NOVA ET VETERA

Revue trimestrielle

Centenaire de la naissance
du Cardinal Charles Journet

LXVIe ANNÉE – No 4 – OCTOBRE–DÉCEMBRE 1991

Sommaire

Liminaire . . . . . p. 4

Préface par Mgr Pierre MAMIE . . . . . p. 5

Une lettre de Charles Journet . . . . . p. 7

Georges COTTIER, O.P., **Eglise Sainte** . . . . . p. 9

Michel CAGIN, **Le mystère de l'Eglise** . . . . . p. 28

Pierre-Marie EMONET, O.P., **L'Eglise: l'univers de la rédemption** . . . p. 49

Charles MOREROD, O.P., **Le Saint-Esprit dans l'ecclésiologie de Charles Journet** . . . . . p. 53

Emmanuel LEMIÈRE, **Les grandeurs de hiérarchie au service des grandeurs de sainteté** . . . . . p. 66

A.F. VON GUNTEN, O.P., **L'évolution du rite sacramentel** . . . . . p. 80

Anne PERRIER, **Trois Poèmes** . . . . . p. 93

Georges BRAZZOLA, **Dieu seul peut nous dire son Nom** . . . . . p. 94

Jean-Hervé NICOLAS, O.P., **Le mystère du mal à l'obscure clarté du mystère de Dieu** . . . . . p. 99

Georges BAVAUD, **La destinée des enfants morts sans baptême** . . . . p. 120

Marie-Vincent LEROY, O.P., **La Tradition selon Charles Journet** . . . p. 134

E. Jean de la Croix KAELIN, O.P., **La naissance de la foi** . . . . . p. 148

Marie-Joseph NICOLAS, O.P., **Comme une flèche de feu – La doctrine spirituelle du Cardinal Journet** . . . . . p. 159

Philippe CHENAUX, **Le Cardinal Journet et la Suisse** . . . . . p. 173

Cardinal Charles Journet, note biographique . . . . . p. 183

Bibliographie résumée . . . . . p. 185



CHARLES JOURNET

Un théologien contemplatif

LIMINAIRE

En réunissant les études consacrées à l'œuvre du Cardinal Journet, *Nova et Vetera* entend d'abord commémorer la naissance du grand théologien de l'Eglise que fut son fondateur. Notre intention est aussi d'aider à redécouvrir – ou simplement à découvrir – une œuvre théologique majeure de notre temps, dont le message demeure d'une singulière actualité. Les contributions au présent recueil traitent chacune d'un domaine important de la pensée du cardinal Journet. D'autres aspects seront évoqués par la suite.

Indispensables, ces travaux sont en un certain sens préliminaires. Il faudra un jour aborder l'œuvre dans sa totalité, pour en marquer l'unité organique, l'ampleur, la richesse, les possibles prolongements. Notre espoir est que cette tâche attirera de jeunes chercheurs. Un tel travail rendrait un grand service à l'intelligence catholique.

NOVA ET VETERA

P.-S. Signalons ici l'importante thèse de doctorat du Père Lukacz Kamynowski de Cracovie sur «Israël et l'Eglise d'après CHARLES JOURNET», dont nous espérons qu'elle trouvera un éditeur français.

Préface

Nova et vetera et non *Nova vel vetera*

Il faut choisir aujourd'hui, plus que jamais. Il faut décider si ce sera «ou», si ce sera «et» qui guidera notre vie dans la foi. Il faut donc dire, avec sainte Thérèse, celle de Lisieux, «je choisis tout». Donc, je garde le «et».

Si celui que, séminaristes, nous appelions «le Père» ou «l'abbé», était au milieu de nous aujourd'hui, il aurait eu beaucoup de joie à lire ce que Jean Paul II demande: que la «nouvelle évangélisation» soit «nouvelle dans son ardeur, nouvelle dans sa méthode et nouvelle dans son expression».

Quand le chanoine François Charrière et l'abbé Charles Journet, tous deux professeurs au Grand Séminaire de Fribourg, l'un de théologie morale, l'autre de théologie dogmatique, fondèrent en 1926 la revue *Nova et Vetera*, ils étaient bien motivés (comme on le dit aujourd'hui) par une ardeur nouvelle, pressentant quarante ans à l'avance ce que Jean XXIII annoncera, l'attention aux «signes des temps» et l'«aggiornamento» nécessaire pour l'Eglise dans le monde de notre temps. *

L'abbé Journet, né à Genève en 1891, avait été ordonné prêtre en 1917. Cela veut dire que, durant 60 ans, il n'a pas cessé, avec un cœur infiniment tendre, et une tête fidèle et tenace, de dire, en disciple du seul Maître, la Vérité du Verbe Incarné.

D'autres diront dans les pages qui suivent, ce qu'il a apporté à la théologie de notre temps.

Ayant passé de longues années tout proche de lui, en particulier dans les jours si douloureux pour lui de son élévation au cardinalat, et surtout, durant les dix dernières années de sa vie, le plus pur témoignage, le plus grand exemple qu'il me laisse et nous laisse, c'est bien celui de la pratique héroïque de la vertu de pauvreté.

Pendant la dernière session du Concile, en 1965, nous sommes allés plusieurs fois par semaine, dans l'église de S. Maria ai Monti, auprès de la tombe de saint Joseph Benoît Labre, un modèle pour lui. Le cardinal en parlait rarement, mais je savais bien combien toutes les grandeurs humaines, ecclésiastiques aussi, lui pesaient.

Je n'ai pas ici à donner des exemples, trop personnels, relevant de la vie privée (c'est le «secret du roi» qu'il faut «cacher»), mais j'ose affirmer que ce qui fait la grandeur de ce fidèle serviteur de l'Eglise du Verbe Incarné, de l'amant de l'Eucharistie, du dévôt de Marie, du porte-parole du Vicaire de Jésus pour nous sur cette terre et du Magistère, c'est bien cette grâce exceptionnelle qu'il avait reçue, acceptée et vécue, celle de la pauvreté quotidiennement choisie, jusque dans les plus petites choses, jusqu'à l'usure de ses crayons, jusqu'à son simple papier à lettres, jusqu'à sa table simple et son simple lit, sans parler de son inusable soutane toujours propre et son chapeau qu'il n'a, je crois, jamais voulu changer.

Il nous reste à prier Dieu pour qu'Il donne à son Eglise d'autres nouveaux théologiens de cette taille, de ceux qui n'ont pas une partie de leur cœur divisée par les frontières de l'Eglise, car leur cœur est entièrement «dedans».

Fribourg,
en la fête de l'Assomption
15 août 1991

Pierre MAMIE, évêque

* Il s'agit pour nous, à chaque moment du temps, de découvrir les fils ténus et innombrables qui doivent unir, dans un monde bien fait, le passé, le présent et l'avenir. Il s'agit d'élever nos regards assez haut pour que se découvre la hiérarchie décroissante et délicate des valeurs spirituelles, capables d'ordonner, sous le signe de Dieu et de son Christ, les manifestations les plus nobles ou les plus humbles de la vie intellectuelle et affective, artistique et morale, individuelle et corporative, nationale et internationale, qu'elles soient d'hier, d'aujourd'hui ou de demain. Lorsqu'elles sont rangées sous ces valeurs spirituelles, les tentatives, les œuvres et les institutions des hommes, même si elles ne répondent qu'à l'utilité du moment, et ne satisfont qu'à un besoin passager, apparaissent comme habitées par une parcelle de la paix divine. Elles causent alors une impression d'ordre, de continuité, de stabilité. Elles sont à la fois connues et imprévues, familières et surprenantes, **anciennes ET nouvelles.** Dans leur transparence se jouent les rayons de la Beauté ancienne et jeune, *tam antiqua et tam nova,* dont s'émerveille saint Augustin (Conf. lib. X, cap. 27), et le scribe qui les explique ressemble au père de famille qui, aux jours solennels, tire de son coffre, pour la joie des siens, des parures attendues, mais toujours ravissantes, anciennes mais toujours nouvelles, NOVA ET VETERA (Mt. XIII, 52).
(Cf. *Nova et Vetera,* n° 1, janv. - mars 1926, Définitions, p. 6 s.)

Un gage de libération

Vendredi (7 mai 1973)

Très cher ami,

Inadaptés à l'égard de la primauté du sociologique et de la statistique du monde (laïcs, clercs, épiscopes) – c'est le sort de tous ceux qui croient à la puissance de l'Evangile.

C'est sous un aspect que cela peut paraître écrasant.

Sous un autre aspect c'est un gage de libération.

Ne pas faire comme saint Pierre, quand il regarde les vagues sous ses pieds: alors il commence à couler.

Mais JÉSUS est là.

Ch. J.

N.B. Lettre adressée à Mgr P. M.

Eglise sainte

L'Eglise sans péché; non sans pécheurs

Charles Journet, dans sa contemplation du mystère de l'Eglise, ne se lassait pas de citer les paroles de l'épître aux Ephésiens (5, 25–27) sur le Christ qui a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle «afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne; *car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée*». L'Eglise sainte, l'Eglise sans péché, bien que non sans pécheurs: telle est l'intuition centrale à partir de laquelle et autour de laquelle s'organise son œuvre majeure, *L'Eglise du Verbe Incarné*.

Charles Journet était doté d'un grand don naturel d'intuition, sa compréhension de l'art et des artistes en témoigne. Mais c'est à la lumière du don de sagesse, à n'en pas douter, que l'intuition en question a surgi dans son esprit, éclairant d'en haut et guidant le travail théologique. De là sans doute cette qualité de son style et de son écriture, qui allient sens de la rigueur et sens de la beauté, et où les exigences de la précision spéculative sont comparables à un vitrail réfractant la pure sagesse des saints, sans que jamais on ne tombe dans la confusion des ordres. La sagesse infuse, la sagesse théologique et la sagesse philosophique contribuent chacune à son rang, dans une synergie qui est aussi respect des distinctions.

Le sens de la sainteté de l'Eglise, n'est-ce pas une des perceptions qui manquent le plus cruellement à tant de chrétiens d'aujourd'hui? Une hypertrophie d'un esprit «critique» privé de critères sûrs, mais aussi, plus radicalement, un regard qui s'arrête à la surface des phénomènes, sans chercher à rejoindre l'essence des choses, sont parmi les causes de cette carence, de sorte que l'Eglise est regardée comme une réalité purement humaine, et non plus, comme ce qu'elle est, un mystère de foi. Dès lors, puisqu'on tient que l'Eglise est un organisme social de même nature que ceux de ce monde, on se livre à des lectures sélectives et tendancieuses du passé chrétien ramené à quelques faits et épisodes sombres, comme l'Inquisition. On ne prend pas la peine de se demander qui est, théologiquement parlant, le *sujet* auquel il convient d'attribuer les faits et les déviations. La thèse, d'origine protestante, de l'Eglise pécheresse rencontre la faveur de certains catholiques, les fautes qu'ils reprochent à l'Eglise étant celles qu'ils attribuent aux générations précédentes ou aux responsables de la hiérarchie.

Charles Journet n'a pas ignoré les misères de l'histoire chrétienne ni les infidélités et les trahisons des fils de l'Eglise. Il ne s'est pas dérobé à leur examen. Bien plus, c'est parce qu'il avait un sens si aigu et si pur de la sainteté de l'Eglise, blessée par les péchés de ses enfants, qu'il a scruté avec une rare profondeur le scandale et le paradoxe que constituent ces péchés. Ainsi le théologien de l'Eglise a été, dans cette perspective, comme fasciné par la figure de Savonarole. En pleine guerre (1943), il avait traduit la *Dernière Méditation* du Frate, pour lequel il nourrissait une grande dévotion; parmi les motifs de cette publication, il y avait l'intention de «magnifier la transcendance et la pureté de l'Eglise» et d'«opposer la fidélité catholique d'un Savonarole à la révolte protestante d'un Luther». Et il ajoutait, un peu plus loin:

> «J'ai toujours rêvé d'un grand poète, comme Paul Claudel, qui nous donnerait un jour sur la scène, dans la tragédie d'Alexandre VI et de Savonarole, l'image totale de la sainteté de l'Eglise du Christ dans sa lutte contre la Cité du mal: d'une part la sainteté du charisme de la papauté, vraiment promis par Jésus à Pierre près de Césarée de Philippe et vraiment donné par Jésus au bord du lac de Tibériade – tombé pour un temps dans le bourbier des fastes de la Renaissance païenne, mais par nature incorruptible; d'autre part la flamme de la charité, le zèle de l'honneur de Dieu, l'amour de la pauvreté et de la pureté, qui ne s'éteint jamais dans le cœur de l'Epouse, et qui, avec Savonarole ou Nicolas de Flue, emprunte soudain, quand il le faut, la voix de la prophétie privée pour crier à la face du monde – où qu'il aille se tapir – ses éternelles fidélités.
>
> »Mais ces deux ordres de grandeurs, celles de hiérarchie et celles de sainteté, ne sont jamais disjointes dans l'indivisible Eglise qui est l'Epouse, non pas sans pécheurs, mais sans péché.»

Charles Journet conclut:

> «Savonarole a chéri et vénéré jusqu'au bout le charisme divin de la papauté, que ne pouvaient infecter les souillures d'un Alexandre VI. Et Alexandre VI n'a-t-il pas compris jusqu'au bout, comme un remords, la sainteté de l'Eglise, qui resplendissait en Savonarole? Voilà le nœud de cette tragédie, unique peut-être dans l'histoire de l'Eglise. Qui ne peut s'élever jusqu'à voir cela, qu'il se taise du moins sur Alexandre VI et sur Savonarole.»[1]

[1] La réédition, augmentée, de *Dernière Méditation de Savonarole*, traduite et présentée par Charles JOURNET, Paris, 1961, Desclée de Brouwer, 157 p., contient une étude, écrite en 1952, «Alexandre VI et Savonarole», pp. 111–128, d'où est tirée cette citation, pp. 127–128.

On aura relevé la dernière phrase. Elle est caractéristique de la *hauteur* de pensée de Charles Journet. Il n'y a là nul mépris, mais le reflet d'une exigence qui découle de la nature de l'objet étudié, ce qui est encore un signe du regard de sagesse qui commande cette pensée.

Plus haut, l'auteur avait noté que le traité de l'Eglise était dorénavant suffisamment explicite pour dispenser les lumières nécessaires à l'élucidation du drame. Et il ajoutait:

> «On rappellerait que l'Eglise n'est certes pas sans pécheurs, mais qu'elle est sans péché, qu'elle est l'Epouse ‹ sans tache ni ride ni rien de pareil, mais sainte et immaculée ›: tout ce qu'il y a de sainteté en ses membres, est à elle et à Jésus: charité, foi, caractères sacramentels, pouvoirs juridictionnels, charisme de la papauté; tout ce qu'il y a de péché est ‹ du diable ›. La frontière entre les deux Cités, celle de Dieu et celle du diable, passe à travers notre cœur.» [2]

* * *

Deux voies théologiques opposées

Ainsi l'Eglise «divise en nous le bien et le mal. Elle retient le bien et laisse le mal. Ses frontières passent à travers nos cœurs. Le mal est celui surtout du péché mortel, qui nous fait perdre la charité; et celui aussi du péché véniel, qui contrarie en nous le rayonnement de la charité» [3].

Ces affirmations découlent immédiatement du premier axiome qui met en lumière la sainteté de l'Eglise: *L'Eglise n'est pas sans pécheurs, mais elle est sans péché,* le second axiome s'énonçant ainsi: *tout ce qu'il y a de vraie sainteté dans le monde relève déjà de l'Eglise de Pierre.*

Quels sont les fondements et quelles sont les implications de cette vue essentielle? En la proposant, Charles Journet est conscient de faire faire à l'ecclésiologie «un pas en avant».

En effet, l'histoire de la théologie a transmis deux thèses qui s'affrontent, celle de l'Eglise maculée, celle de l'Eglise immaculée.

Selon la logique de la première, il faudrait dire que le Christ total, à savoir la Tête et le Corps, pèche dans ses membres pécheurs; de

[2] *Ibid,* pp. 119–120.

[3] Card. Charles JOURNET, *Théologie de l'Eglise,* éd. nouvelle augmentée, Paris, Desclée, 1987, p. 236.

sorte que l'Eglise est sainte dans les justes et souillée dans les pécheurs. S'engager dans cette voie, c'est s'engager dans une impasse.

Selon la seconde voie, on définit l'Eglise «par ce qui la fait précisément être Eglise». Elle est toute pure et sainte.

> «Les justes et les pécheurs sont dans l'Eglise uniquement par ce qui, en eux, dans leur être, dans leur cœur, dans leur comportement, est saint; à l'exclusion de ce qui est péché. L'Eglise est toute sainte dans les justes et dans les pécheurs: ici d'une sainteté imparfaite, entravée; là d'une sainteté parfaite, libérée. Les justes et les pécheurs sont vraiment et proprement ses membres; les uns par le principal d'eux-mêmes et salutairement; les autres par la moindre partie d'eux-mêmes et non salutairement.» [4]

C'est en prenant cette voie que l'on fait faire à l'ecclésiologie un pas en avant décisif. Charles Journet s'y est engagé résolument.

La tendance des théologiens médiévaux cherchait avant tout à sauvegarder la sainteté de l'Eglise, détachant d'elle les pécheurs le plus possible; ceux-ci étaient dans l'Eglise, mais non *de* l'Eglise; ils étaient membres au sens impropre et équivoque. «A la limite, on rencontrerait l'erreur de Quesnel suivant qui les pécheurs ne peuvent être membres de l'Eglise ni avoir le Christ pour tête.» A l'inverse, la tendance moderne a cherché surtout à sauvegarder l'appartenance des pécheurs à l'Eglise. Ceux-ci sont ses membres vraiment et proprement. «Mais comme on n'a pas distingué le pécheur de son péché, en le réhabilitant dans l'Eglise, on y a introduit son péché.» Amalgamée à de nombreux péchés, la sainteté de l'Eglise est, dans cette perspective, une sainteté relative: «L'Eglise est sainte comme Anvers est riche et Louvain savante.» [5]

La volonté de s'opposer à l'erreur hussite et réformée pour laquelle l'Eglise n'est composée que de justes et de défendre la thèse catholique affirmant que les pécheurs sont membres de l'Eglise au sens propre, n'est pas étrangère à cette approche du problème, qui est celle notamment de Bañez, Suarez et Perrone [6].

En quelques lignes Journet caractérise ce qu'il appelle «l'erreur fondamentale» d'une démarche comme celle de Bañez: c'est

> «d'accepter de partir du chrétien pécheur pour édifier la définition de l'unité essentielle de l'Eglise, *comme si un tel chrétien*

[4] Cf. *Op. cit.*, pp. 243–245.

[5] Cf. *Ibid*, p. 245.

[6] La position de ces auteurs est discutée in *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, Paris, 1961², Desclée de Brouwer, éd., pp. 692–697.

> *représentait le minimum normal et acceptable de ce que le Christ demande des hommes pour qu'ils soient ses membres;* c'est de ne pas considérer que *le chrétien pécheur représente un état de privation, tandis que la notion de l'unité essentielle de l'Eglise ne saurait être définie comme incluant une privation.* L'unité essentielle de l'Eglise est certes présente d'une certaine manière dans le chrétien pécheur, mais en creux non en plein, comme postulée non comme possédée.» [7]

Nous n'avons pas à entrer ici dans ce débat; d'ailleurs pour Journet la question est tranchée. Cependant, un point mérite d'être relevé; il concerne l'angle de vision qui commande l'approche des problèmes. Le point de vue des théologiens de la Contre-Réforme, en matière d'ecclésiologie, était avant tout celui d'apologistes avec le danger, qu'ils n'ont pas toujours su éviter, de déplacements d'accents dommageables. Un exemple éminent de cette approche est donné par saint Robert Bellarmin, dont Journet ne manque pas de relever également les mérites; Bellarmin omet d'exposer le caractère mystique de l'Eglise, il ne dit rien des rapports de celle-ci à l'Eucharistie, et «surtout, afin d'insister sur la visibilité de l'Eglise, il propose d'elle une définition empirique et purement extérieure qui, en raison de sa clarté, sera accueillie avec faveur dans les catéchismes»... et qui «accréditera chez les protestants l'idée que pour nous l'Eglise se réduit au visible» [8]. C'est que,

> «... préoccupé, dans le feu de la controverse, d'opposer à l'erreur protestante de l'Eglise invisible la vérité catholique de l'Eglise visible, il s'efforce de mettre le plus possible entre parenthèses ce qu'il y a de mystérieux dans l'Eglise: la grâce, les vertus infuses, les trois divines personnes, pour ne retenir qu'une écorce. Au point d'oublier momentanément ce qu'il sait dans son cœur mieux que personne, étant un saint: à savoir que si l'Eglise est visible, ce n'est pas à la manière d'une société naturelle ou de la république de Venise; c'est comme étant une société surnaturelle et le corps même du Christ. L'Eglise est *visible comme mystérieuse*, comme porteuse de sainteté, comme porteuse du salut surnaturel du monde. Le Christ était visible comme porteur de tout le mystère des cieux, non comme Caïphe ou Pilate.»

Et un peu plus avant, nous lisons: « ... définir l'Eglise sans la charité et sans cette union qu'a demandée pour elle le Sauveur avant sa Passion, cela équivaut à définir un homme par son cadavre» [9].

[7] *Ibid*, p. 693.

[8] La discussion avec Bellarmin revient à plusieurs reprises; les lignes citées sont tirées de la *table* remarquable qui se trouve à la fin du volume, p. 1324.

[9] *Critique de la définition bellarminienne, op. cit.*, pp. 1180–1183.

On aura remarqué l'extrême rigueur du propos. Au service de la lumière perçue – lumière divine – Charles Journet apporte son tempérament de feu [10].

C'est l'approche apologétique qui a conduit plus d'un théologien de la Contre-Réforme à laisser dans l'ombre les aspects les plus profonds, les plus mystérieux de l'Eglise.

Charles Journet appartient au groupe de ces théologiens [11] de notre époque qui ont su faire sortir le traité de l'Eglise d'un cadre restrictivement apologétique, pour le situer dans le prolongement de la christologie et de la pneumatologie [12] et lui donner par là toute son ampleur. Sans l'œuvre de ces théologiens, la Constitution doctrinale *Lumen Gentium* de Vatican II n'eût pas été possible.

Définitions majeures de l'Eglise

Le tome II de l'*Eglise du Verbe Incarné,* étant consacré à la *structure interne* et à *l'unité catholique* de l'Eglise multipliera, selon des points de vue variés, les définitions de l'Eglise. Cela ne doit pas nous étonner. Le traité est construit en suivant une démarche de sagesse: on considère d'abord l'Eglise dans Celui qui en est la Tête, le Christ, et dans l'Esprit-Saint, dont on établit en quel sens il est dit âme incréée de l'Eglise, «selon les deux manières dont il est en elle pour l'animer, l'unifier, la vivifier, à savoir par sa présence d'efficience et par sa présence d'inhabitation» [13].

On aboutit ainsi à une série de *définitions majeures de l'Eglise* [14], établies selon que l'Eglise débouche directement sur le Christ, sur l'Esprit-Saint, sur la Trinité tout entière. Ces définitions sont faites en fonction des causes incréées de l'Eglise, aussi sont-elles «les plus hautes, les plus compréhensives, les plus divines». Mais l'Eglise peut également être définie «directement en fonction des causes créées, qui la constituent dans sa réalité entitative et ontologique, et qui conditionnent et rendent possible son essentielle référence à ses causes suprêmes. Voilà les *définitions mineures*» [15]. Elles s'efforcent

[10] Notons en passant que ce tempérament, dans les œuvres de jeunesse, s'exprime souvent par le ton polémique, tandis que, dans les œuvres de la maturité, il est en affinité avec les splendeurs du mystère divin, accordé à ses grandeurs.

[11] On lira dans ce numéro l'étude du Fr. Michel Cagin sur le Père Clérissac.

[12] Sur l'Esprit-Saint, voir l'étude du Fr. Charles Morerod.

[13] Cf. *op. cit.,* p. 535.

[14] Tel est le titre du chap. V, *op. cit.,* pp. 580–599.

[15] Tel est l'objet du chapitre VIII, *op. cit.,* pp. 1172–1190.

de dessiner les frontières de l'Eglise, de déterminer qui en est membre et selon quel degré d'appartenance.

Il est clair que ces définitions ne sont pas antinomiques, et que celles qui sont prises en fonction des causes créées doivent être lues à la lumière des premières, «les plus hautes», qui permettent d'en saisir toute la profondeur.

En conclusion du chapitre sur les *définitions majeures,* Charles Journet rappelle que quelques-unes figurent dans le *Catéchisme du Concile de Trente:* l'Eglise y est présentée comme *le troupeau des brebis du Christ, la maison de Dieu.* Le catéchisme ajoute que ces noms «ont une vertu capable d'exciter grandement les fidèles à se montrer dignes de l'infinie clémence et de l'infinie bonté de Dieu qui les a choisis pour s'en faire un PEUPLE».

L'auteur poursuit:

> «Comment expliquer, après cela, que ces définitions continuent d'être si communément absentes de la plupart des catéchismes? Pourquoi donc avoir peur de la splendeur? Pourquoi craindre de la laisser filtrer jusqu'à l'âme des petits enfants?
> »Ces définitions sont pourtant les plus hautes et les plus compréhensives, les plus scripturaires et les plus divines. Elles sont, en même temps, les plus simples. Va-t-on continuer de croire qu'elles ne sont pas «pratiques»? Elles seules pourtant sont capables de faire pressentir la signification essentielle du mystère de l'Eglise, de lui attirer des fidèles dont le dévouement et la reconnaissance seront infinis, de la faire aimer plus que tout ici-bas, et, avec la plus enviable des grâces de Dieu, jusqu'au martyre.»[16]

J'ai tenu à retranscrire ces lignes parce qu'elles n'ont rien perdu de leur pertinence et aussi à cause de leur résonnance autobiographique. Charles Journet a toujours eu un grand souci catéchétique et il avait un don extraordinaire pour parler des choses de Dieu aux enfants[17].

«Pourquoi donc avoir peur de la splendeur?» L'exclamation est d'une singulière portée.

* * *

[16] *Op. cit.,* p. 599.

[17] C'est le lieu de rappeler que parmi les petits catéchismes composés par Charles Journet, figure un *Petit Catéchisme sur l'Eglise,* qui est un chef-d'œuvre d'une simplicité toute classique, Saint-Maurice (Suisse), 1960, Ed. Saint-Augustin, 56 p.

L'Ame créée de l'Eglise

Ce qui précède nous permet d'aborder d'une manière succincte le chapitre VI qui a pour titre l'*Ame créée de l'Eglise*[18]. Nous nous limiterons à la section I, qui traite des définitions[19]. La section II, *Déchirures de l'Eglise*, exigerait, en vertu de son ampleur et de l'importance des questions soulevées, une étude à part[20].

Pour comprendre, «par une intuition à la fois simple et profonde», ce qu'est l'âme créée du Christ, il faut la considérer d'abord dans son foyer, dans sa source; nous dirons donc qu'elle est *la grâce capitale du Christ*; si l'on veut préciser l'axiome, en fonction de la condition présente de l'Eglise, on l'énoncera ainsi: dans son foyer, *l'âme de l'Eglise en pèlerinage, de l'Eglise voyagère, c'est la grâce capitale du Christ pèlerin, du Christ «viator»*.

C'est en raison de notre nature humaine qu'il a assumée et du don divin dont elle est remplie, que le Christ est Tête de l'Eglise. Parce qu'il est en conjonction immédiate à la personne du Verbe, le don divin devient grâce capitale, destinée à se reverser, dans la mesure où cela est possible, de la Tête sur le Corps, pour le vivifier intérieurement et l'informer. Telle est la première et suprême réalisation de l'âme de l'Eglise. Ainsi, «toute l'Eglise se noue, par son âme, au mystère de l'union hypostatique».

Il est en outre apporté un complément essentiel, ou plutôt une explicitation, à l'énoncé de l'axiome:

> (...) «si le Christ a pour mission de faire l'Eglise (...) en la tirant des ruines de la catastrophe originelle, la grâce capitale dont il est rempli, devra se définir par rapport à toute l'étendue de son œuvre de médiation et de rédemption, à savoir par rapport à une humanité déchue, qu'il se propose néanmoins d'introduire dans un état meilleur au total que l'état d'innocence, et qu'il va préparer à un *culte nouveau*, instaurer dans une *grâce nouvelle*, instruire dans des *vérités nouvelles.*»[21]

Il convient de mesurer toute l'importance de ces affirmations. Elles signifient d'abord que c'est le mystère du Christ, du Verbe

[18] *Op. cit.* pp. 603–852.

[19] *Op. cit.* pp. 603–705.

[20] *Op. cit.* pp. 706–852. Charles Journet précise le sens des termes infidélité, hérésie, schisme, et met en valeur la notion d'Eglise dissidente. Ces pages fournissent des lumières essentielles pour l'œcuménisme et pour les relations avec les religions non-chrétiennes.

[21] Cf. *loc. cit.*, pp. 604–607.

incarné, qui éclaire le mystère de l'Eglise. C'est dans le mystère du Christ qu'il faut contempler le mystère de l'Eglise. Charles Journet aimait à citer la définition, d'inspiration paulinienne, qu'avait proposée Bossuet:

> «L'Eglise, c'est Jésus-Christ, répandu et communiqué.»

L'intelligence du Christ et l'intelligence de l'Eglise se conditionnent réciproquement. C'est pourquoi la crise du sens de l'Eglise est si grave: par là la connaissance et l'amour de Jésus-Christ, le Verbe incarné, sont directement atteints.

Ces affirmations signifient ensuite que l'intelligence de l'Eglise découle de l'intelligence du mystère de la rédemption. C'est dans le Christ rédempteur que s'éclaire pleinement le sens de l'Eglise. La perception de l'univers de la rédemption constituant «un état meilleur au total que l'état d'innocence» est un axiome de base de l'ecclésiologie de Charles Journet et une des sources majeures de sa fécondité spirituelle [22].

La tâche du théologien est donc de scruter les privilèges constitutifs de la grâce capitale du Christ: son sacerdoce, sa sainteté, sa royauté et sa prophétie. On dira, en conséquence, que «dans son foyer, l'âme créée de l'Eglise est la grâce capitale du Christ unifiant en elle le triple privilège de son sacerdoce, de sa sainteté, de sa royauté». C'est là la définition la plus haute, la plus dense, qu'on puisse donner de l'âme créée de l'Eglise. Celle-ci, considérée selon toute son extension, s'entendra de la manière suivante:

> «L'âme créée de l'Eglise, ce sont les trois privilèges du sacerdoce, de la sainteté, de la royauté du Christ, en tant qu'ils sont diffusés et participés dans toute l'Eglise par les caractères sacramentels, les grâces sacramentelles, les pouvoirs juridictionnels.» [23]

* * *

La triple dérivation de la grâce capitale du Christ

De là, en conséquence, on passera à l'explication de la triple dérivation de la grâce capitale dans le corps entier de l'Eglise. On analysera ainsi la sigillation cultuelle de l'Esprit-Saint, étendant à

[22] C'est dans la lumière de ce principe, notons-le en passant, que se doit lire l'essai sur le *Mal*. C'est lui qui inspire un écrit spirituel comme *Les sept paroles du Christ en Croix*.

[23] Cf. *loc. cit.*, pp. 607–613. Toute cette partie constitue une développement de la q. 8 de la IIIa *pars* de la *Somme théologique*, où saint Thomas parle de la grâce capitale du Christ.

toute l'Eglise les trois caractères sacramentels du baptême, de la confirmation et de l'ordre, par lesquels toute l'Eglise, mais selon des modes de participation distincts, est «consacrée et sacerdotale». L'Eglise tout entière, tête et corps, est un organisme homogène; dans son chef, d'une manière éminente, elle a été consacrée et sacerdotale, «afin d'inaugurer une fois pour toutes le drame cultuel où se sont rencontrés le ciel et la terre»; de même faut-il que dans tout son être, mais d'une manière participée, elle soit, elle aussi, consacrée et sacerdotale, afin de prolonger en elle le drame cultuel, «tout ensemble temporaire et durable, temporaire dans son foyer, durable dans son rayonnement» [24].

* * *

Mais ce qui par-dessus tout constitue la grâce capitale et le foyer de l'âme de l'Eglise, c'est la sainteté et la charité du Christ et, au principe de cette sainteté et de cette charité, la grâce habituelle dont le Christ est rempli et qu'il veut déverser sur le monde. C'est donc sur la sainteté, sur la charité du Christ qu'il faut faire porter l'accent, nous le verrons mieux plus loin, et sur le mode selon lequel s'opère la dérivation de cette sainteté sur l'Eglise, qu'est la voie sacramentelle. «Le don par excellence du Christ à son Eglise, écrit Charles Journet, plus encore que le don du sacerdoce ou de la royauté, c'est le don d'une grâce nouvelle, d'une grâce enrichie, en passant par lui, de perfections ignorées des âges antérieurs», c'est la grâce de la loi nouvelle, «grâce meilleure que celle de l'innocence». Et cela est vrai non seulement de Jésus et de la Vierge, mais de l'ensemble du reste de l'Eglise [25].

Nous voici une fois de plus renvoyés à la contemplation du Verbe incarné, ici plus précisément à la contemplation de la grâce sanctifiante qui est dans l'âme du Sauveur. Car c'est sa Passion qui est la «source ouverte» de la nouvelle vie qu'il communique à son Eglise. Certes, dans le Christ, cette grâce revêtait «une dignité unique et incommunicable»; cependant en s'épanchant de lui jusque dans l'Eglise, elle ne change pas de nature. Ici et là elle est une participation à la nature divine, elle est ordonnée à la vision béatifique. Mais il faut dire quelque chose de plus secret, «sur quoi il faudra

[24] *Loc. cit.*, p. 614, cf. q. 613–616.

[25] Cf. *loc. cit.*, pp. 616–634. Ici Charles Journet cite longuement des passages du *Sainte Marie-Madeleine* de Bérulle.

beaucoup insister» quand il s'agira de la sainteté de l'Eglise: le Christ voyageur configure à sa ressemblance l'Eglise voyagère, comme le Christ glorieux configurera à sa ressemblance l'Eglise glorieuse, de sorte que la grâce habituelle présente des *modalités pareilles* dans le Christ et dans l'Eglise. Ces modalités sont propres à l'économie de la loi nouvelle. «Ce point qui est d'une grande importance, note le théologien, contribue à donner une intelligence profonde de l'Eglise.»

* * *

Perfections de la grâce du Christ

Ces modalités ou perfections de la grâce habituelle dans le Christ sont sa *connaturalité*, sa *plénitude*, sa *tendance*.

Connaturalité: sanctifiée substantiellement par la grâce hypostatique, l'humanité du Christ est un sujet merveilleusement proportionné pour recevoir la sanctification de la grâce habituelle. Dans la nature humaine du Christ, la grâce habituelle trouve son «chez soi» d'une manière inégalée. Et cela marque l'économie de la loi nouvelle: une telle connaturalité ne pouvait se trouver ni sous la loi d'innocence ni sous la loi de nature ni sous la loi mosaïque. Remarquons, à ce propos, que dans cet ouvrage de théologie spéculative la référence à l'histoire du salut est constante [26].

Plénitude: jamais la grâce habituelle n'a été aussi riche qu'elle le fut dans le Christ; elle précontenait en elle toutes les manifestations possibles de la grâce.

Tendance: la grâce sanctifiante est donnée au Christ comme *compréhenseur*: par le sommet de l'âme il est installé dans la béatitude plénière de la vision et de la fruition divine; elle lui est donnée aussi comme *«voyageur,* comme pèlerin, dont la destinée était de tendre, avec toutes les puissances de son être passible vers la croix et vers la gloire». La vie temporelle du Christ sera la manifestation progressive des exigences de cette grâce déposée en lui dès le principe. «S'il va à la vie par la mort, à la gloire par la croix, c'est qu'il y a inscrite dans la grâce qui conduit son âme, une exigence *rédemptrice* concernant le monde entier.»

[26] Cette dimension économique est explicitée dans le tome III de *L'Eglise du Verbe Incarné.*

Grâce christique

A ce point la considération revient sur les trois régimes, les trois économies ou trois modes de la grâce, pour marquer que la grâce est toujours *christique*, mais qu'elle peut l'être d'une manière initiale, incomplète, virtuelle, ou d'une manière achevée, comme dans l'économie de la loi nouvelle. En effet, «ce n'est pas pour agir à distance, c'est pour toucher les plaies de notre nature que le Christ s'est incarné». Et «c'est l'action par contact qui fonde l'Eglise, l'Eglise dans son état de plénitude et d'achèvement». C'est donc dans la lumière de l'Incarnation rédemptrice que l'ecclésiologie doit contempler les sacrements de la loi nouvelle qui sont «comme les mains du Christ étendues sur nous à travers le temps et l'espace». Ainsi, à travers les sacrements, plus ou moins intensément selon nos dispositions, le Christ fait passer jusqu'à nous la sainteté qui est dans son âme avec les richesses qui lui sont propres. La grâce du Christ, en tant qu'elle nous arrive à travers les sacrements de la loi nouvelle, appelée pour cette raison «grâce sacramentelle», mérite seule au sens plénier le nom de grâce christique. «Et relevons tout de suite, conclut Charles Journet, que c'est à l'endroit seulement où se rencontrera la plénitude des grâces sacramentelles, que l'Eglise pourra se constituer et exister en plénitude, en son état achevé.»

* * *

Grâce christoconformante

Les trois privilèges, connaturalité, plénitude, tendance, que la grâce revêt dans le Christ vont donc être participés, pour autant que cela est possible, par l'Eglise elle-même. Ainsi l'axiome, énoncé à propos du Christ, doit-il être étendu à l'Eglise: «Jamais la grâce habituelle n'avait trouvé son ‹chez soi› dans la nature humaine, comme elle l'a trouvé dans l'Eglise de la loi nouvelle.» De même pour la plénitude: «La grâce qui passe du Christ dans l'Eglise par le canal des sacrements s'enracine profondément en elle, lui donne d'agir comme spontanément dans la ligne du Christ, d'accomplir tous les actes de la vie sanctifiante du corps mystique.»

De même encore, la grâce habituelle, quand elle passe dans l'Eglise, conserve les exigences qu'elle avait dans le Christ.

> «Elle a tiré le Christ par la croix dans la gloire, par la mort dans la vie. *Elle tirera les chrétiens par un semblable itinéraire.* (...) En raison de l'élan qui lui vient de sa source, la grâce sacramentelle entraînera donc l'Eglise à la croix, une croix que la gloire éclaire par anticipation; ou, et cela revient au même, vers une gloire dont la splendeur est encore voilée par le sang de la croix.»

Et s'il en est ainsi, c'est parce que «la même grâce, rédemptrice dans la tête, est corédemptrice dans le corps»: «Et c'est pour racheter le monde avec lui que, sous l'impulsion de la même grâce, l'Eglise est invitée à s'acheminer tout entière vers la mort et la résurrection.»

En un mot, la grâce sacramentelle est pleinement christique et christoconformante. On parlera encore de sainteté christoconforme. Nous touchons là à un point tout à fait essentiel de la vision de l'Eglise, que nous a transmise le Cardinal Journet. Est-il nécessaire d'en souligner la fécondité doctrinale et spirituelle?

En conclusion sont évoqués la mosaïque du Latran, où la Colombe inonde la Croix de lumière, ainsi que le Christ royal de Vézelay: ce sont les rayons de Pentecôte que l'on voit s'échapper de ses mains.

Ainsi les caractères sacramentels et les grâces sacramentelles sont deux sigillations, «l'une cultuelle et l'autre sanctifiante, qui façonnent l'Eglise à la ressemblance de la sainte humanité du Christ et par elle à la ressemblance de la Déité même et de l'Esprit-Saint».

* * *

Dérivation de la royauté du Christ

Le Christ, qui est pour l'Eglise, comme la tête pour le corps, agit sur elle de deux manières: il la meut secrètement du dedans, il l'instruit ouvertement du dehors. Cela s'est vérifié d'abord durant sa vie terrestre, et se poursuivra après son retour auprès du Père. Aussi convient-il d'examiner la dérivation de la royauté du Christ dans les pouvoirs juridictionnels [27].

Ainsi se présentent à nous trois notions connexes, en étroite interdépendance: la notion de l'enseignement d'autorité ou du pouvoir royal de juridiction, la notion de la lumière prophétique d'assistance, «nécessaire pour entourer de divines garanties cet ensei-

[27] *Loc. cit.*, pp. 634–643.

gnement de l'Eglise», la notion de docilité, «prise dans son sens le plus profond d'obéissance théologale ou morale selon les cas». Elle constitue une «valeur directement sanctifiante», conditionnée par l'enseignement d'autorité et par l'assistance prophétique; elle est «l'ultime valeur déterminante, nécessaire pour constituer l'Eglise dans son acte achevé». Elle est l'orientation juridictionnelle «en tant qu'intériorisée», en un mot la vraie obéissance à l'Evangile [28].

Ainsi est dégagé un troisième élément de l'âme créée de l'Eglise: «*l'illumination évangélique* pour autant qu'elle est annoncée *publiquement* dans le monde afin d'être crue *secrètement* dans les cœurs», «*l'orientation juridictionnelle* en tant que *dispensée* par la prédication de l'Evangile et en tant qu'*intériorisée* par l'obéissance à l'Evangile».

* * *

La charité, en tant que cultuelle, sacramentelle et orientée

Au terme de ses analyses, le théologien a mis en évidence les trois éléments dont est composée l'âme de l'Eglise [29]. Il s'agira maintenant, au-delà de la simple énumération, d'en saisir l'unité, d'en proposer, en d'autres termes, la «définition synthétique» [30]. Quel est donc le principe qui maintient cette riche complexité dans l'unité?

Nous parvenons ici à un sommet de l'ecclésiologie de Charles Journet, je veux dire à l'expression majeure de sa vue de sagesse. Voici en effet la réponse donnée à la question: «Saint Thomas dit que la vie de l'âme, formellement, c'est la charité [31]. Cela vaut de toute l'Eglise. La vie de l'Eglise, formellement, c'est la charité, en tant que cette charité est un épanchement de celle du Christ, et qu'elle porte en elle la triple empreinte de son sacerdoce, de sa

[28] De l'ensemble des questions ici mentionnées, le tome I de *L'Eglise du Verbe Incarné* a longuement traité. De plus, aux questions relatives à la transmission du message révélé, Charles Journet a consacré plusieurs articles et ouvrages. Le dernier a pour titre *Le message révélé, sa transmission, son développement, ses dépendances,* dont traite l'étude du P. Leroy.

[29] Cf. *loc. cit.*, pp. 643–646.

[30] Cf. *loc. cit.*, pp. 646–691.

[31] Cf. *Sum. theol.*, II–II, q. 23, a. 2 ad 2.

sainteté, de sa royauté. On résume tout en disant que l'âme créée de l'Eglise, c'est *la charité en tant que cultuelle, sacramentelle et orientée*».

* * *

Ou encore:

> «Parmi les dons spirituels qui contribuent diversément à vivifier l'Eglise, il faut remonter jusqu'à un don suprême et indivisible, qui implique la présence de tous les autres à titre de causes dispositives plus ou moins prochaines et en qui tous les autres donnent leur fruit. C'est ce don qui tiendra dans l'Eglise le rôle d'ultime détermination formelle inhérente: il sera l'âme créée et indivisible de l'Eglise, son premier principe inhérent de vie et d'unité. Ce don suprême, c'est la charité de la loi nouvelle, c'est-à-dire la charité modifiée et enrichie par son triple rapport au culte chrétien, à la perfection des sacrements chrétiens, à la prédication chrétienne; bref, *la charité en tant que cultuelle, sacramentelle, orientée*».

Cette définition n'a pas trouvé aussitôt l'adhésion qu'on aurait pu attendre: on s'est arrêté à des difficultés, comme celle du statut des pécheurs, qu'elle ne semble pas suffisamment prendre en compte [32], et, surtout, on est trop souvent resté à une considération phénoménale, sans aller jusqu'à une vision ontologique des choses. Cela ne troublait pas Charles Journet. Il nous a confié sa conviction que cette vue finirait un jour par s'imposer.

* * *

On établira donc quels sont les rapports du culte et de la charité. Le culte chrétien est l'axe de la vie chrétienne, il est au cœur de la charité du Christ et de son Eglise, il lui est subordonné et destiné à la servir [33]. Les caractères sacramentels de soi demandent l'infusion de la grâce. Ceux qui, comme les petits enfants baptisés, où le caractère n'a pas encore reçu la grâce qu'il appelle, ne sont membres de l'Eglise qu'en acte virtuel, d'une appartenance initiale. Dès maintenant, nous pouvons noter une implication importante de la définition de l'âme créée de l'Eglise comme charité: l'appartenance à l'Eglise est une notion analogique, elle connaît des réalisations diverses [34].

[32] Nous revenons plus loin sur ce point.

[33] Cf. *loc. cit.*, pp. 653–657.

[34] La section III du chap. VII traite longuement de la question des *membres du Christ et de l'Eglise*, cf. pp. 1056–1114. Ce n'est qu'un aspect que nous mentionnons ici.

De même on montrera quel est le rapport de la charité aux valeurs juridictionnelles. Un axiome, dont il serait combien nécessaire de se souvenir aujourd'hui, éclaire l'ensemble des problèmes qui s'y rattachent: *la charité chrétienne est comme telle «docile» à la voix du Christ* [35]. Par anticipation, en quelques pages, Charles Journet parle ici d'une appartenance initiale à l'Eglise catholique du groupe des Eglises orthodoxes [36]. A ce propos, il note:

> «C'est une grande richesse et une grande force de posséder le message royal et prophétique du Christ. Mais c'est aussi une grande tristesse, une grande blessure, un grand péril, de ne le posséder qu'imparfaitement et en désir *(voto)* – et comme à la faveur d'une ignorance non coupable –, quand cependant le temps est venu où il devrait être possédé parfaitement et en effet *(re).*»

* * *

La charité sacramentelle. L'Eucharistie.

En parlant de la charité *en tant que sacramentelle,* c'est sa vertu pleinement *christoconformante* que l'on souligne [37]. Charles Journet disait qu'on était loin d'avoir exploré toutes les richesses spirituelles contenues dans les sacrements. C'est la charité sacramentelle qui nous assimile, nous rend conformes au Christ, qui nous habilite

> «... à accomplir ensemble dans le corps mystique d'une manière vitale et comme en les réinventant au cours du temps, les activités d'amour qui ont conduit le Christ de la crèche à la croix, – le martyre d'Etienne, par exemple, n'est-il point la continuation du martyre du Christ, et la charité du disciple, n'est-ce point spontanément qu'elle retrouve alors les supplications de la charité du Maître? – à tel point qu'un même mouvement, un même rythme et une même ligne de vie se transmettent de la tête au corps, du Christ pèlerin à son Eglise voyagère.»

De la charité sacramentelle découle aussi la mystérieuse intercommunication des chrétiens, à laquelle «on peut donner le nom d'unité de connexion ou de communion, ou d'interdépendance; on l'appelle aussi communion des saints.»

[35] Cf. *loc. cit.*, p. 679–691.
[36] Le problème est longuement examiné dans la *section* II.
[37] Cf. *loc. cit.*, pp. 657–679.

Il est possible d'approfondir encore la réflexion en envisageant la division des grâces sacramentelles et en nous interrogeant sur l'effet propre de chacun des sacrements. C'est évidemment l'Eucharitie qui retient prioritairement la méditation du théologien. La piété de Charles Journet était profondément eucharistique: ceux qui l'ont vu célébrer la Messe étaient frappés par la manière dont il était comme happé et absorbé par le mystère. Sans cesse le théologien est revenu à ce grand mystère de l'amour divin, auquel il consacrera un ouvrage au titre significatif: *La Messe, présence du sacrifice de la Croix* [38]. A la fin de sa vie, il interviendra par des conférences et des articles pour rappeler la foi de l'Eglise en la présence réelle [39]. Son cœur était déchiré par certaines déviations doctrinales ou par certaines initiatives liturgiques intempestives inspirées par un œcuménisme pour le moins mal éclairé.

Les quelques pages très denses consacrées ici à l'Eucharistie sont comme condensées dans la formule:

> «Toute la grâce sanctifiante du monde est suspendue à la grâce de l'Eglise. Et toute la grâce de l'Eglise est suspendue à l'eucharistie.»

* * *

L'Eglise et les pécheurs

Un dernier développement montre comment s'accordent deux affirmations, inconciliables en apparence: «Il faut tenir que l'âme créée de l'Eglise est la charité. Et il faut tenir qu'il y a dans l'Eglise des pécheurs, privés de la charité.» [40] Les éléments de réponse sont fournis par ce qui précède. Concernant la plénitude de la charité christique et christoconformante, en vertu des trois privilèges que nous avons mentionnés. On dira donc que la charité du Christ est présente dans les pécheurs, «non seulement d'une manière impropre et éloignée par les valeurs qu'elle présuppose comme les caractères sacramentels, la foi et l'espérance théologales, la reconnaissance effective de la hiérarchie, mais même d'une manière propre, plus directe, quoique défaillante et non salutaire, par une certaine motion qu'elle continue d'exercer sur eux».

[38] Paris, 1957, Desclée de Brouwer éditeur.
[39] Certains de ces textes ont paru en brochures.
[40] Cf. *loc. cit.*, p. 692–703.

C'est aux impulsions de la charité collective de l'Eglise qu'ils obéissent quand ils portent leurs enfants au baptême et les encouragent à la communion fréquente, quand ils acceptent les nouvelles définitions dogmatiques que l'Esprit-Saint suggère à l'Eglise, quand ils participent par leurs aumônes à son expansion missionnaire, etc. Disons encore que «la charité collective de l'Eglise, qui réside dans les membres justes, exerce, par sa motion instrumentale et surélevante, une influence informatrice jusque dans ce pécheur». C'est dans cette perspective que l'on comprend pourquoi et comment l'Eglise, cela va de soi, s'inquiète du péché, mais aussi, alors qu'elle ne pèche pas, se repent et se convertit, en quel sens elle demande de ne pas pécher et d'être purifiée [41].

* * *

Conclusion

Charles Journet aimait à dire qu'en définitive tout le labeur du théologien devait conduire à pouvoir lire avec plus de profondeur telle ou telle page de l'Ecriture. J'ai essayé de mettre en évidence quelques-unes des principales vues de l'auteur de *L'Eglise du Verbe Incarné* touchant la sainteté de l'Eglise, dérivation de la sainteté du Christ. Je l'ai fait d'une manière inévitablement succincte, qui laissait en conséquence échapper la richesse scripturaire du texte.

Le thème de la sainteté de l'Eglise, qui est au cœur de l'ecclésiologie du cardinal Journet, est, je l'ai suggéré au début, d'une importance capitale aujourd'hui.

Par ailleurs, l'œuvre du Cardinal éclaire une question d'épistémologie soulevée par quelques théologiens contemporains, celle du rapport entre sainteté et théologie. Les réponses apportées à cette question ne sont pas toujours satisfaisantes, dans la mesure notamment où elles impliquent un fléchissement de la rigueur «scientifique» requise par la théologie. Or, nous nous trouvons ici devant une œuvre offrant l'exemple d'une réflexion répondant aux exigences de précision qui découlent de la nature du savoir théologique, mais toute pénétrée des lumières supérieures du don de sagesse.

C'est sans doute à ce même don de sagesse qu'il faut attribuer l'architecture de l'ouvrage conçue à partir des causes suprêmes: la

[41] Sur ce point, cf. *Théologie de l'Eglise, op. cit.*, pp. 239–242.

démarche tire origine de la Trinité pour descendre vers la sainte humanité du Christ, puis de là à son Corps qui est l'Eglise. Dans ce mouvement trouve place pour ainsi dire spontanément la très belle méditation sur la Vierge Marie [42], dans laquelle nous pouvons voir comme une préparation du chapitre VIII de *Lumen Gentium, La bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, dans le mystère du Christ et de l'Eglise.*

En définissant l'âme créée de l'Eglise par «la charité cultuelle, sacramentelle et orientée», le Cardinal Journet éclairait du même coup la nature de l'unité de l'Eglise saisie dans la riche complexité de l'intégralité de ses éléments. Il marquait, par voie de conséquence, la profondeur du drame que représente toute déchirure de cette unité. Du même coup, il marquait par avance que tout effort de reconstitution de l'unité qui ne part pas de la perception de la profondeur des déchirures, du malheur spirituel qu'elles représentent, est assimilable au travail de celui qui bâtit sa maison sur le sable. La leçon, ici encore, n'a rien perdu de son actualité.

P. Georges COTTIER, O.P.

[42] Cf. *L'Eglise du Verbe Incarné,* II, ch. III, *La Vierge est au cœur de l'Eglise, op. cit.,* pp. 382–453.

Le mystère de l'Eglise

En relisant le livre du Père Clérissac

A la mémoire du cardinal Charles Journet

Quand le Père Clérissac mourut subitement, dans la nuit du 15 au 16 novembre 1914, il laissait inachevé un manuscrit sur *Le mystère de l'Eglise.* Ce manuscrit fut, on le sait, publié quelques années plus tard, en 1918, par Jacques Maritain. *Le mystère de l'Eglise* est de ces œuvres dont l'inachèvement n'empêche pas le message de passer. Bien plus, ce petit livre devait concourir à éveiller des vocations de théologiens de l'Eglise. «Le Cardinal Journet m'a un jour confié – écrit le Père Cottier[1] – que c'est à sainte Catherine, ainsi qu'à Dante et au petit livre du Père Clérissac, *Le mystère de l'Eglise,* qu'il devait sa vocation de théologien de l'Eglise.» A l'aube d'un siècle où l'Eglise a scruté d'une manière sans précédent son propre mystère, il brille comme l'étoile du matin.

En relisant *Le mystère de l'Eglise* nous nous sommes demandé ce qui fait qu'à l'autre bout du siècle ce livre demeure un livre source[2]. Nous avons cherché le secret de sa vitalité inaltérée, ce qui donne à ces fragments de dispenser encore une pure lumière. Nous avons ajouté en annexe quelques documents qui contribuent à l'histoire de ce petit livre.

* * *

Lorsque le Père Clérissac parle «des joies que goûte l'âme quand elle entre dans le mystère de l'Eglise et perd pied dans ses profondeurs»[3], cela nous semble être une confidence.

Avant d'être un objet de connaissance théologique – Paul VI le rappellera avec bonheur[4] – le mystère de l'Eglise demande à être vécu. Par la foi et la charité, on vit *dans* l'Eglise et *de* l'Eglise, «univers et milieu vital de tout fidèle»[5].

[1] *Nova et Vetera,* 1975, p. 251.

[2] Il a été réédité en 1985, avec la préface de J. Maritain. Editions Dismas (Dion-Valmont, Belgique).

[3] *Le mystère de l'Eglise,* 3e édition, Ed. de la Vie Spirituelle, 1925, p. 114. Nous donnerons désormais les références d'après cette édition.

[4] Encyclique *Ecclesiam suam,* nº 39, 1964.

[5] *Le mystère de l'Eglise,* p. 3.

Cette connaissance expérimentale – ce que l'on appelle le sens de l'Eglise – permet de saisir avec justesse et une sûreté en quelque sorte instinctive la nature intime de l'Eglise qui est mystère, de la contempler, de la goûter, d'y *entrer* et d'y *perdre pied.* C'est la connaissance de l'amour. Elle n'est pas d'abord le fait des théologiens mais des petits dont parle l'Evangile. Les théologiens ne sauraient s'en passer. «C'est presque uniquement de cette façon que sainte Catherine de Sienne connaissait l'Eglise, écrit Charles Journet, et ce qu'elle en a dit est plus apte à enflammer les cœurs que les écrits des théologiens.»[6]

La confidence du Père Clérissac se poursuit. Elle prend l'accent de tous les grands amis de Dieu. Ses mots sont devenus du feu. Lorsque l'âme perd pied dans les profondeurs du mystère de l'Eglise, dit-il,

> «c'est alors qu'elle s'oublie et se renonce, mais pour se transformer et déployer jusqu'à l'infini son être nouveau. Et dans son transport, elle s'écrie et elle chante: ‹C'est de l'Eglise que je tiens la conscience incroyable des richesses dont je suis comblée. Désormais, il m'est comme impossible de me trouver un moi personnel: il me semble que je suis de tous les temps; j'ai une racine réelle dans l'Ancien Testament; j'appartiens à toute l'Eglise, et tout le monde est à moi. Je crois tout et j'attends tout de Dieu: il me manque la vision, mais je tiens tout dans ma chère foi... Ces réalités seront vivantes en moi, en proportion de ce que je ne serai rien, et la joie de mes richesses devient un aiguillon austère. Il faut que je marche en avant et en haut, pas sur terre; il faut non pas que je méprise ou que j'oublie, mais que j'ignore; il faut que je ne m'arrête ni au mal, ni au bien qui est en moi, mais que je fasse de la pureté et de la lumière avec toutes mes laideurs, en les donnant en proie à cette flamme qui consume tout péché, à cet adorable Vautour qui une fois pour toutes a englouti la mort... *Exi a me quia homo peccator sum Domine,* cette parole veut dire désormais pour moi: Eloignez-vous, Seigneur, pour que je puisse prendre mon élan et vous saisir plus à fond...›
>
> »Gémissement ineffable que l'âme redit, car c'est dans le cœur de l'Eglise que l'Esprit-Saint, principe de cohésion et d'amour entre le Christ et son Epouse, l'exhale d'abord et le fait entendre à l'âme: *Et Spiritus et Sponsa dicunt: Veni*» (pp. 114–115).

* * *

La grâce du Père Clérissac, c'est que sa connaissance amoureuse de l'Eglise ait fructifié en théologie de l'Eglise, et que sa théologie de

[6] *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. I³, 1962, p. XVIII.

l'Eglise ait été constamment vivifiée, nourrie, guidée, illuminée par son intuition et sa passion du mystère de l'Eglise.

Le premier effet de cette connaissance amoureuse, par connaturalité, de l'Eglise, le plus fondamental au plan de l'intelligence de la foi et de l'élaboration théologique, est d'avoir d'emblée axé le regard sur l'Eglise comme mystère de foi surnaturelle. Qu'est-ce qui fait que ce livre demeure un livre source? Nous pouvons apporter cette première réponse: le Père Clérissac est allé droit au cœur de la réalité. Par sa substance son livre se tient au-dessus du temps.

Il n'est pas dans notre propos de retracer, même dans ses grandes phases, l'histoire de la théologie de l'Eglise depuis le XIX^{e} siècle, ni par conséquent d'y situer avec précision l'œuvre du Père Clérissac. Il faut cependant souligner ce que la perspective de ce dernier a d'original et de nouveau, de rénovateur plutôt (à vrai dire ce qu'elle a de plus authentiquement enraciné dans la plus ancienne tradition) dans le contexte ecclésiologique de son époque, dominé par une conception principalement juridique de l'Eglise qui ne saisit pas l'originalité foncière de celle-ci par rapport aux autres sociétés, et marqué par des orientations essentiellement apologétiques. «Beaucoup, écrit le Père Clérissac, quand ils pensent à l'Eglise, n'ont que la vision d'une institution divine à défendre, ou bien d'une restauration sociale à effectuer à l'aide de l'Evangile» (p. 7). Et plus loin: «L'apologétique est une sortie heureuse en temps de siège. Elle dégage, éclaire, couvre les approches de la Cité, mais elle n'y fait point entrer» (p. 7). D'un coup d'aile, le Père Clérissac s'est élevé au-dessus de ces perspectives. *Entrer* dans la Cité, *entrer* dans le mystère: voilà décidément ce qui l'attire. C'est pourquoi du premier coup il s'établit, et sa théologie avec lui, sous le ciel des principes. Il sait que l'Eglise ne se mesure qu'avec un roseau d'or. «Allons donc à l'Eglise par des raisons éternelles et divines. Connaissons et aimons l'Eglise dans l'idée même en laquelle Dieu l'a voulue, Dieu la connaît, Dieu l'aime. (...) Et malgré que nous en puissions goûter la beauté et la richesse, nous ne la pénétrerons pas en son fond; car elle renferme un mystère» (pp. 8–9).

* * *

On pourrait s'attacher à suivre dans la progression du traité le déploiement du mystère à partir de son principe. Nous voudrions plutôt nous arrêter ici sur l'expérience confiée par le Père Clérissac, et essayer d'en faire ressortir l'essence, d'en pénétrer un peu la profondeur.

C'est de toute évidence, avec les accents de l'exultation, une expérience de plénitude, de totalité, d'universalité, par l'union, portée à un rare degré d'intensité, de l'âme avec l'Eglise. «Je vis, non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi.» En transposant les mots de saint Paul, on toucherait le fond de l'expérience du Père Clérissac: «Ce n'est plus moi qui vis, c'est l'Eglise qui vit en moi.» Dès que l'on a perçu cela, on en entend vibrer l'écho tout au long du livre. Ainsi lorsque, en raccourci, le Père Clérissac écrit: «Chacun de nous est l'Eglise» (p. 108).

Pouvons-nous préciser davantage? Combien chargée de sens apparaît dès lors l'évocation faite par le Père Clérissac du bouleversement d'Augustin reconnaissant tout à coup, en écoutant Ambroise, la «grande personnalité de l'Eglise» (p. 54). «Confundebar et convertebar et gaudebam...» «J'étais confondu, bouleversé, rempli de joie...» N'est-ce pas alors sa propre découverte, sa propre joie – de celles «que goûte l'âme quand elle entre dans le mystère de l'Eglise et perd pied dans ses profondeurs» – qu'il retrouve et célèbre dans cet écho fraternel? La rencontre de cette personnalité qui transcende celle de ses membres et parle par la bouche de son ministre.

«Entrer dans le mystère de l'Eglise et perdre pied dans ses profondeurs», déjà nous comprenons que ce sera l'union spirituelle et la fusion de la personnalité d'un homme avec *la grande personnalité de l'Eglise.*

* * *

Comment définir celle-ci? Les théologiens n'ont pas fini d'en scruter la richesse ni d'en affiner l'explicitation doctrinale. Le Père Clérissac, en lui consacrant un chapitre, peut-être le plus audacieux, le plus fécond en intuitions sur le mystère de l'Eglise et en approfondissements théologiques, leur a ouvert la voie. Nous allons nous y référer. Mais il ne faut pas oublier que la personnalité de l'Eglise est d'abord une réalité, présente dans la Révélation, toujours vivante dans la foi de l'Eglise elle-même[7] et au cœur de l'expérience des saints.

[7] *«Et Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam.* Cette quatrième section du Symbole de Nicée, en proclamant les attributs ou notes de l'Eglise, lui prête du même coup une personnalité, et, pour ainsi dire, la dresse en pied devant nous. Venant après les trois premières sections, qui traitent des Personnes de la divine Trinité, cette partie du Symbole signale d'une façon pressante à notre foi la personnalité de l'Eglise» (p. 45).

La personnalité de l'Eglise est une des expressions les plus denses de son mystère. La profondeur divine et humaine de son être s'y abrite; toutes ses richesses, toutes ses manifestations irradiantes s'y rassemblent comme en un foyer. Dire que l'Eglise est une personne, c'est reconnaître qu'elle forme un tout qui a, dans la dépendance d'être et d'amour au Christ, son unité, sa cohésion, son identité, sa respiration propres, et cette perfection spirituelle qui fait d'elle un principe de vie intelligente et de libre activité. C'est l'Epouse faisant face à l'Epoux.

Certes, l'union des éléments qui la composent ne peut former, métaphysiquement parlant, qu'un tout accidentel, et non pas substantiel comme dans une personne individuelle. «Cependant, écrit le Père Clérissac, le lien qui les unit étant une Personne divine [l'Esprit- Saint], confère à leur assemblage une unité, une stabilité, une autonomie supérieurement rationnelle et intelligente, qui mérite supérieurement, sous un certain rapport, le nom de personnalité. Ou plutôt il faut dire que cette personnalité est absolument nouvelle, et que seule l'Eglise en réalise le type» (pp. 48–49). L'unité personnelle de l'Eglise est collective, accidentelle, mais elle est surnaturelle, et de ce fait elle est plus parfaite, plus haute, plus consistante que l'unité substantielle naturelle. Elle a pour racine ultime, dans l'ordre de l'efficience, la Trinité elle-même – et par appropriation la Personne de l'Esprit-Saint[8]. Affirmer cela, c'est mettre en évidence que la personnalité de l'Eglise est bien autre chose que la personnalité morale ordinaire d'une communauté humaine, qu'elle «dépasse en précision et en fermeté comme en étendue et en richesse le concept de personnalité morale» (p. 48).

Mais le Père Clérissac va plus loin. En discernant dans l'Eglise les éléments psychologiques de la personnalité (mémoire, conscience), en lui reconnaissant une voix (qui est «ce par quoi se manifeste excellemment et s'affirme la personne humaine» et «qui exprime par la parole, mieux que tout autre organe, les pensées et les libres décisions de l'être rationnel» – p. 58), il amène implicitement à découvrir son être profond dont la personnalité psychologique est le signe et l'expression; il achemine vers cette identité stable, sujet de son existence et principe de sa pensée, de son agir, de son amour –

[8] «De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata», saint Cyprien; cf. Vatican II, *Lumen Gentium*, N° 4. – «Credo in Spiritum Sanctum unientem Ecclesiam.»

autrement dit vers une personnalité au sens propre, créée et immanente, quoique unique en son genre, étant celle d'une multitude unie par l'Esprit-Saint dans la grâce du Christ et la charité[9].

* * *

[9] L'Eglise n'est pas seulement la multitude des baptisés. Elle est encore autre chose. Ce «autre chose», cette réalité irréductible à la somme matériellement considérée des êtres humains qui sont les membres de l'Eglise, saint Irénée déjà le voyait et le faisait voir comme ayant les traits d'une personne. «L'Eglise, bien que disséminée dans le monde entier, garde le dépôt [de la prédication apostolique et de la foi qu'elle a reçu] avec un soin fidèle, comme si réellement elle avait son habitation *dans une seule maison;* et à ces choses elle croit de même, je veux dire *comme n'ayant qu'une seule âme et un seul cœur;* et c'est *avec la même unité* qu'elle les prêche et les enseigne et les transmet aux générations, *comme ne possédant qu'une seule bouche.*»

Le Père Clérissac cite ce grand texte où est donnée *la convenance* du terme de «personnalité» attribué à l'Eglise. Cette convenance se prend de la mission que l'Eglise a de transmettre le message révélé et de continuer l'œuvre du Christ, mission qui implique par sa nature d'être accomplie par une personne. Le Père Clérissac, en explicitant les qualités personnelles ainsi requises (unité, fidélité, discernement, intelligence) a dégagé les éléments psychologiques de la personnalité qu'elles mettent en œuvre. Il a apporté la *preuve psychologique* de la personnalité de l'Eglise (cf. pp. 57–58).

J. Maritain *(Le Paysan de la Garonne,* p. 261 n. 3 et *De l'Eglise du Christ)* a poussé jusqu'au bout l'intuition du Père Clérissac (et de saint Irénée) en donnant *l'explication métaphysique* de la personne de l'Eglise. La personnalité psychologique suppose en effet une racine métaphysique – un principe et un fondement, dans l'ordre de l'être, à l'unité perçue d'abord dans l'ordre de l'agir. L'Eglise est une personne subsistante, non certes indépendamment des personnes qui la composent et sans qui elle ne serait pas, mais d'une manière qui les transcende, et en raison d'une unité d'être et de vie qui lui est propre, qui informe le tout, la multiplicité complète et achevée, et qui est analogue à l'unité substantielle de la personne individuelle. N'est-ce pas ce que déjà saint Cyrille d'Alexandrie avait formulé: «Bien que nous soyons une multitude d'individus, et que le Christ fasse demeurer en chacun de nous l'Esprit de son Père qui est le sien, il n'y a cependant qu'un seul Esprit indivisible, qui rassemble en lui-même les esprits distincts les uns des autres du fait de leur existence individuelle, et qui les fait apparaître pour ainsi dire *comme ayant tous une seule existence en lui*» *(Com. sur l'Ev. de saint Jean, XI, 11).*

Le cardinal Journet a intégré dans sa propre synthèse les vues de J. Maritain achevant celles du Père Clérissac: «C'est le beau mystère de l'Eglise qui se précise ainsi sous le regard de la foi théologale» *(De la personnalité de l'Eglise, Revue Thomiste,* 1969, p. 197). «La personnalité créée immanente à l'Eglise résulte de l'influx de l'Esprit-Saint; (...) elle est au principe de sa vie, de sa mémoire, de son expérience, de son amour» *(ibid.,* p. 195). «Le nom d'Epouse qui lui convient (à l'Eglise) est bien autre chose qu'une métaphore. La réalité qu'il désigne est un mystère de foi, celui d'une personne surnaturelle multitudinaire, ontologiquement subsistante, qui transcende la personnalité de chacun de ses membres... Elle porte en elle l'image même de l'Epoux, elle est constituée par cette image même qui s'imprime en elle, elle est ainsi la plénitude, le plérôme du Christ» *(Nova et Vetera,* 1971, p. 15).

La mémoire recueille les données dont la personne va se servir pour prendre conscience de soi et entretenir cette conscience qu'elle a de son identité, qui se conserve et se construit à travers la succession du temps. Eh bien, l'Eglise a une longue mémoire, par laquelle, dit le Père Clérissac, elle garde «la fidélité à ses souvenirs, et quels souvenirs! – aussi anciens que le monde, et tenus pour des révélations et des confidences de Dieu» (p. 50). Elle a des souvenirs, et les souvenirs sont, à proprement parler, de la personne. En eux, celle-ci se perçoit dans sa totalité successive comme un sujet un, subsistant à travers le temps. Dans ses souvenirs, l'Eglise se comprend comme coextensive à l'histoire du salut, comme recouvrant tout le temps qui va de la promesse d'un Rédempteur jusqu'à sa venue et au-delà pour s'achever dans l'au-delà du temps, une à travers les divers régimes historiques qu'elle parcourt. «L'Eglise, continue le Père Clérissac, refuse de dater ses mémoires et son autobiographie de moins loin que de l'origine du monde.» Au seuil même de son livre, il évoquait déjà la vision qu'avait eue de l'Eglise le Pasteur d'Hermas au II^{e} siècle, sous les traits d'une femme âgée, expliquant: «Elle a été fondée avant toute chose, et c'est pour elle que le monde a été créé.»

* * *

Les souvenirs de l'Eglise sont «des révélations et des confidences de Dieu». On ne saurait mieux mettre en relief que l'Eglise est une personne. Elle est la confidente de Dieu. Bien plus, c'est de ces confidences qu'elle vit et tient son être le plus intime, sa beauté et sa grâce d'Epouse. Ce sont elles qui ont façonné progressivement mais dès l'origine et pour toujours son visage intérieur. Que l'on relise les notes du premier chapitre («L'Eglise dans la pensée de Dieu») où le Père Clérissac contemple comment «l'Eglise de l'Ancien Testament est traitée par (Dieu) en épouse» (pp. 20–21).

Plus tard, les confidences de Dieu ont atteint leur plénitude dans les partages de l'amour où l'Epoux communique à l'Epouse tout ce qui est sien pouvant être partagé par la créature. En quelques lignes – une sorte de chant royal –, c'est tout le mystère de l'Eglise, de son être, de son histoire que le Père Clérissac saisit jaillissant de sa source pascale et scellé dans l'effusion de l'Esprit-Saint:

«C'est ainsi qu'embrassant toute son Eglise, l'Eglise universelle de tous les temps, le Seigneur Jésus lui assurait ce merveilleux partage de l'Unité divine et de sa propre gloire divine: *claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum sicut et nos*; le partage de sa

sainteté, de sa mission, le crédit illimité sur ses mérites et le partage de la toute-puissance de sa prière; le partage de sa paix et de sa béatitude; le partage aussi de son empire visible et temporel sur toute chair, *potestatem omnis carnis,* en vue de la fin suprême de la Vie éternelle; enfin, pour que rien n'y manque, le partage de la haine du monde et le partage de la Croix, *propterea odit vos mundus.*

«Ce sont les joyaux de l'Epouse. C'est le contrat d'alliance, daté de l'heure de la Cène et scellé de l'Eucharistie, qui fixe la dot royale de l'Eglise, en attendant les noces sanglantes sur la Croix et les noces embrasées de la Pentecôte» (pp. 40–41).

* * *

«Désormais, il m'est comme impossible de me trouver un moi personnel.» Les développements du Père Clérissac sur la personnalité de l'Eglise ouvrent l'accès à une compréhension plus profonde de son expérience d'union à l'Eglise. Ils en procèdent, et en retour ils la mettent sous le regard de la théologie. En effet, l'union à l'Eglise, telle que le Père Clérissac en a fait la relation, ne prend toute sa mesure, toute sa signification, que si elle est perçue comme une union à la personne de l'Eglise. L'âme, dit le Père Clérissac, qui entre dans le mystère de l'Eglise et perd pied dans ses profondeurs «s'oublie et se renonce, mais pour se transformer et déployer jusqu'à l'infini son être nouveau». A celui qui se fond en elle, l'Eglise confère *un être nouveau* dont la racine est le baptême, une personnalité nouvelle qui porte les marques de la sienne propre. Le je individuel, en se perdant dans la grande personnalité de l'Eglise, se dilate, s'élargit à ses dimensions à elle, il lui est configuré, il participe à ses richesses. «Il me semble que je suis de tous les temps; j'ai une racine réelle dans l'Ancien Testament.» Ces mots étonnants prennent leur véritable sens quand on les comprend à la lumière de ce qui a été dit de la personne de l'Eglise, prise dans son unité et son universalité, qui date son autobiographie de l'origine du monde et marche à travers les siècles depuis le soir de la chute.

* * *

Mais l'Eglise dont l'unité personnelle recouvre ainsi tous les temps, c'est l'Epouse. Et c'est le mystère de l'Epouse, ce sont les traits de l'Epouse qui vont s'emparer toujours plus profondément de la personnalité nouvelle de celui qui laisse la vie de l'Eglise l'envahir et son moi personnel s'absorber dans la personnalité de l'Eglise. Sans exclusion des autres aspects de l'Eglise, on remarque que c'est

principalement celui d'Epouse qui est au centre de la théologie du Père Clérissac (la doctrine sur la personnalité de l'Eglise le prend dans tout son réalisme, et inversement c'est lui qui fait pénétrer au cœur de cette personnalité), et il en est ainsi parce que cet aspect est d'abord le fond de son expérience spirituelle du mystère de l'Eglise. Les derniers mots de sa confidence nous en ont livré le secret:

> ‹ Eloignez-vous, Seigneur, pour que je puisse prendre mon élan et vous saisir plus à fond... ›
> »Gémissement ineffable que l'âme redit, car c'est dans le cœur de l'Eglise que l'Esprit-Saint, principe de cohésion et d'amour entre le Christ et son Epouse, l'exhale d'abord et le fait entendre à l'âme: *Et Spiritus et Sponsa dicunt: Veni.*»

Quand l'union intime de l'âme avec la personne de l'Eglise est parvenue à un tel degré d'intensité et d'incandescence, l'âme entre dans l'irrésistible élan d'amour qui emporte l'Epouse vers l'Epoux. Elle découvre, reflétée et vécue au-dedans d'elle-même, la relation personnelle et transformante d'amour que la personne créée de l'Eglise a avec la Personne divine du Verbe incarné. Elle perçoit ainsi, par la connaturalité divinatrice de l'amour, la réalité singulière du sujet personnel qu'est l'Eglise, ce qui lui donne un visage et une voix et un chant, son être et sa subjectivité d'Epouse. Elle a perdu pied dans l'insondable profondeur, dans l'incomparable splendeur du mystère de l'Eglise.

Lorsque, dans des notes pour un chapitre qu'il n'a pu rédiger sur les Fêtes du mystère de l'Eglise, le Père Clérissac cherche à expliquer «notre union aux saints de l'Ancien Testament», il rencontre un texte de saint Thomas qui en donne la raison théologique: «C'est le même mouvement qui nous porte vers l'image en tant qu'image et vers la réalité dont elle est l'image... C'est ainsi que les anciens Pères, en observant les sacrements de la loi ancienne, étaient portés vers le Christ par la même foi et le même amour par quoi nous aussi sommes portés vers lui» (p. 174). Cette relation d'amour au Christ qui caractérise l'Eglise Epouse de la manière la plus radicale, ce mouvement impétueux qui l'élance vers son Epoux, le Père Clérissac s'émerveille de les retrouver chez les saints de l'Ancien Testament, réalisés en eux dans les préfigurations et les ombres de la Loi ancienne. «Abraham exsultavit... Abraham a exulté de joie de ce qu'il devait voir mon jour.» Ils sont emportés vers le Christ par la même foi et le même amour. Quoique sous un régime historique différent, c'est le même visage de l'Epouse tourné vers le Christ qu'il reconnaît imprimé dans leur cœur. «Il me semble que je suis de tous les temps; j'ai une racine réelle dans l'Ancien Testament; j'appar-

tiens à toute l'Eglise...» Cette expérience reçoit la plénitude de son expression et son explication la plus profonde dans la participation au mystère de l'Epouse, dans la fusion à la personne de l'Eglise Epouse.

La référence au *Cantique des Cantiques* réunit comme en un seul rayon plus éclatant tous ces traits de lumière. Au premier chapitre, le Père Clérissac écrivait: «Avec raison, la Paraphrase du Targum voit toute la race élue, toute l'Eglise dans l'Epouse du Cantique» (p. 21). Au sens originel, le *Cantique* est le chant d'amour entre Yahvé et le peuple d'Israël. En un autre sens – prophétique – c'est l'amour du Christ et de l'Eglise qu'il chante. Et de ce fait, il introduit aux profondeurs sacrées de la personne de l'Eglise, au mystère de sa subjectivité d'Epouse. Il «révèle – dira Jacques Maritain – que ce à quoi tout est voué dans la subjectivité de la personne de l'Eglise – cette relation entre elle et le Verbe Incarné – est un ouragan d'amour qui, à travers des aventures d'angoisse et de délices trop hautes et trop belles pour notre faible entendement, emporte l'Amante terrestre et l'Amant divin vers les sommets radieux des collines éternelles»[10]. C'est pourquoi, immédiatement après avoir fait mention du *Cantique,* le Père Clérissac en capte la résonance à la fin de l'*Apocalypse* – dans la suprême tension de l'Epouse vers la consommation de l'amour: «Et Spiritus et Sponsa dicunt: Veni, Veni, Domine Jesu» (p. 21). Il suffit de rapprocher ce passage des dernières lignes de la confidence du Père Clérissac – «gémissement ineffable que l'âme redit, car c'est dans le cœur de l'Eglise que l'Esprit-Saint l'exhale d'abord et le fait entendre à l'âme: Et Spiritus et Sponsa dicunt: Veni» – pour être convaincu que nous sommes là au cœur de son expérience qui, à la mesure de son absorption dans la personnalité de l'Eglise, est une plongée dans l'expérience mystique de l'Eglise-Epouse.

* * *

Le Père Clérissac a appelé l'Eglise: «une prodigieuse contemplative» (p. 92). C'était une vérité qui lui tenait à cœur et il aimait y revenir. Elle est l'expression la plus haute de la personnalité de l'Eglise, parce que la contemplation est le sommet de la vie personnelle, la suprême actuation des facultés de connaissance et d'amour. La contemplation de l'Eglise est le sommet de sa vie d'Epouse, elle

[10] *Approches sans entraves,* Fayard, 1973, pp. 541–542.

la fixe en son objet, l'unit à lui, la transforme en lui. Son don de contemplation, dit le Père Clérissac, présente une analogie évidente avec les dons du Saint-Esprit – en premier lieu les dons d'intelligence et de sagesse qui sont les dons de la vie contemplative – tels qu'on les rencontre dans les personnes individuelles. Mais il ajoute: «analogie non pas seulement d'équivalence, mais d'excellence» (p. 102). L'Eglise est la contemplative par excellence.

Elle l'est d'abord quand elle pénètre les vérités révélées, le mystère de Dieu et de sa providence. Cela que le Père Clérissac nomme «grands mystères», «faits divins», «confidences de Dieu», l'Eglise ne cesse de le contempler comme son bien le plus précieux, comme sa divine raison d'être, dans «le diamant du dogme». Dans cette contemplation, on reconnaît – surélevée par «l'analogie d'excellence» – l'intuitivité conférée par le don d'intelligence, et cette pureté qui l'accompagne et baigne l'âme dans la lumière.

Lorsque, assistée infailliblement par l'Esprit-Saint, elle «juge clairement et fermement des vérités les plus mystérieuses, de celles dont Dieu seul détient le secret», ces jugements eux-mêmes «impliquent une intelligence profonde, un discernement illimité» (p. 92). La fonction magistérielle de l'Eglise a sa source dans ces régions les plus hautes de sa personnalité et de sa vie; elle déborde de sa contemplation. Il n'est pas jusqu'aux énoncés et aux définitions du dogme qui n'en conservent le reflet, la limpidité. C'était pour le Père Clérissac un sujet d'inépuisable émerveillement.

«L'Eglise est essentiellement contemplative» (p. 102). Cela est vrai encore et surtout d'une autre manière, plus profonde mais inséparable de la première. «Les grands mystères ne sont pas seulement pour elle les sommets qui ferment son horizon et dont les lignes, dorées de lumière éternelle, sont toujours devant ses yeux; ils sont les éléments et les aliments de sa vie» (p. 102).

La vie intérieure de l'Eglise est la vie du Christ en elle. C'est dans le mystère de la liturgie que s'opère cet «admirable échange». C'est pourquoi la liturgie est première dans la vie d'Epouse et de contemplative qu'est l'Eglise. «Les états du Christ sont signifiés et reproduits dans les Sacrements et la Liturgie», écrit le Père Clérissac (p. 83). Et dès les premières pages de son livre – comme un porche au mystère de l'Eglise – il exposait théologiquement comment *les grands mystères sont les éléments et les aliments de la vie de l'Eglise.* Les mystères de la Foi, disait-il, sont «des faits divins». Comme tels ils peuvent être considérés «dans leur réalité concrète et originelle» (par exemple la naissance de Jésus à Bethléem à un moment donné de l'histoire, quand est venue la plénitude des temps) ou encore «dans leur vertu toujours opérante». «Comme faits divins, les mys-

tères ont une valeur d'*exemplaires;* comme faits opérants, ils ont une *efficacité* infinie; c'est en ce double aspect que la Liturgie déroule la série des mystères: elle en reconstitue ou en évoque la réalité originelle, elle en applique et en actualise la vertu inépuisable» (p. 10). C'est tout l'ordre de la sacramentalité qui se déploie selon ses modes analogiques de réalisation et d'efficacité: les sacrements remémorent la Passion rédemptrice qui a eu lieu en un point de l'espace et du temps, et par une efficacité *divine* dont ils sont les instruments ils en portent à travers l'espace et le temps la vertu salvatrice, causant la grâce qui modèle l'Eglise à la ressemblance du Christ[11]. Sur leur fondement et dans leur rayonnement, la liturgie est la prière de l'Epouse. Dans son amour d'Epouse, l'Eglise y redit les confidences de Dieu; elle les inscrit à l'intérieur d'elle-même. Elle reçoit et reproduit en elle les mystères autant qu'elle entre en eux. La liturgie, écrit Charles Journet dans une page toute référée à la pensée et à l'esprit du Père Clérissac, «ravive merveilleusement les grâces sacramentelles déposées dans le cœur des fidèles. Elle n'est pas la nue commémoration, la simple représentation figurative, le pur signe des faits de la vie du Sauveur et de la Vierge. Elle est la continuation vivante de ces événements. Chaque année, à Noël, le Christ recommence en vérité à naître, non pas sans doute dans son corps réel individuel, mais dans son corps mystique, dans ses membres qui sont les fidèles. Chaque année, au jour des Rameaux, il s'avance avec son corps mystique vers Jérusalem...»[12] Voilà l'efficacité propre de la liturgie, qui n'est pas celle des sacrements, mais du «plus grand des sacramentaux» (p. 72). En elle, l'Eglise apparaît revêtue du Christ. Elle reçoit son visage d'Epouse. Les grands mystères deviennent les éléments et les aliments de sa vie. Le dogme se fait chant[13]. La connaissance est portée sur les ailes de l'amour, elle

[11] «Sacramentum est et signum rememorativum ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est praenuntiativum futurae gloriae» Saint Thomas, *Somme de théologie,* IIIa P., q. 60, a. 3.

[12] *Nova et Vetera,* 1985, p. 209.

[13] «C'est bien le premier objet, le premier but de la louange divine que de refléter les pensées divines, et autant que possible à la manière dont elles sont en Dieu lui-même, c'est-à-dire à l'état d'exaltation et de lyrisme, d'enthousiasme et de bonheur. Car lorsque Dieu se découvre et se contemple dans son Verbe qui est sa propre beauté, *Dieu se chante!* Cet acte de la génération, de la fécondité divine, est tout ce que l'on peut imaginer de plus beau comme modèle type et source de la louange liturgique», H. Clérissac, *La lumière de l'Agneau,* Ed. de l'Abeille, 1943, p. 49.

devient *Sagesse.* «C'est un don tout divin de contemplation et de sagesse que l'Eglise exerce dans sa vie hiératique; et, à son tour, la vie hiératique soutient et alimente ce don» (p. 80). Le Père Clérissac aimait à retrouver ces sommets de la vie de l'Eglise chez saint Benoît, lorsque celui-ci enseigne à ses disciples l'art de la louange avec les paroles mêmes du Psalmiste: *Psallite sapienter*[14].

On le voit, dans sa vie de contemplative, l'Eglise ne sépare pas le dogme de la liturgie, les deux sont vitalement liés. Pour le Père Clérissac c'est là un point central, le cœur même de la vie de l'Eglise, là qu'elle puise et accomplit sa vie d'Epouse. Ces vues scandent tout son livre. Elles vont nous conduire à l'intime de son âme.

Dans sa préface, Jacques Maritain écrit du Père Clérissac: «L'échelle dont il se servait pour les ascensions de son âme avait pour ses deux montants la *doctrine* et la *liturgie*» (p. XVII). Sa propre vie intérieure recevait sa forme de celle de l'Eglise. Elle devenait celle de l'Eglise. Essayons de dire comment.

En cherchant à pénétrer la confidence du Père Clérissac («Désormais il m'est comme impossible de me trouver un moi personnel... J'appartiens à toute l'Eglise...»), nous avons vu se dégager et se préciser la personnalité de l'Eglise – personnalité au sens propre, mais perçue dans son caractère analogique que le Père Clérissac a énoncé d'une manière définitive, donnant pour ce mystère une clef théologique: «Il faut dire que cette personnalité est absolument nouvelle, et que seule l'Eglise en réalise le type» (p. 49). Nous avons vu encore que cette personne est une contemplative, que sa vie de contemplative se caractérise et s'éclaire par analogie avec la contemplation des personnes individuelles, mais d'une analogie d'excellence, qui fait de l'Eglise la contemplative par excellence et une maîtresse de contemplation.

En tout cela, et à travers ces diverses analogies, l'Eglise en tant qu'elle est supérieurement, excellemment et éminemment une personne apparaît aussi comme exemplaire, comme type, pour l'âme de chacun des fidèles. Au début de son livre, après avoir défini le double aspect (exemplarité, efficacité) des mystères divins, le Père Clérissac l'affirme: «Il ne faut chercher rien de moins dans le mystère de l'Eglise: c'est un mystère exemplaire et type; et c'est un mystère opérant» (p. 10). Il donne ainsi une traduction théologique de son expérience où le moi personnel, en se perdant dans les pro-

[14] Ps. 46 (Vulgate) – Règle de saint Benoît, chap. XIX. Cf. H. Clérissac, *La lumière de l'Agneau,* p. 19.

fondeurs de la grande personnalité de l'Eglise, est, comme nous l'a fait entrevoir la préface de Maritain, informé par elle.

Cette exemplarité, nous la retrouvons exprimée à propos de la liturgie: «Avant d'être imités par les âmes individuelles, les états du Christ sont signifiés et reproduits dans les Sacrements et la Liturgie. Les grâces d'oraison et les états mystiques ont leur type et leur source dans la vie hiératique de l'Eglise, sont une réfraction dans les Membres, de l'Image du Christ qui est parfaite dans le Corps» (p. 83). L'Eglise qui est Epouse, et dont la personne surnaturelle transcendant celle de la multitude de ses membres porte la marque du Christ son Epoux, – l'Eglise dont l'unité mystérieuse, supposée par sa personnalité, est constituée par cette Image vivante de l'Epoux imprimée en elle, il faut dire que c'est dans la liturgie que le Père Clérissac l'a vue se manifester.

Or la liturgie étant la vie intérieure de l'Eglise, l'*acte* où l'Eglise se révèle et s'exprime en son être intime, la réfraction des profondeurs de sa personnalité dans celle de ses membres s'opère par la participation de ceux-ci à cet acte vital et foncier. Le Père Clérissac parlait du «pouvoir plastique» de la prière liturgique[15]. Et Jacques Maritain encore nous met sur la voie pour découvrir cette dimension de l'expérience du Père Clérissac: «Il disait l'office très simplement, sans aucune tension, mais lentement, en se nourrissant de chaque parole. ‹*O Altitudo! O Bonitas!* L'Eglise n'en finit pas, écrit-il, de passer de l'une à l'autre›, et lui-même il faisait comme l'Eglise» (p. XIV). *Il faisait comme l'Eglise.* C'est à ce plan de l'acte de la célébration qu'il faut se situer d'abord pour éclairer son expérience: elle est une perception très concrète, en acte vécu, de l'Eglise en ce qu'elle a de plus profond. Bien plus, elle est une union vitale à l'Eglise, dans et par l'acte même qui est – ainsi que le dira le IIe Concile du Vatican auquel le Père Clérissac, par son intuition et son expérience, se trouve à l'avance instinctivement accordé – «sommet» et «source» de sa vie[16].

«Il me semble que je suis de tous les temps; j'ai une racine réelle dans l'Ancien Testament...» L'élargissement du moi personnel aux dimensions de la personne de l'Eglise, c'est encore dans le mystère de la liturgie, où l'Eglise elle-même exerce sa mémoire séculaire et se

[15] «Pour que la liturgie exerce sur nous son pouvoir plastique, pour qu'elle ordonne notre vie et notre personnalité, il faut vivre d'elle et vivre en elle.» *L'esprit de saint Dominique,* Ed. de la Vie spirituelle, 1924, p. 90.

[16] Constitution *Sacrosanctum Concilium,* No 10.

perçoit dans son unité consciente, qu'il se nourrit et se réalise. Les notes du chapitre projeté sur les Fêtes du mystère de l'Eglise, dans lequel nous avons déjà cherché de la lumière, sont précieuses ici encore dans leur laconisme même – à travers ces notes simplement jetées sur le papier on croit saisir l'intuition du Père Clérissac dans son jaillissement: «De notre union aux Saints de l'Ancien Testament. – Canon de la messe» (p. 173)[17].

* * *

C'est donc en se livrant sans réserve à la prière liturgique – comme il disait volontiers – que le Père Clérissac s'est fondu dans la grande personnalité de l'Eglise, qu'il est entré dans sa contemplation d'Epouse, qu'il est devenu comme elle et en elle universel et unanime.

Il ne faudrait cependant pas se méprendre sur le sens et la nature de cette fusion d'une personnalité individuelle dans la personnalité de l'Eglise. Il ne faut pas l'entendre comme une union essentielle – dans l'ordre de l'être propre de chacun. Il ne s'agit pas non plus d'une dissolution, d'une annihilation ou d'une disparition dans une totalité anonyme et impersonnelle. Le Père Clérissac a mis en lumière la personnalité de l'Eglise, et après lui nous avons insisté sur cette perfection de l'Eglise: cela permet de comprendre que l'expérience dont le Père Clérissac fait confidence est une union comme entre des *personnes* et donc qu'elle est, comme telle, non pas entitative mais spirituelle. Elle se situe dans le registre de l'être intentionnel qui provient de la connaissance et de l'amour, – elle est dans l'ordre de la surexistence immatérielle qu'apportent la connaissance et l'amour en faisant que le connaissant devient (intentionnellement, spirituellement) le connu présent en lui par mode de similitude, et que l'aimant devient (intentionnellement, spirituellement) l'aimé présent en lui comme un autre lui-même, par mode de motion, tel un poids qui l'incline intérieurement. L'être propre de chacun demeure («loin de nous dissoudre et de nous disperser dans la foule, la charité garantit et protège l'unité de notre être» – p. 109). La personnalité de l'Eglise, qui transcende celle de ses membres, ne la détruit pas mais au contraire l'assume, en même temps qu'elle se

[17] «Comme il t'a plu d'accueillir les présents d'Abel le Juste, le sacrifice de notre père Abraham, et celui que t'offrit Melchisédech, ton grand prêtre, en signe du sacrifice parfait...»

déverse en elle selon les mesures de la charité, l'envahit, la dilate et l'«exalte»[18].

«Se transformer et déployer jusqu'à l'infini son être nouveau.» L'explication de cette union spirituelle à l'Eglise réside suprêmement dans l'amplitude universelle de la charité. Comme réalité inhérente à un sujet, la charité est circonscrite, limitée. Mais dans son être intentionnel, elle embrasse un horizon infini. De cette dernière dimension de la charité dérivent les deux caractères qui assurent son interdiffusion. Ce que Charles Journet appelle son «pouvoir d'informer», c'est-à-dire de soulever et de vivifier d'une vie plus intense tout ce qui se fait de bon, mais avec un degré de charité moindre, dans l'Eglise[19], – et son «pouvoir absorbant»[20], le pouvoir de s'approprier par l'amour, spirituellement, tout le bien, tout l'amour qui se trouve dans l'Eglise. Le Père Clérissac, de son côté, écrit: «Notre amour, se multipliant de tout l'amour qui est dans l'Eglise, grandit à l'infini, se perd dans l'unité de l'Amour» (p. 168). C'est l'expérience des saints et des mystiques. Tauler ne cesse d'y revenir: «C'est ainsi que je puis devenir riche de tout le bien qui se trouve dans tous les amis de Dieu, au ciel et sur la terre, et aussi de celui qui est dans la Tête. Tout le bien qui appartient à la tête et aux membres, dans le ciel et sur la terre, aux anges, aux saints, tout cela coulerait réellement en moi, si, sous la noble tête, l'amour me façonnait en la forme de la volonté de Dieu, tout comme les autres membres de ce Corps spirituel. Une fois devenu tout à fait semblable au chef, je serais revêtu de sa forme et dépouillé de la mienne.»[21] Et c'est le cri de saint Jean de la Croix: «Miens sont les cieux et mienne est la terre, et miens sont les peuples, les justes sont miens et miens les pécheurs; les anges sont miens, et la Mère de Dieu et toutes les choses sont miennes, et Dieu même est mien et pour moi, parce que le Christ est mien et tout entier pour moi.»[22] La parenté

[18] «C'est le Mystère de l'Eglise qui exalte définitivement la personnalité du chrétien» (p. 108). «Possédant et enseignant seule la vraie notion de la personnalité, (l'Eglise) nous révèle notre personnalité surnaturelle et en dégage l'essor» (p. 107).

[19] C'est cela que le Père Clérissac exprime quand il écrit: «Il n'est point d'excellence individuelle, chez les membres du Christ, qui ne se rattache à la vie de tout le corps et ne s'y reverse. La Communion des Saints est l'enrichissement de tous par tous; mais elle peut être souvent l'enrichissement de tous ou de beaucoup par un seul» (p. 115).

[20] C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. II, pp. 555 sqq.

[21] TAULER, *Sermons,* Ed. de la Vie spirituelle, t. II, p. 208; cf. *ibid.* p. 190: «L'amour absorbe tout le bien qui se trouve au ciel...; il attire en soi tout ce qu'ont de bon en elles toutes les créatures du ciel et de la terre.»

[22] S. JEAN DE LA CROIX, *Maxime 42, Œuvres complètes,* DDB, Bibliothèque européenne, p. 979.

de la confidence du Père Clérissac avec ces textes est évidente. «C'est de l'Eglise que je tiens la conscience incroyable des richesses dont je suis comblé. Désormais, il m'est comme impossible de me trouver un moi personnel: il me semble que je suis de tous les temps; j'appartiens à toute l'Eglise et tout le monde est à moi.»

Toutefois l'expérience du Père Clérissac a quelque chose d'original, semble-t-il, par rapport à celle des auteurs que nous venons de citer. Chez saint Jean de la Croix comme chez Tauler, l'unité et la possession de toutes choses en Dieu ressort de l'union transformante de l'âme avec Dieu, par le Christ, dans la charité. Leur expérience est de ce fait comme une réalisation en chaque âme de ce que l'Eglise est dans sa plus grande profondeur. C'est en ce sens que le Cardinal Journet a pu *«intégrer* dans la théologie du mystère de l'Eglise, sans chercher à les amoindrir, les passages où, traitant de l'unité en Dieu par transformation d'amour, – le plus souvent pour éclairer la voie des âmes fidèles, mais parfois même en mentionnant expressément l'Eglise – des saints et des écrivains spirituels nous ont livré le sens suprême de la prière du Sauveur pour son Eglise: *Ut sint unum sicut et nos unum sumus»*[23]. Chez le Père Clérissac, son expérience est plus formellement et explicitement union à l'Eglise, «entrée dans le mystère de l'Eglise». «C'est de l'Eglise que je tiens la conscience incroyable des richesses dont je suis comblé.» C'est l'amour de l'Eglise qui, en le connaturalisant à sa réalité la plus profonde, personnelle, lui fait pénétrer et éprouver au-dedans de lui-même son mystère d'unité et d'universelle charité – effet de l'inhabitation divine –, et le conduit ainsi, comme «perdu» dans la vie mystique de l'Eglise, au sommet de la vie de l'âme. «Notre amour pour l'Eglise est le signe que nous gardons en nous le don divin de la Charité, le gage vivant et personnel de l'Amour Infini pour nous, qui est l'Esprit-Saint: aimant l'Eglise, nous aimons l'Unité; et notre amour, se multipliant de tout l'amour qui est dans l'Eglise, grandit à l'infini, se perd dans l'Unité de l'Amour, en prépare la consommation» (p. 168). Et l'écho de ces lignes – les dernières des pages rédigées –, c'est chez saint Augustin de nouveau que le Père Clérissac le trouve: «Nous donc aussi nous recevons l'Esprit-Saint, si nous aimons l'Eglise, si nous sommes joints par la charité, si le nom et la foi catholiques font notre joie. Croyons-le, frère: autant quelqu'un aime l'Eglise, autant il a en lui le Saint-Esprit... Si tu aimes l'unité, quiconque possède quelque bien ou quelque grâce en l'unité, c'est pour toi aussi qu'il les possède.»[24]

[23] *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. II, p. 548.
[24] Saint AUGUSTIN, *In Joan.,* Tract. XXXII, 8, cité p. 168.

Mais ici et là, chez saint Jean de la Croix, chez Tauler, chez le Père Clérissac – et chez saint Augustin –, c'est le caractère «absorbant» de la charité qui constitue le fond de chacune de leurs expériences et opère la mutuelle inclusion de l'amour selon laquelle chacun est dans l'Eglise comme la partie dans le tout et l'Eglise présente, vivante, spirituellement mais réellement, en chacun tout entière. De tels hommes, écrit le cardinal Journet, «personne ne devine autant qu'eux ce qu'elle est (l'Eglise), car il n'y a, en effet, pas d'autre moyen de la connaître expérimentalement, de l'‹éprouver› et de la ‹vivre›, que cette mutuelle inclusion de l'amour»[25].

* * *

Ici encore le témoignage de Jacques Maritain sur le Père Clérissac est irremplaçable. Pour adhérer au mystère de l'Eglise, «il pensait que la raison et la foi ont besoin du secours d'une vive tendresse de charité, qui seule peut apprendre à l'âme ce qu'est vraiment l'Epouse de Jésus-Christ» (p. IX).

En relisant ce petit livre nous nous sommes demandé ce qui en fait un livre source, un livre qui demeure toujours vivant et vivifiant. A cette question il y a la réponse de la théologie: au Père Clérissac il a été donné d'orienter l'ample synthèse doctrinale sur l'Eglise dans la perspective du *mystère* et de poser les bases d'un développement théologique du traité en le contemplant dans la virtualité de ses principes les plus élevés. Ce n'est pas le grand fleuve qui coule dans la plaine, c'est le torrent rapide tout proche encore de la lumineuse pureté des sommets.

Mais il y a une autre réponse, sous-jacente à la précédente: ce livre tient sa plus grande originalité, sa plus grande beauté aussi, de ce qu'en son fond il y a le «perdre pied dans les profondeurs du mystère de l'Eglise». Il fait comprendre que la fusion spirituelle d'une personne individuelle avec la personne de l'Eglise-Epouse – fusion qui est l'effet de la charité et à quoi la vie liturgique achemine les baptisés – est une des voies de la mystique chrétienne. Pour saisir un peu la nature et la portée d'une telle expérience, nous avons cru pouvoir éclairer la page, autobiographique à n'en pas douter, où le Père Clérissac la décrit, en en rapprochant maints passages du traité. Les formules du théologien vont à la recherche de la réalité expé-

[25] *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. II, p. 561.

rimentée. Et elles sont à leur tour comme vivifiées intensément de l'intérieur par une connaissance intuitive plus haute.

Il n'est peut-être pas hasardeux de penser que par-delà les grands axes d'une ecclésiologie, c'est en manifestant le lien intime qui unit l'amour de l'Eglise, sa connaissance expérimentale et la pénétration théologique de son mystère, que le livre du Père Clérissac exerça sur Charles Journet sa force de séduction. Pour l'un comme pour l'autre, l'Eglise est d'abord l'objet «d'une vive tendresse de charité». Sa beauté leur brûle le cœur. Ils se cachent dans sa lumière.

29 juin 1991, Fête des saints Pierre et Paul Fr. Michel CAGIN

ANNEXE POUR CONTRIBUER À L'HISTOIRE DU *MYSTÈRE DE L'ÉGLISE*

Jacques et Raïssa Maritain ont incomparablement parlé de la douce et lumineuse proximité qu'ils eurent pendant six ans avec le Père Clérissac. On se souvient peut-être que cette rencontre était due au Père Abbé de Solesmes, Dom Delatte [1], dont Jacques avait fait la connaissance à l'occasion de son «ambassade» auprès de Dom Baillet pour annoncer à ce dernier la conversion de Péguy. Le Père Clérissac de son côté aimait Solesmes avec prédilection. Il devait beaucoup à ses séjours au monastère (alors en exil dans l'île de Wight). Des liens spirituels profonds et délicats l'unissaient au Père Abbé.

> «Ah quel ami perd Solesmes! – écrit Jacques Maritain à Dom Delatte [2] le 22 novembre 1914, quelques jours après la mort du Père Clérissac.Comme il aimait l'abbaye, comme il chérissait le Père Abbé, avec quelle profonde tendresse il parlait de lui! Sa pensée se réfugiait à Solesmes comme dans un asile sûr et un lieu de rafraîchissement. (...) Et réciproquement Solesmes seulement le comprenait.»

Dom Delatte à son tour confie à Jacques Maritain (25 novembre 1914) [2]:

> «Le coup a été rude pour moi, comme pour vous. Mon âme était vraiment attachée à son âme.»

[1] Cf. Raïssa MARITAIN, *Les Grandes Amitiés,* DDB, 1965[10], p. 231, et notre étude en préparation sur *Les origines monastiques de la contemplation sur les chemins.*

[2] Correspondance inédite, Cercle d'Etudes J. & R. Maritain, Kolbsheim, et Archives de l'abbaye de Solesmes.

* * *

C'est à ce foyer de consonance spirituelle que ramène la publication du *Mystère de l'Eglise*. Au début de 1917, les Dominicains d'Angers et de Lyon décident de publier le travail du Père Clérissac et se tournent pour cela vers Maritain. Celui-ci écrit alors à Dom Delatte[2] (22 janvier 1917):

> «Nous avons ici le manuscrit du Père Clérissac sur l'Eglise. (...) Je suis chargé de m'occuper de cette publication, de trouver un éditeur, de faire une petite introduction, etc. Mais voici ce que je pense. Nul mieux que vous ne connaît la pensée du Père sur ce sujet. Ne voudriez-vous pas revoir son travail et y ajouter les quelques notes et les quelques compléments qui semblent nécessaires (le manuscrit vous le savez est resté inachevé). J'ai grand peur que les deux théologiens de l'Ordre auquel il faudra soumettre le manuscrit n'y ajoutent des modifications de leur cru, et ne déforment la pensée du Père. Ce danger serait évité si on leur présentait un manuscrit déjà accompagné de notes explicatives. Et puis si vous vouliez indiquer les idées principales des chapitres dont nous n'avons que les titres? Tout ce que vous pensez là-dessus, cher et Révérendissime Père, le Père l'aurait signé des deux mains. S'il y a de l'indiscrétion à vous demander cela, excusez-moi. C'est par amour pour notre bien-aimé Père Clérissac.»

Dom Delatte répond:

> «Votre proposition m'a souri un instant. Vous savez que le Père Clérissac était venu ici, m'avait confié son manuscrit. Nous avions devisé ensemble, et reconnu que c'était ici, en collaboration, qu'il fallait écrire.»

Mais finalement il se récuse: il manque matériellement de temps. Il y a une autre raison, plus profonde:

> «Et puis, le Père Clérissac n'est plus là. Et il est tout entier dans son travail avec sa forme si rayonnante et son regard si étendu. Faites vous-même.»

Dans une autre lettre (12 avril 1917), il dit encore:

> «J'attends avec impatience le traité de l'Eglise que j'ai lu ici avec le cher Ami qui s'en est allé vers Dieu si soudainement. Je le relirai grâce à vous. Il y a laissé son empreinte si large, si compréhensive, si aisée: avec ce tour d'artiste et la façon ingénieuse de ses retraites. C'est vraiment un morceau de notre vie qui s'en est allé avec lui. Il me manque. Il est un monde de pensées que nous avions songé à remuer ensemble: dans sa famille religieuse je ne connais personne dont les sympathies aient été jamais bénédictines et solesmiennes à ce point.»

* * *

Que pouvons-nous savoir exactement de ce «monde de pensées» qu'ils songèrent «à remuer ensemble»? Peu de choses. Les échanges ont été oraux. La correspondance n'a gardé aucun témoignage. Une trace, tout au plus. Le

4 septembre 1913, le Père Clérissac, à l'approche du 25e anniversaire de son ordination sacerdotale, écrit à Dom Delatte:

> «Cette date ne doit pas passer sans profit, sans ressusciter en moi les grâces de l'Imposition des divines mains de l'Eglise. Alors concluez: vous devez un peu m'y aider.
> Je vous demande tout simplement de m'écrire une toute petite lettre aux Hébreux, ad usum *mei,* de tirer de votre cœur les plus belles choses que vous savez sur le Sacerdoce de Notre Seigneur, de l'Eglise, du Prêtre, puisque c'est tout un, et de les mettre en q[uel]ques lignes, aussi denses que possible, de votre fine écriture.»[3]

Nous n'avons pas la réponse de Dom Delatte. Au moins ces lignes du Père Clérissac nous laissent-elles deviner que l'objet de son chapitre sur «la vie hiératique de l'Eglise» était au cœur de leurs échanges et de leur trésor commun.

* * *

Le secret de cette harmonie, Dom Delatte l'avait un jour exactement situé: le Père Clérissac

> «...est très aimé à Solesmes – écrivait-il déjà en 1909 à Jacques Maritain. On lui trouve, sous l'habit blanc de saint Dominique, l'âme très bénédictine. Il est vrai que dans une certaine région de doctrine et surtout de vie surnaturelle, toutes les différences, toutes les distinctions de pur fait s'effacent dans l'unité.»

C'était remonter au lieu où, selon l'intuition du Psalmiste[4], sont toutes nos sources: l'Eglise.

* * *

Dom Delatte, pourtant, a préféré ne pas compléter le manuscrit de son grand ami. Il sentait bien qu'il y avait dans ces pages une vie propre, quelque chose d'unique et d'intangible.

Fr. M. C.

[3] Archives de l'abbaye de Solesmes.
[4] Psaume 87, 7.

L'Eglise: l'univers de la rédemption

Le cardinal Charles Journet aimait beaucoup contempler l'Eglise quand Elle vient du fond des âges. Il redisait souvent: «L'Eglise a commencé au lendemain de la chute». Le chapitre III[e] de la Genèse, il l'aura particulièrement scruté parce que là nous est révélé comment une première grâce de Dieu à sa créature, grâce transfiguratrice, a été librement refusée par Adam et Eve. L'univers de la grâce adamique a alors sombré dans le chaos des passions de l'homme, dans les épreuves du cœur, dans la douleur physique du travail et de la mort.

* * *

Charles Journet aimait beaucoup contempler l'aurore de l'Eglise qui se levait sur cette nuit avec la promesse de Dieu au premier couple et une prophétie à Satan, symbolisé par le Serpent: «Yahvé dit au serpent: «Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'écrasera la tête et toi tu l'atteindras au talon» (III/15); mais laissons-lui la parole:

> «Voilà l'aurore qui paraît au-dessus du désastre, voilà le Protévangile, voilà la toute première *Promesse* tacite mais irrévocable, de Dieu à l'humanité tombée. Elle aura pour effet immédiat l'instauration de l'économie de la Loi de nature, c'est-à-dire l'effusion secrète et anticipée, sur l'humanité tout entière, des grâces de salut que la rédemption du Christ, un jour, appellera sur le monde»[1].

L'Eglise apparaissait au Cardinal Journet d'autant plus émouvante et belle qu'elle constitue en fait la réponse de Dieu au mal du péché et au mal des peines qui s'ensuivent. Il contemplait dans le mystère d'une grâce désormais rédemptrice la réalisation de la parole de saint Paul: «Là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé» (*Rom.* V/20). L'Eglise, c'est-à-dire l'univers de la grâce

[1] E.V.I. III/413. (C'est ainsi que nous citerons: l'Eglise du Verbe incarné).

du Christ devenait à ses yeux émerveillés la preuve vivante du principe sur lequel il fondait toutes ses réponses au mystère du mal:

> «Puisqu'Il est souverainement bon, le Dieu tout-puissant ne permettrait d'aucune façon qu'il y eût quelque chose de mal dans ses œuvres s'Il n'était si souverainement puissant et bon qu'Il puisse prendre occasion même du mal pour faire du bien» [2].

* * *

La théologie de l'Eglise du Cardinal Journet se présente donc comme le commentaire extasié de ce passage du Cantique des Cantiques: «Qui est celle-ci qui surgit comme l'aurore» (VI/10). Il fallait l'entendre poser ces questions:

> «Pourquoi la chute a-t-elle été permise? Pourquoi, puisque Dieu savait que la chute serait consommée, a-t-il créé le premier homme? La réponse est qu'Il a permis la chute parce qu'Il était assez puissant et assez bon pour refaire, avec les débris de l'Univers de la chute, un monde meilleur au total que le monde de la Création. Sous un certain aspect, le monde de la Création était meilleur puisqu'il ne comportait pas le péché, pas la souffrance. Mais il y a autre chose aussi qui n'aurait pas existé dans le monde de la Création, et au total le monde actuel avec tout ce qu'il comporte d'horreurs est meilleur que le monde de l'innocence, parce qu'en lui sont cachées profondément des choses si belles qu'elles compensent, et au-delà, toutes les misères» [3].

* * *

Si Dieu n'avait dû relever le monde déchu, ce qui n'aurait pas existé, c'est Jésus et sa grâce. C'est-à-dire une chose sans prix. La théologie de l'Eglise de Charles Journet est aussi le commentaire d'un autre verset de la Bible. Le verset 3 du Psaume 45, appliqué au Christ. «Tu es beau, le plus beau des enfants des hommes, la grâce est répandue sur tes lèvres. Aussi tu es béni de Dieu à jamais». Il aimait, en effet, célébrer les privilèges de la grâce du Christ d'où l'Eglise est née. Quand il méditait sur la grâce propre du Christ, il s'extasiait à la pensée que sur notre planète, il y a eu, à l'heure de l'Incarnation, un homme d'une sainteté incomparable et que c'est précisément en réponse au péché du premier Adam que la grâce du second Adam a été unique en intensité et en extension.

[2] E.V.I. III/176.
[3] Retraite à Ecogia, 1944, p. 3.

La grâce dans l'âme du Christ, en raison de sa divinité, était en Lui, *«comme la lumière dans le soleil»,* disait-il. Il la célébrait «connaturelle, plénière, filiale». Triple modalité que Charles Journet aimait à retrouver, jusqu'à un certain point, dans les grâces sacramentelles de l'Eglise. Il disait en particulier combien la grâce de filiation dans le Christ était plus précieuse, plus intime, que celle qui ornait Adam. Il aimait que l'Eglise, qui sort de cette grâce, ait osé chanter dans la Nuit de Pâques «Ô heureuse faute qui nous a valu un tel et si grand rédempteur!» Commentant cette exclamation de l'Exultet dans la retraite d'Ecogia, il ajoutait:

> «Comme c'est beau! Les spécialistes nous disent qu'au début on n'osait pas laisser cela dans la liturgie. Mais, finalement, c'est entré parce que c'était trop beau» (p. 4).

* * *

Et certes, le Cardinal Journet souffrait trop des péchés des hommes et surtout des péchés des enfants de l'Eglise et des atrocités de tout genre que charrie l'Histoire pour ne pas s'étonner que la grâce du Christ n'ait pas éliminé le mal, le mal moral et le mal physique. Et comme pour parer à l'objection toujours grave et lancinante, il s'ingéniait à montrer en quoi l'univers de la rédemption est pourtant meilleur que l'univers de la Création et de sa grâce immédiatement transfiguratrice. Alors il s'employait à faire voir combien est grande la beauté de la sainteté *chrétienne.* Il faisait voir les merveilles que la grâce rédemptrice

> «opère dans les âmes entièrement données des tout grands saints: en eux peut s'accomplir sans entraves son travail de transformation; en eux la nature humaine, totalement transparente, peut pleinement «donner Dieu à Dieu»; en eux s'achèvent ici-bas l'union transformante et les noces mystiques du ciel et de la terre» [4].

* * *

Disons enfin que la théologie de l'Eglise de Charles Journet se présente tel un tableau de Rembrandt. Il demeurait fasciné, en effet, par la manière dont Dieu travaille, Lui aussi, en clair-obscur. Il excellait à faire ressortir cet art divin dans la grâce fontale de Marie et jusque dans celle qui convertit subitement un pécheur.

* * *

Marie, à ses yeux, est indissociable de l'Eglise. Il contemplait en elle une créature purement humaine, mais en qui la grâce, venant du

[4] E.V.I. II/627.

Christ, a opéré sa plus grande merveille. Pourtant, elle a connu le glaive qui transperce l'âme. Sa gloire à elle vient aussi de la Croix. En la transportant tout de suite, à la fin de sa vie terrestre au Ciel avec son âme et son corps, Jésus a donné à l'Eglise de contempler ici-bas l'Icône de l'Eglise future et la réalisation de l'annonce du chapitre III de la Genèse.

* * *

Charles Journet faisait encore ressortir la beauté de la grâce rédemptrice chez le pécheur repenti. La deuxième Parole de Jésus en Croix nous a valu un des plus beaux commentaires sur la puissance de cette grâce. La Parole: «Aujourd'hui même tu seras avec moi dans le Paradis» était à ses yeux un exemple des plus pathétiques de cette Puissance et de cette Bonté de Dieu qui peut, en un instant, tirer le bien du mal. Il ne manquait pas de citer alors des vers pris dans *La Dévotion à la Croix.* Calderon y montre un brigand, un homicide, poursuivi par la justice humaine. Au moment où il va mourir sous ses coups, il se jette au pied d'un Calvaire et s'adresse à la Croix, en ces termes: «Ô Croix, fleur du nouveau paradis..., moi, pécheur, j'implore ta grâce comme un dû, puisque Dieu n'a souffert sur toi que pour les pécheurs» [5]. N'est-ce pas comme un miracle de pouvoir dire en quatre mots, pas plus, la coexistence de la Croix et de la gloire dans la grâce qui fait l'Eglise.

«Ô Croix, Fleur du nouveau Paradis».

* * *

P. Pierre-Marie EMONET, O.P.

[5] *Les Sept paroles du Christ en Croix,* Seuil, p. 46.

Le Saint-Esprit dans l'ecclésiologie de Charles Journet

Introduction

Vatican II a proclamé que *L'Eglise est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain...*[1] Pourtant l'Eglise n'est pas toujours vue comme le germe de cette unité, mais souvent comme un obstacle. L'ecclésiologie se doit de répondre à cette question.

Le Saint-Esprit est celui que les chrétiens invoquent toujours spontanément dans leurs prières pour l'unité[2]. Cette invocation s'accompagne toutefois rarement d'une réflexion théologique fondamentale sur le rapport entre le Saint-Esprit et l'Eglise. Or, comme le fait remarquer le Père Congar, pneumatologie et ecclésiologie sont nécessairement liés: *Par pneumatologie, nous entendons autre chose qu'une simple dogmatique de la troisième Personne: nous entendons plus et, en ce sens, autre chose qu'un exposé approfondi de l'habitation et de l'action sanctifiante de l'Esprit dans les âmes*[3]. *Nous entendons l'impact, dans la vision qu'on se fait de l'Eglise, du fait que l'Esprit y distribue ses dons comme il veut et, ainsi, construit l'Eglise. Cela n'engage pas seulement une considération de ces dons et charismes, mais une théologie de l'Eglise.*[4] Le Père Congar ajoute que ce lien entre pneumatologie et ecclésiologie a été souvent mal établi dans l'histoire de l'ecclésiologie[5].

[1] Constitution *Lumen Gentium,* N° 1.

[2] Cf. p.ex. le document final de la récente assemblée du Conseil œcuménique des Eglises à Canberra *(Documentation Catholique,* N° 2025, 7.4.1991, pp. 349–350).

[3] Journet, commentant saint Paul, met en lien l'inhabitation de l'Esprit dans l'âme des fidèles et son inhabitation dans l'Eglise, cf. *EVI 2,* p. 519. L'œuvre ecclésiologique de JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné,* 3 tomes (publiés à Paris, t. 1 en 1962 (3), t. 2 en 1951, t. 3 en 1969), sera citée au moyen de l'abréviation *EVI 1–2–3.*

[4] Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint,* t. 1, p. 216. De ce point de vue, l'ouvrage du P. M.-H. LAVOCAT, *L'Esprit de Vérité et d'Amour,* Paris, 1968, est un traité de pneumatologie exemplaire.

[5] Cf. ses exemples, *ibid., Je crois en l'Esprit-Saint,* t. 1, pp. 213–222.

Il arrive que l'on oppose Esprit et Eglise: charisme et institution, présence de l'Esprit dans l'Eglise et chez les non-chrétiens, ecclésiologie christologique ou pneumatologique[6], expérience mystique ou engagement politico-social, Eglise visible et Eglise invisible, etc. Malgré l'œuvre essentiellement ecclésiologique de Vatican II, les diverses tensions citées restent d'une brûlante actualité. Il nous semble utile, dans ces conditions, de nous arrêter un instant à la magistrale synthèse ecclésiologique du cardinal Journet. En effet, celui dont le Père Congar a dit qu'il a *fait progresser la théologie de manière définitive*[7] au point qu'il *décourage d'essayer de jamais dire mieux*[8], et dont on a relevé l'apport à Vatican II et à Paul VI[9], est souvent méconnu aujourd'hui[10].

Ne pouvant présenter tous les aspects d'une œuvre ecclésiologique de plus de 3000 pages[11], nous nous contenterons d'essayer de montrer le rôle du Saint-Esprit comme Ame de l'Eglise, son lien avec l'âme créée qu'est la charité, et de signaler brièvement quelques implications de cette colonne vertébrale de l'ecclésiologie de Journet.

[6] On a parfois opposé ces deux types d'ecclésiologie: cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint,* t. 1, Paris, 1981, p. 228. L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu,* p. 539, évoque le danger d'opposer par une théorie du pouvoir une Eglise christologique de type hiérarchique et une Eglise pneumatologique de type démocratique.

[7] Recension de la *RSPT,* 37, 1953, p. 750; c'est aussi l'opinion du P. DEWAILLY, *Bull. Thom.,* VI, 1940–42, pp. 52–53.

[8] Recension du *Bull. Thom.* VIII, 1953, p. 750.

[9] Cf. l'article du P. R. SPIAZZI dans l'*Osservatore Romano* du 18.4.1975 (trois jours après la mort de Journet), pp. 1–2: *Qui examine l'enseignement du Concile Vatian II, spécialement dans la Constitution Lumen Gentium, n'a aucune peine à reconnaître dans l'œuvre de Journet l'un des canaux – peut-être le plus important – à travers lesquels la meilleure ecclésiologie est parvenue aux Pères... Du reste, les fréquentes citations de Journet que fait Paul VI dans ses documents et ses discours révèlent une des sources auxquelles le pape a puisé – avant et pendant son pontificat – la doctrine qu'il réélabore personnellement...* Cf. aussi à ce propos l'étude du P. J.-P. TORRELL, «Paul VI et le Cardinal Journet. Aux sources d'une ecclésiologie», dans *NOVA ET VETERA*, 1986, N° 4, pp. 161–174.

[10] Cet oubli n'est certes pas universel: l'un des plus récents traités d'ecclésiologie en français se réfère à Journet sur le point même dont traite cet article (Jean-Guy PAGE, *Qui est l'Eglise,* t. 2, Montréal, 1985 (2), pp. 90–91, note 33). Il en va de même de l'excellente étude du P. B.-D. DE LA SOUJEOLE sur «L'Eglise comme société et l'Eglise comme communion à Vatican II» (RT 91, 1991, pp. 228–229).

[11] On comprendra que les références sont choisies pour aider une recherche personnelle, mais ne prétendent pas à l'exhaustivité.

Caractéristiques générales d'une ecclésiologie

L'ecclésiologie de Journet est essentiellement théologale:

> «Avant de faire quoi que ce soit dans le monde, l'Eglise... est un exister en Dieu-selon-l'amour. Qu'on lui enlève, fût-ce un instant, cette mystérieuse prérogative, cette mystérieuse identité spirituelle avec son Dieu: il ne resterait plus d'elle dans le monde que des débris.»[12]

Dans un contexte de renouveau ecclésiologique, Journet entend sortir des alternatives issues de la Réforme: à savoir d'une part la séparation entre une Eglise visible et une Eglise invisible (solution de la Réforme), et d'autre part l'exaltation unilatérale de la face visible de l'Eglise comme société parfaite (solution de la Contre-Réforme bellarminienne[13]). Il s'agit donc d'établir profondément l'unité des divers aspects de l'Eglise.

L'Esprit-Saint est l'Ame incréée de l'Eglise

L'action de l'Esprit vis-à-vis de l'Eglise est multiple. L'Esprit lui-même unifie la multiplicité de ses dons, et ainsi l'Eglise. Journet exprime cette fonction unificatrice en disant que l'Esprit est l'Ame de l'Eglise comme cause efficiente, formelle et finale, et surtout par sa présence d'inhabitation[14].

Une thèse traditionnelle

Journet se réfère à plusieurs reprises aux Pères de l'Eglise pour fonder directement ou indirectement son attribution au Saint-Esprit du rôle d'Ame de l'Eglise. L'autorité la plus fréquemment citée est saint Augustin:

[12] *EVI,* p. 554.

[13] Pour lui, l'analogie entre Eglise et société temporelle a sa valeur, mais *il faut la considérer* [l'Eglise] *tout entière comme une société essentiellement surnaturelle n'ayant, avec la société politique, qu'une simple similitude d'analogie et de proportion, mais pas une similitude d'univocité même générique» (EVI 1,* p. 227). Ces deux sociétés sont providentielles, mais de deux manières différentes, cf. *EVI 2,* pp. 486–488 et pp. 1186–1189, ou encore *Exigences chrétiennes en politique,* Saint-Maurice, 1990 (2), p. 259.

[14] *EVI 2,* pp. 478; 522–525; cf. aussi *EVI 3,* p. 96.

> «Voulez-vous avoir l'Esprit-Saint? Ecoutez, mes frères. L'esprit qui fait vivre tout homme, qui fait vivre chaque homme, s'appelle l'âme. Voyez ce que fait l'âme dans le corps. Elle vivifie tous les membres... Elle est présente à tous les membres à la fois, pour leur donner vie. Ni l'œil n'entend, ni l'oreille et la langue ne voient, ni l'œil et l'oreille ne parlent. Cependant tous vivent, l'oreille, la langue, etc. Les fonctions sont diverses, la vie est commune. Ainsi l'Eglise de Dieu... Chacun a son œuvre propre, mais tous pareillement ont la vie. Et ce que l'âme est au corps, l'Esprit-Saint l'est au corps du Christ qui est l'Eglise. L'Esprit fait dans toute l'Eglise ce que fait l'âme dans tous les membres d'un corps.»[15]

Saint Augustin semble être le premier à appliquer le terme d'âme au Saint-Esprit[16], mais l'idée était déjà présente chez les Pères grecs, et Journet met en avant bien d'autres textes des Pères, de Scolastiques et du Magistère[17]. Retenons par exemple saint Irénée:

Où est l'Eglise, là est l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute grâce: et l'Esprit, c'est la Vérité.[18] Ou encore saint Jean Chrysostome: *Si l'Esprit n'était pas là, l'Eglise ne subsisterait plus; mais si l'Eglise subsiste, il est manifeste que l'Esprit s'y trouve.*[19]

[15] *Sermo* CCLXVII, N° 4, PL 38, col. 1231, cité en EVI 2, pp. 478–479.

[16] Pour la présentation de ce thème chez saint Augustin, cf. S. DOCKX, «L'Esprit-Saint, âme de l'Eglise», dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta,* Mélanges G. Philips, Gembloux, 1970, p. 67; H. MUEHLEN, *L'Esprit dans l'Eglise,* t. 1, Paris, 1969, pp. 59–69. Résumé chez Y CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint,* t. 2, p. 26.

[17] Cf. les citations de *EVI 2,* pp. 479–480 et l'Excursus III, pp. 565–579. Le P. M.-H. LAVOCAT *(L'Esprit de Vérité et d'Amour,* pp. 541–547) cite et commente un ensemble de textes anciens. Pour saint Thomas, cf. particulièrement *De Veritate,* q. 29, a. 4 (cité en *EVI 2,* p. 502) et le commentaire de ce texte par E. VAUTHIER *(Mél. Sc. Rel.,* 5, 1948, pp. 185–187 et 6, 1949, p. 77). Le P. Congar rappelle aussi que quand les Scolastiques proclamaient leur foi en l'Esprit-Saint, ils confessaient l'Esprit *non seulement en lui-même, mais comme celui qui unifie, sanctifie, catholicise et apostolise l'Eglise (Je crois en l'Esprit-Saint,* 2, p. 14). Le lien entre Esprit et Eglise chez saint Thomas est bien mis en évidence, de manière originale, par S. PINCKAERS, «L'Eglise dans la loi nouvelle – Esprit et institution», *NV* 62, 1987, pp. 246–262.

[18] *Adv. Haer,* 1.3, cap. XXIV, «Sources chrétiennes» 211, Paris 1974, pp. 472–475. Cité en *EVI 2,* p. 501.

[19] *De Sancta Pentecoste,* homil. I, N° 41, PG L, col. 459, aussi cité en *EVI 2,* p. 501.

Limites de la notion d'âme

Même en admettant que le Saint-Esprit soit la cause de l'unité de l'Eglise, faut-il pour autant admettre l'expression d'Ame, si traditionnelle soit-elle? Elle ne fait pas l'unanimité[20], car certains théologiens craignent que l'on porte atteinte à la transcendance de l'Esprit, ou que l'on absolutise ainsi l'Eglise catholique par rapport aux autres confessions, ou encore que le Magistère ne domestique le Saint-Esprit[21], etc. Le fait qu'une expression puisse être mal utilisée ne signifie pas qu'elle est sans valeur, et la grande précision de Journet lui permet d'éviter ces pièges. En outre, comme le fait remarquer A. Heron après avoir énuméré des objections, *aucune de ces protestations n'a cependant abouti à une alternative cohérente et viable pour exprimer la relation de l'Esprit à l'Eglise.*[22]

Il faut aussi relever que Journet n'entend pas se limiter à cette unique expression pour décrire l'action unificatrice de l'Esprit. Il s'intéresse aussi aux notions de cœur et de personnalité[23], mais il accorde une place plus centrale à la notion d'âme. Bien conscient

[20] Cf. Y CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint,* t. 1, p. 212: *Dans son encyclique de 1897 sur le Saint-Esprit, Divinum illud munus, Léon XIII écrit: «...En un mot, si le Christ est la Tête de l'Eglise, le Saint-Esprit est son âme». L'affirmation, reprise en citation par l'Encyclique Mystici Corporis de 1943, est massive. Si on la prenait au pied de la lettre, on aboutirait à un monophysisme ecclésiologique. Les protestants ne la goûtent guère, car elle peut favoriser une absolutisation des actes et des structures de l'Eglise. La question a donné lieu, parmi les théologiens catholiques, à une discussion portant sur âme créée et âme incréée de l'Eglise* [références en note]. *Exposer cela nous entraînerait trop loin. Mais il convient de noter que le texte de saint Augustin, cité par Léon XIII, ne dit pas exactement la même chose que ce Pape. Celui-ci dit: le Saint-Esprit est l'âme de l'Eglise dont le Christ est la Tête. Saint Augustin dit: ce que l'âme fait dans notre corps, le Saint-Esprit le fait dans l'Eglise; ce qu'elle est pour notre corps, l'Esprit-Saint l'est pour le Corps du Christ, qui est l'Eglise. L'énoncé est fonctionnel, non ontologique. C'est une nuance importante. Vatican II l'a bien compris et, de plus, a pris soin d'attribuer la comparaison aux Pères. Nous sommes témoin que cette façon à la fois prudente et précise de parler a été voulue. Nous reviendrons sur la pneumatologie de Vatican II.* Cf. aussi l'excellent résumé de CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint,* t. 2, Paris, 1979, p. 31.

[21] Cf. Alasdair HERON, *The Holy Spirit,* London, 1983, p. 95, qui relève ce danger tout en ajoutant que le thème du Saint-Esprit comme Ame de l'Eglise avait déjà une fonction apologétique chez les Pères.

[22] Alasdair HERON, *The Holy Spirit,* p. 98.

[23] Cf. *EVI 2,* p. 477 pour le cœur, p. 480 pour la personnalité.

toutefois des ambiguïtés possibles, il prend soin de préciser le sens du terme:

> «Notons tout de suite qu'à s'en tenir au strict vocabulaire aristotélicien le nom d'âme de l'Eglise conviendra en propre au principe formel qui anime l'Eglise: soit qu'il s'agisse d'un principe créé comportant, comme nous l'avons dit, trois éléments: le caractère sacramentel, la grâce sacramentelle, l'orientation juridictionnelle – ce sont là trois effets du Saint-Esprit, ce n'est pas le Saint-Esprit lui-même; soit qu'il s'agisse du principe incréé, qui est le Saint-Esprit lui-même, mais considéré à ce moment comme principe intérieur habitant l'Eglise, et non plus comme principe extérieur et efficient de l'Eglise. C'est donc au sens large et platonicien que le nom d'âme de l'Eglise peut être donné au Saint-Esprit, si l'on en reste à considérer le Saint-Esprit comme principe efficient qui régit l'Eglise du dehors par sa providence.»[24]

Il importe de préciser que, si la présence de Dieu est substantielle, le lien qui l'unit à l'Eglise et qui unit les fidèles entre eux n'est qu'accidentel[25]. Il ne saurait être question en effet de supprimer l'altérité des natures divine et humaine ou d'étendre l'union hypostatique à tous les chrétiens; on ne peut songer davantage à une union entre les créatures qui supprimerait l'altérité des personnes. Il n'en demeure pas moins que Dieu est plus intime à l'Eglise qu'elle-même[26] et qu'un lien accidentel avec une Personne divine est plus fort que tous nos liens substantiels naturels[27].

L'attribution au Saint-Esprit par appropriation

Si le Saint-Esprit est l'Ame de l'Eglise, le Père et le Fils ne sont-ils pas mis de côté? Par ailleurs, quelle place est ainsi réservée à l'Incarnation: une Eglise dont l'Esprit est l'Ame ne risque-t-elle pas de faire l'économie de la nature humaine du Christ?

Journet sait bien sûr que les actions de la Trinité *ad extra* sont indivisibles. La cause première de l'Eglise est la Trinité, agissant par la nature humaine du Christ:

> «C'est donc la Divinité, la Trinité sainte qui est, à travers l'humanité du Christ, la cause efficiente de l'être et de la vie de l'Eglise.»[28]

[24] *EVI 2,* pp. 477–478.
[25] Cf. *EVI 2,* pp. 492–494; 647.
[26] *EVI 2,* p. 528.
[27] Cf. *EVI 2,* pp. 499–500.
[28] *EVI 2,* p. 472.

Journet précise aussi la place du Verbe par rapport au Père et à l'Esprit:

> «L'Eglise, le corps mystique et collectif du Christ, peut – à la ressemblance lointaine de son corps charnel et individuel – appartenir plus exclusivement au Verbe qu'au Père et à l'Esprit-Saint. Nous allons voir pourtant qu'... il est d'autres voies... par lesquelles l'Eglise se rattachera plus étroitement à son principe suprême. Et il s'ensuivra que l'aspect sous lequel l'Eglise appartient au Verbe à l'exclusion du Père et de l'Esprit n'est ni le seul, ni même le principal qu'il faille envisager...»[29]

Si le Saint-Esprit est appelé Ame de l'Eglise, source de son unité, ce n'est donc pas par exclusion du Père et du Fils, mais par appropriation. Ce qui est commun aux trois Personnes est attribué à l'une ou l'autre en propre, comme plus caractéristique[30].

Ame incréée et âme créée

L'Esprit est Ame incréée de l'Eglise en tant qu'il constitue le Corps du Christ. Il infuse dans l'Eglise des dons qui la font vivre de la vie même du Christ, sa Tête. Ces dons sont l'âme créée de l'Eglise, et celle-ci est coextensive au corps: là où est l'âme, là est le corps, et réciproquement[31]. Si l'on en juge par l'intensité des débats[32], les commentateurs ont reconnu là le nœud de toute l'ecclésiologie de Journet.

[29] *EVI 2,* p. 228.

[30] Journet explique le sens de l'appropriation en *EVI 2,* p. 474, note 2.

[31] Pour le principe de la coextensivité de l'âme et du corps, cf. *EVI 2,* pp. 950–958.

[32] Pour les critiques négatives, cf. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité,* Fribourg-Paris, 1985, p. 673; E. MURA, «L'âme du Corps mystique. Est-ce le Saint-Esprit ou la grâce sanctifiante?», RT 41 (19), 1936, pp. 233–252; G. PHILIPS, *Eph. Th. Lov.* 35, 1959, p. 84. Le P. Congar est parfois associé à Journet dans ces critiques, et même de manière plus virulente: cf. S. DOCKX, «L'Esprit-Saint, âme de l'Eglise», dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta,* pp. 71–72; E. VAUTHIER, *Mél. Sc. Rel.* 6, 1949, pp. 74 et 78. En général, les critiques portent sur le danger de scinder l'âme de l'Eglise, ou d'oublier l'analogie, ou sur le fait que la grâce est différente en chacun et n'est qu'un principe d'action, etc. Ce n'est pas le lieu de répondre à toutes ces critiques.
D'autres critiques ont été positives: M.-D. CHENU voit dans cette théorie de Journet une *note très pénétrante (Bull. Thom.* IV, 1936, pp. 855–856); le P. CONGAR défend à plusieurs reprises la position de Journet (p.ex. *Bull. Thom.* VIII, 1953, p. 1215; *RSPT* 37, 1953, p. 750); cf. aussi E. DEWAILLY, *Bull. Thom.* VI, 1940–42, p. 48) ou le P. DUVIGNAU, *VSS* 50, 1937, pp. 65–85.

Les multiples dons du Saint-Esprit sont unifiés par le fait que

> «...la charité naît d'un principe unique et tend à un terme unique.»[33]

Journet rassemble ainsi tous les dons dans le don suprême qui est la charité, par laquelle le Saint-Esprit unit les hommes avec Dieu et entre eux, à l'image de son rôle dans la vie trinitaire.

> «Si la Trinité veut faire une demeure vivante au milieu de ses créatures, si l'Esprit-Saint veut devenir le principe, plus encore l'hôte et la forme incréée de l'Eglise, bref son Ame incréée, il faudra qu'il revête les hommes, pour les préparer à de si hautes destinées, de dons spirituels qui seront comme un épanchement de la grâce capitale déposée dans la sainte âme du Christ[34], tête de l'Eglise, à savoir de sa puissance sacerdotale, de sa grâce, de sa vérité, et qui deviendront les éléments, soit présupposés, soit constitutifs, de l'âme créée de l'Eglise; ce sont, nous l'avons dit, les caractères sacramentels, les grâces sacramentelles, et enfin la droite orientation juridictionnelle en tant qu'émanant des pouvoirs juridictionnels et en tant que reçue dans le cœur des fidèles. Bref, pour tout résumer en un mot, il faudra que l'Esprit-Saint revête les hommes de la charité en tant qu'elle est sacramentelle et orientée. Voilà, en effet, l'âme créée indivise de l'Eglise.»[35]

La charité qui est l'âme créée de l'Eglise procède notamment et reçoit la marque des grâces et des caractères sacramentels[36]. Elle demande à être orientée[37] par les pouvoirs juridictionnels de l'Eglise qui garantissent la proclamation de l'Evangile et l'obéissance à l'Evangile[38]. C'est à ces conditions que l'âme est vraiment unificatrice[39].

[33] *EVI 2,* p. 651.

[34] Les grâces déposées dans l'Eglise sont celles mêmes du Christ prêtre, prophète et saint (Vatican II procédera de même, mais à partir de la triple qualité de prêtre, prophète et roi. Journet avait choisi une autre division traditionnelle – provenant des Salmanticenses –, ce qui ne change rien aux principes appliqués et produira quelques différences qu'il serait trop long d'étudier ici. On peut se référer aux remarques du P. DEWAILLY, *VS* 87, 1952, p. 445, ou du P. CONGAR, *Bull. Thom.* VIII, 1953, p. 752; *RSPT* 37, 1953, p. 751). Dans son foyer, l'âme créée est ainsi identique à la grâce capitale du Christ (cf. *EVI 2,* pp. 604–612; 643).

[35] *EVI 2,* p. 872; cf. la définition synthétique de l'Eglise, *EVI 2,* pp. 646–647.

[36] Cf. *EVI 2,* pp. 613–634; 657–679; 249–250; 880–884. EVI 1, pp. 68–152.

[37] Cf. *EVI 2,* pp. 634–643; 884–893; 925–934; *EVI 1,* pp. 153–160; 426–435.

[38] Cf. *EVI 2,* pp. 642–643.

[39] L'intervention de l'Esprit-Saint est bien évidemment nécessaire à l'existence des sacrements (ce que manifestent les épiclèses), à l'existence et à la proclamation de l'Evangile, à la mission des Apôtres et à celle du Magistère, etc. Le but de l'ensemble est la sainteté, qui fournit la matière d'un autre article.

Saisie à cette profondeur, l'Eglise est la Communion des saints. En effet, la conséquence de l'inhabitation de l'Esprit-Saint dans l'Eglise est que les hommes sont unis entre eux par chaque acte de charité[40].

L'âme va informer un corps:

> «Cette âme descend vers les hommes. Elle s'incarne en eux. Elle les transforme intérieurement. Les vertus permanentes et les pouvoirs secrets qu'elle leur confère seront pour eux le principe d'une nouvelle manière d'agir, d'œuvrer. Dès lors, un changement se produira jusque dans leur condition et leur comportement extérieurs. L'ensemble de ces manifestations extérieures, voilà le corps de l'Eglise.»[41]

Le corps et l'âme sont coextensifs: il n'y a pas de séparation entre Eglise visible et Eglise invisible, ni même entre les dons de charité qui se trouvent chez des non-chrétiens et le corps visible de l'Eglise. Toute part de charité – et la charité se manifeste même lorsque nos regards sont trop faibles pour la discerner – constitue déjà au moins initialement le Corps du Christ. Certes ce début peut demander à être développé, libéré de ses entraves éventuelles, pour s'épanouir en charité pleinement sacramentelle et orientée. On verra ce qu'implique ce principe central pour les relations de l'Eglise avec les pécheurs d'une part, les non-chrétiens d'autre part.

Rapport entre l'Ame de l'Eglise et le péché de ses membres

Il faut encore préciser le rapport entre les actions des membres de l'Eglise et son Ame et sa Tête. Le principe est simple: ce qui est péché n'est pas l'effet de l'influence de l'Ame, car Dieu n'est pas cause du mal. Par conséquent:

> «L'Eglise ne retient à l'intérieur de son enceinte que ce qui peut se trouver de bon dans ses membres... en sorte que ce qui est pur

[40] Cf. *EVI 2,* pp. 554–556; Journet parle d'une certaine communication des idiomes dans le Corps du Christ (cf. *EVI 2,* pp. 135–140), de l'aspect collectif de l'Incarnation dont parlent les Pères grecs dans leur doctrine de la divinisation (cf. *EVI 2,* pp. 140–141), de la récapitulation de tout l'Univers dans le Christ (cf. *EVI 2,* p. 141).

[41] *EVI 2,* p. 872.

> dans les bons et les méchants est à l'intérieur de l'Eglise, et tout ce qui est souillé est à l'extérieur et que l'Eglise peut être composée de justes et de pécheurs tout en demeurant sainte et immaculée.»[42]

Pour être encore plus précis, il faut dire que la frontière ne passe pas entre les bons et les mauvais, mais dans le cœur de chaque homme:

> «La limite entre l'Eglise et le monde, la lumière et les ténèbres, le Christ et Bélial, passe à travers nos propres cœurs...»[43]

Jacques Maritain, dans l'ouvrage qu'il a consacré à l'Eglise, reprend la thèse de Journet en distinguant dans l'Eglise la personne et le personnel[44].

Cette position a valu à Journet nombre de critiques, positives et négatives[45]. Le Père Congar voit dans cette *prunelle de l'œil de la théologie de Journet* une position très forte, mais qui a des limites[46]. Sa critique s'oriente sur deux axes: 1° Journet laisse un peu dans l'ombre tout un langage traditionnel qui tend à la voir, l'Eglise, profondément concernée par les péchés de ses membres[47]; 2° il n'a peut-être pas assez tenu compte de l'eschatologie et de la différence que celle-là implique entre ce qui est déjà réalisé et la perfection future et ultime[48]. On peut entendre cette critique, mais il n'est pas sûr qu'elle soit justifiée: pour Journet l'Esprit est plus pleinement Ame de l'Eglise céleste que de l'Eglise pérégrinante[49], et le primat qu'il accorde à la sainteté l'amène à dénoncer sans cesse les péchés des chrétiens (par lesquels l'Eglise se sent concernée).

[42] *EVI 2,* p. 489.

[43] *EVI 2,* Introduction, p. XXXII. Cf. aussi *EVI 2,* pp. 903–925 et 1115–1129 (survol de la Tradition); excellent résumé en *EVI 3,* p. 71. Dans *La Messe* (p. 170), Journet met en lien l'offrande de l'Eucharistie, sacrifice pur et sans souillure, avec l'Eglise pure et sans souillure.

[44] *De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel,* Paris, 1970, pp. 19–34; 229–256.

[45] Cf. les critiques positives du P. L.-M. DEWAILLY (VS 87, 1952, p. 445) ou de Maurice NEDONCELLE *(Rev. des Sc. Rel.,* 27, 1953, pp. 96–98), les nuances bienveillantes apportées par G. PHILIPS *(Eph. Th. Lov.* 30, 1954, p. 108), la critique un peu sommaire de J. LECLER *(Etudes,* 273, 1952, p. 257).

[46] *Bull. Thom.* VIII, 1953, p. 748.

[47] *Bull. Thom.* VIII, 1953, p. 754; *RSPT,* 37, 1953, p. 752.

[48] *Bull. Thom.* VIII, 1953, pp. 754–755; *RSPT,* 37, 1953, p. 752.

[49] Cf. *EVI 2,* pp. 519–522; 525–528; 561–565.

L'Eglise et les non-chrétiens

Les principes ecclésiologiques de Journet se révèlent particulièrement opérants à propos du rapport de l'Eglise avec les non-chrétiens.

Les non-chrétiens peuvent manifestement être touchés par le Saint-Esprit et opérer des œuvres de charité: ils sont dans cette mesure membres de l'Eglise, ils constituent ainsi le Corps du Christ. Cette appartenance initiale ne rend pas pour autant la mission inutile, car leur charité demande encore à être parachevée, à arriver à un autre niveau par le contact avec les sacrements et l'orientation ou prédication ecclésiale.

> «Tous ceux qui n'appartiennent pas à l'Eglise[50], qui ignorent même le Christ, s'ils sont vraiment de bonne foi et ont vraiment le désir de Dieu, de Dieu plus aimé qu'eux-mêmes, sont justifiés; cela veut dire qu'ils ont reçu secrètement la grâce, la même grâce que nous. Une chose leur manque cependant, une chose admirable: la coloration particulière que donnent à la grâce les sacrements et qui fait qu'au lieu d'être simplement la grâce sanctifiante, elle est la grâce pleinement christique, la grâce sacramentelle. Chez ceux qui se trouvent en dehors de l'Eglise, la grâce se trouve comme en terre étrangère, en exil. Tandis que les sacrements nous communiquent, non pas seulement la grâce du Christ, mais encore les modalités qu'elle a dans son cœur.»[51]

La charité, la foi[52], l'appartenance à l'Eglise, les notes de l'Eglise peuvent donc exister dans un état non plénier, dans un état mutilé[53],

> «en acte tendanciel»[54].

On évite ainsi une alternative simpliste à propos des non-chrétiens (et des chrétiens non-catholiques[55]): soit ils n'ont aucun rap-

[50] Journet utilise ici la terminologie la plus commune: il parle de ceux qui n'appartiennent pas à l'Eglise de manière officielle et publique, consciente et volontaire.

[51] Charles JOURNET, *Entretiens sur la grâce,* Saint-Maurice, 1969 (3), pp. 180–181.

[52] *EVI 1,* p. 685; *EVI 2,* pp. 795–796.

[53] *EVI 1,* p. 685.

[54] *EVI 2,* pp. 1068–1071; 1080.

[55] Dont la charité est déjà partiellement sacramentelle et orientée, cf. *EVI 1,* pp. 651–660.

port avec Dieu, soit ils l'ont mais alors l'Eglise n'est pas nécessaire. Enfin, il ne s'agit évidemment pas de dire que ceux qui ont accès à la plénitude des moyens de salut[56] n'ont pas besoin de croître en charité.

Mystique et politique

Y a-t-il une Eglise mystique et une Eglise politique? Journet, avec son ecclésiologie théologale, ne méprise nullement l'aspect mystique de la vie chrétienne. Il recourt aux mystiques comme à des sources de sa théologie[57]. Une large part de son œuvre a pourtant aussi été consacrée à la réflexion sur la nécessité de l'engagement politico-social des chrétiens: face à la montée des totalitarismes[58], pendant la Guerre d'Espagne[59], pendant la Seconde Guerre mondiale. Ses diverses interventions ont été rassemblées en 1945 dans les *Exigences chrétiennes en politique*[60].

Mystique et politique sont unifiées, car la charité unit à la fois à Dieu et au prochain:

> «Comment voudriez-vous que j'aime Dieu en excluant le monde, alors que ‹Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique› (Jn 3,16)? Ma charité devra ressembler à cet amour.»[61]

Dans la réflexion de Journet sur l'activité politique des chrétiens, on voit souvent revenir les distinctions fructueuses que lui permet sa doctrine de l'âme créée de l'Eglise. C'est ainsi qu'il peut même reconnaître les aspects positifs du communisme et du nazisme (leur lutte contre les puissances de l'argent) et affirmer que, sur ce point, ils sont chrétiens[62]. Au-delà des apparences superficielles, l'Eglise se trouve là où est son âme:

[56] Pour reprendre l'expression de Vatican II dans le décret *Unitatis Redintegratio,* N° 3.

[57] Cf. p.ex. *EVI 2,* pp. 548–553.

[58] Cf. «L'Eglise et les communautés totalitaires», *NV* 10, 1935, pp. 431–439.

[59] Cf. Ramon SUGRANYES DE FRANCH, «Un chrétien dans la guerre civile d'Espagne», *Sources* XIII, 1987, p. 63.

[60] Les quelques citations de cet ouvrage se réfèrent à sa réédition en 1990 aux Editions Saint-Augustin, à Saint-Maurice.

[61] Charles JOURNET, *Dieu à la rencontre de l'homme,* Paris-Fribourg, 1981, pp. 148–149.

[62] *Exigences chrétiennes en politique,* p. 132.

«On trouvera peut-être longtemps encore des aumôniers militaires inconsidérés pour bénir des tanks et des mitrailleuses. Mais on peut être sûr que ce n'est pas chez ceux-ci qu'il faudra chercher l'esprit de l'Eglise.»[63]

Conclusion

Nous espérons avoir réussi à montrer à très grands traits la place décisive de l'Esprit-Saint dans l'ecclésiologie de Journet. On voit que son *Eglise du Verbe Incarné* ne mérite pas le reproche fréquemment adressé à l'ecclésiologie catholique de manquer de pneumatologie[64]. Et la place centrale du Saint-Esprit permet d'unifier véritablement la vision de l'Eglise et de l'ensemble de la vie chrétienne. On ne peut qu'admirer l'exceptionnel équilibre de cette synthèse théologique, qui permet à la fois d'éviter une séparation entre les faces cachée et visible de l'Eglise, de ne sacrifier ni vie mystique ni action politique, de ne pas tomber dans le syncrétisme par rapport aux autres religions mais de concilier leur vraie valeur avec le caractère unique de l'Eglise catholique.

Le désir d'une unité personnelle et collective, incluant tous les domaines de l'existence, est sans doute inscrit par Dieu lui-même dans le cœur de tout homme. Or le manque d'unité se fait bien souvent sentir dans la théologie. On ne peut donc que souhaiter la redécouverte de l'œuvre du Cardinal, qui peut servir de base à de très fructueux développements.

Charles MOREROD, O.P.

[63] *Exigences chrétiennes en politique*, p. 543. Autre exemple du même type p. 163, à propos des rois d'Espagne racistes.

[64] Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, t. 1, Paris, 1981, p. 227.

«Les grandeurs de hiérarchie au service des grandeurs de sainteté»:

Aux sources d'un principe ecclésiologique du cardinal Journet [1]

Introduction

Pareille à tant d'autres époques, la nôtre voit la sainteté de l'Eglise contestée, en même temps que le sont les ministères institués. Certains théologiens évoquent le malaise dont fait cas une approche sociologique de l'Eglise: crise du clergé, revendication d'un certain laïcat, mise en question de structures ecclésiales jusqu'ici intangibles.

Il faudrait un optimisme trop béat, ou une mauvaise foi trop évidente, pour nier qu'il y ait un certain malaise dans l'Eglise d'aujourd'hui; mais le rôle du théologien n'est-il pas justement d'approfondir les questions au niveau de la foi et de l'ontologie de l'Eglise? Que peut-on – que doit-on – attendre de cette Eglise, dont nous affirmons dans notre «Credo» la sainteté? Quel est son rôle? Et celui des ministères? Et finalement – en nous excusant de ce barbarisme –, «qui sert à quoi»?

Un théologien a répondu, en puisant aux sources de la Tradition: Charles Journet n'est pas le seul ecclésiologue de ce siècle à nous donner des certitudes sur l'Eglise, mais il est celui dont l'art de la synthèse, de la précision, et la profondeur d'esprit, signalent comme une pensée théologique sûre.

A propos de l'Eglise et des ministères, s'il est bien une phrase qui parcourt toute l'œuvre ecclésiologique de l'abbé Journet, c'est bien ce leitmotiv souvent rappelé au point de départ d'un nouvel approfondissement du mystère de l'Eglise: «Les grandeurs de hiérarchie sont au service des grandeurs de sainteté.» [2]

[1] Communication en marge de la thèse: *Sainteté de la hiérarchie et hiérarchie de sainteté d'après l'ecclésiologie de Charles Journet,* poursuivie par Emmanuel LEMIERE (Communauté Saint-Martin sous la direction du R.P. J.-P. TORELL, o.p. (Université de Fribourg-CH).

[2] Cf. notamment *Théologie de l'Eglise,* p. 179.

Journet nous a donné lui-même l'origine de son axiome: c'est la distinction pascalienne des ordres, distinction entre «grandeurs d'établissement» et «grandeurs naturelles», entre «ordre des corps», «ordre des esprits» et «ordre de la charité». Ce dernier trouve un écho chez Bérulle et dans cette vocation à l'amour illustrée par sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Et si les apôtres nous montrent la plénitude de la jonction entre hiérarchie et sainteté, la Vierge Marie nous apprend la suréminence de la charité sur tous les ministères ou même les charismes.

1. Pascal et la distinction des ordres

a) «grandeurs d'établissement» et «grandeurs naturelles»

Dans une conférence au Cénacle, à Genève, en août 1974, le cardinal Journet a rappelé les sources de son axiome: il a transposé, nous dit-il, le «Discours pour un prince et duc de France»[3]. Il s'agit plus précisément du «Second discours sur la condition de grands»[4] par lequel Pascal, à l'automne de 1660, mettait en garde le fils aîné du duc de Luynes contre l'estime immodérée des grandeurs acquises par la naissance et non par le mérite. Aux dires de Nicole, rien ne tenait plus à cœur à Pascal que cette mise en garde, et rien ne révèle davantage la souveraine liberté de l'écrivain face aux grands de ce monde: les «grandeurs d'établissement» – en l'occurrence, être fils d'un duc et pair de France – ne présument pas nécessairement des «grandeurs de mérite» – être un grand homme par la vertu et par la science[5].

Il faut savoir distinguer ces deux ordres, afin de mesurer l'estime que l'on doit à l'un et à l'autre:

> «Aux grandeurs d'établissement, nous leur devons des respects d'établissement, c'est-à-dire certaines cérémonies extérieures qui doivent être néanmoins accompagnées, selon la raison, d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre... Mais pour les respects naturels qui consistent dans l'estime, nous ne les devons qu'aux grandeurs naturelles.»[6]

[3] Cf. le polycopié de cette conférence: *A propos du mouvement charismatique,* p. 5.
[4] Cf. PASCAL, *Œuvres complètes,* La Pléiade, Paris 1980, pp. 618–619.
[5] Cf. *op. cit.,* p. 619.
[6] *Id.,* pp. 618–619.

L'application que fait Pascal de ce principe, pour le cas concret qui l'intéresse, est très éclairante et pleine de bon sens:

> «Il est bon, Monseigneur, que vous sachiez ce que l'on vous doit, afin que vous ne prétendiez pas exiger des hommes ce qui ne vous est pas dû... Il n'est pas nécessaire, parce que vous êtes duc, que je vous estime; mais il est nécessaire que je vous salue. Si vous êtes duc et honnête homme, je rendrai ce que je dois à l'une et à l'autre de ces qualités. Je ne vous refuserai point les cérémonies que mérite votre qualité de duc, ni l'estime que mérite celle d'honnête homme. Mais si vous étiez duc sans être honnête homme, je vous ferais encore justice; car en vous rendant les devoirs extérieurs que l'ordre des hommes a attachés à votre naissance, je ne manquerais pas d'avoir pour vous le mépris intérieur que mériterait la bassesse de votre esprit.»[7]

Il va de soi que le parallélisme n'est pas applicable immédiatement aux «grandeurs de hiérarchie» et aux «grandeurs de sainteté», puisque les dignités hiérarchiques sont acquises non par la naissance, mais normalement selon des capacités reconnues par l'Eglise. Cependant, il est intéressant de noter que, dans le cas d'un ministre indigne, l'honneur et le respect attachés à sa charge lui seraient dus, mais non l'estime que l'on ne doit qu'aux hommes vertueux.

b) «ordre des corps, ordre des esprits, ordre de la charité»

Dans cette même conférence de 1974, Journet cite, comme un approfondissement de la pensée pascalienne, après la «conversion» de 1654 – mais ces données biographiques pourraient être contestées –, le célèbre fragment des *Pensées* sur *L'ordre des corps, l'ordre des esprits et l'ordre de la charité*[8].

En commentant ce passage qu'il présente comme l'un des plus beaux de la langue française, Jacques Chevalier[9] en découvre une première ébauche dans la *Lettre à la Sérennissime Reine de Suède* de 1652[10], où Pascal distingue le «pouvoir des rois sur leurs sujets» et le «pouvoir des esprits sur les esprits qui leur sont inférieurs»:

[7] *Ibid.*
[8] Brunschwig 793, La Pléiade, pp. 1341–1342.
[9] J. CHEVALIER, *Pascal,* Paris 1922 (15e éd.), pp. 321 s.
[10] La Pléiade, p. 503.

> «Ce second empire me paraît même d'un ordre d'autant plus élevé, que les esprits sont d'un ordre plus élevé que les corps, et d'autant plus équitable qu'il ne peut être départi et conservé que par le mérite, au lieu que l'autre peut l'être par la naissance ou par la fortune.»[11]

Nous retrouvons la distinction bipartite du *Discours pour un prince et duc de France.* Mais la distinction des trois ordres est formulée dès le fragment 460 des *Pensées:*

> «Il y a trois ordres des choses: la chair, l'esprit, la volonté. Les charnels sont les riches, les rois: ils ont pour objet le corps. Les curieux et savants: ils ont pour objet l'esprit. Les sages: ils ont pour objet la justice.»[12]

Autant d'ébauches d'une réflexion qui trouve sa pleine maturité dans ce fameux fragment 793:

> «La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité: car elle est surnaturelle... Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée: cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité: cela est impossible, d'un autre ordre surnaturel.»[13]

L'exemple du Christ, par lequel Pascal développe sa réflexion, éclaire particulièrement la disparité des ordres dans l'Eglise:

> «Jésus-Christ, sans biens et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné; mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible au démon, sans aucun péché. O qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur et qui voient la sagesse!... Il eût été inutile à Notre Seigneur Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi; mais il est bien venu avec l'éclat de son ordre! Il est bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre, duquel est la grandeur qu'il venait faire paraître. Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité,

[11] *Ibid.*
[12] La Pléiade, p. 1303.
[13] *Id.*, pp. 1341–1342.

> dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur abandonnement, dans sa secrète résurrection, et dans le reste, on la verra si grande, qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas.»[14]

Voilà donnée à sa source la raison du primat des valeurs de sainteté: le Christ, établi dans aucune des grandeurs hiérarchiques de son temps, manifeste la transcendante sainteté de Dieu. Et si le fondateur de l'Eglise établit une nouvelle hiérarchie avec les apôtres, elle ne trouvera sa véritable grandeur que dans une sainteté qui participe à celle de Dieu.

2. Bérulle: Madeleine et l'ordre de l'amour

La «spiritualité des ordres» a trouvé dans l'Ecole française de nombreux échos, en particulier chez Pierre de Bérulle; le cardinal Journet aimerait exploiter cet «ordre de l'amour» développé dans son *Elévation à Jésus-Christ Notre Seigneur sur la conduite de son esprit et de sa grâce vers sainte Madeleine*[15]. Le héros de cet ordre est Marie-Madeleine, qui inaugure par son repentir manifesté à Jésus ces grandeurs de sainteté qui n'appartiennent pas aux grandeurs de hiérarchie:

> «...je vous admire comme établie pour jamais en l'éminence et en la principauté nouvelle et désormais éternelle, principauté dans l'amour divin et dans le nouvel ordre de l'amour de Jésus; ordre qui prend sa naissance en vous, lorsque vous êtes aux pieds de Jésus; et dès lors, Jésus vous regarde et vous choisit, entre tous devant la face du Père éternel, et à la vue de ses anges; vous choisit, dis-je, pour établir la puissance, la principauté et la perfection de son amour en nous.»[16]

Cet amour trouve sa source dans le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire dans cette proximité du Dieu-Amour venu solliciter un nouvel amour de la part des hommes[17]. Mais cet amour se parfait

[14] *Id.*, p. 1342.

[15] P. DE BÉRULLE, in *Œuvres complètes,* Migne, tome unique, Petit-Montrouge 1856, col. 533–588.

[16] *Id.*, col 587.

[17] Cf. *id.*, col 536: «Amour singulier et nouveau; amour qui commence en la terre et non au ciel: mais il y commence et pour la terre et pour le ciel; amour qui se forme à vos pieds, et fait désormais une nouvelle différence dans l'ordre de la grâce et dans

dans le mystère douloureux de la Rédemption: voilà pourquoi Bérulle suit Madeleine des pieds de Jésus dans la maison de Simon le Pharisien aux pieds de Jésus crucifié:

> «O nouvel ordre de la croix et du ciel tout ensemble! ordre intérieur et invisible aux hommes et visible aux anges! ordre des âmes crucifiées avec Jésus et par Jésus! ordre naissant en la croix de Jésus! ordre commençant en la personne de la Vierge, et en la personne de la Madeleine! ordre fondé en ces paroles et en ces patentes: ‹Stabant juxta crucem Jesu, Maria mater ejus, etc. et Maria Magdalena.› Ordre d'amour, de croix et de martyre des cœurs et des esprits!»[18]

Ce texte, retenu par Journet dans le tome II de *L'Eglise du Verbe Incarné*[19], rapproche Marie-Madeleine de Marie, mère de Jésus: elles sont comme les deux colonnes de cet ordre de sainteté, Marie étant le type de la créature parfaite, Madeleine le type de la créature pécheresse repentie, que la puissance du pardon divin réintègre à l'harmonie initiale.

Un dernier passage de cette *Elévation sur sainte Madeleine* permet un autre parallèle évangélique:

> «O liaison étrange de Judas et de Madeleine, et sur votre sujet, ô Jésus! et liaison opérée par la conduite de votre esprit, qui veut réparer en Madeleine ce qu'il perd en Judas; et aussi voyons-nous comme en la place que Judas perd en la famille de Jésus, le délaissant pour aller aux enfers, il semble que Jésus y substitue Madeleine, car il la fait un nouvel apôtre de grâce, de vie et d'amour: apôtre vers les apôtres mêmes pour leur annoncer la vie et la gloire de Jésus.»[20]

Nous avons ici le cas typique, proposé par l'Evangile, où une défaillance de l'ordre de hiérarchie suscite comme une charité de surcroît, cet apostolat de l'amour qui aura même la prééminence sur l'apostolat hiérarchique pour être le premier témoin de la Résurrection.

l'ordre de l'amour, et d'un amour plus que séraphique... vous êtes bien digne d'être un nouveau sujet d'un nouvel ordre d'amour en l'univers. Ce nouvel ordre commence en la terre, au lieu que les ordres angéliques ont commencé au ciel: car c'est un ordre qui regarde le mystère de l'Incarnation, commencé aussi en la terre, et non au ciel; c'est un ordre affecté au temps de ce sacré mystère, et à la présence de Jésus sur la terre.»

[18] *Id.*, col 557.

[19] Cf. pp. 617–618.

[20] BÉRULLE, *op. cit.*, col 549.

3. Thérèse de Lisieux et la vocation à l'amour

L'écoute, la relecture des mystiques a donné à l'ecclésiologie de Journet une profondeur rarement atteinte. C'est notamment sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus qui a joué un grand rôle dans l'élaboration d'une réflexion sur l'importance capitale de la charité dans l'Eglise.

C'est dans un article paru en 1957, «L'Eglise telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux»[21], que Mgr Journet a le mieux exprimé la grande intuition de sainte Thérèse, par ailleurs souvent réexploitée dans les publications postérieures, *L'Eglise du Verbe Incarné* ou *Théologie de l'Eglise*[22].

Il s'agit de la prééminence de l'Amour dans l'Eglise, en un passage à juste titre célèbre:

> «Considérant le corps mystique de l'Eglise, je ne m'étais reconnue dans aucun des membres décrits par saint Paul, ou plutôt je voulais me reconnaître en tous. La charité me donna la clef de ma vocation. Je compris que si l'Eglise avait un corps, composé de différents membres, le plus noble de tous ne lui manquait pas. Je compris que l'Eglise avait un Cœur, et que ce Cœur était brûlant d'amour. Je compris que l'Amour seul faisait agir les membres de l'Eglise, que si l'Amour venait à s'éteindre, les apôtres n'annonceraient plus l'Evangile, les martyrs refuseraient de verser leur sang. Je compris que l'Amour enfermait toutes les vocations, que l'Amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux, en un mot qu'il est Eternel.»[23]

Et l'un de ses derniers mots sera: «C'est l'Amour seul qui compte.»[24]

C'est donc la charité qui est au principe, non seulement de l'Eglise – et qui doit donc rentrer dans sa définition, contrairement à l'optique bellarminienne –, mais aussi de toute vocation chrétienne, qu'elle soit hiérarchique ou non. C'est l'Amour qui pousse les saints à dire avec la petite Thérèse: «J'ai la vocation d'être Apôtre.»[25]

[21] Repris et présenté par G.M.M. COTTIER dans *Nova et Vetera* 1975/4, pp. 300–308.

[22] Cf. par exemple dans ce dernier, pp. 194–195.

[23] *Lettre à Sœur Marie du Sacré-Cœur,* manuscrit B, folio 3; cité in *NV* 1975/4, p. 303.

[24] *Novissima Verba*; cf *op. cit.,* p. 306.

[25] *Lettre à Sœur Marie du Sacré-Cœur;* cf. *op. cit.,* p. 305.

C'est l'apostolat de l'Amour que Bérulle prêtait à Marie-Madeleine. Et la charité se révèle être le principe et le terme de toute activité dans l'Eglise, même et surtout hiérarchique. Citant saint Jean de la Croix[26], Thérèse s'écrie: «...j'aime l'Eglise ma Mère; je me souviens que le plus petit mouvement de pur amour lui est plus utile que toutes les autres œuvres réunies ensemble.»[27]

Cette importance de l'Amour pour Thérèse de l'Enfant-Jésus avait déjà fortement marqué la théologie spirituelle. Mais Journet en a exploité la dimension ecclésiologique: «Il y a chez sainte Thérèse de Lisieux, non certes une ecclésiologie, mais une connaissance vécue de ce qu'est l'Eglise, dont le théologien ne peut qu'admirer la splendeur.»[28]

4. Les apôtres, princes de la hiérarchie et princes de l'amour

Nous avons insisté jusqu'ici sur l'importance de la charité et des grandeurs de sainteté dans l'Eglise. Comment reconnaître le lien entre les grandeurs de hiérarchie et les grandeurs de sainteté, sinon en leur type, les apôtres, tels que l'Evangile nous les dévoile? C'est là une des idées-force de l'ecclésiologie de Journet: ne pas juger l'Eglise à partir de nous, d'après les carences que nous connaissons bien, mais d'après le modèle accompli de ceux qui l'ont incarnée au mieux, les saints.

Dans les apôtres, nous trouvons la jonction des deux ordres de grandeur telle qu'elle a été conçue dans le dessein de Dieu: la puissance de l'amour s'ajoute à la puissance juridictionnelle, «la divine persuasion de la charité... à la nue proposition par voie d'autorité»[29]. La charité a rôle de principe et d'efficience, en même temps qu'elle a rôle de fin; c'est pourquoi les apôtres, en raison de leur rôle de principe et d'efficience dans la hiérarchie ecclésiale, devaient posséder eux-mêmes les grandeurs de sainteté. «Si l'ordre de juridiction tout entier est au service de l'ordre de charité, il convient que les princes de la juridiction aient été aussi des princes de l'amour...»[30]

[26] *Cantique spirituel,* 2e texte, 29e strophe.
[27] Manuscrit B, folio 4; cf. *op. cit.,* p. 307.
[28] *Id.,* p. 300.
[29] *L'Eglise du Verbe Incarné [EVI]* I, p. 189.
[30] *Ibid.*

Journet situe temporellement cette infusion de la charité dans la hiérarchie à la Pentecôte:

> «Le souffle puissant et le feu qui sont descendus sur les apôtres au jour de Pentecôte ont signalé l'irruption de cette charité ardente et conquérante qui aurait à se propager d'âge en âge, jusqu'à la fin des temps historiques, pour fuser alors soudain en gloire éternelle. Causalité mystérieuse et encore trop peu connue de la grâce, agissant par contact à la manière d'une flamme qui se communique, que l'on trouve chez les apôtres à un degré éminent, et qui appartient cependant non pas à l'Eglise enseignante comme telle, à la hiérarchie comme telle, mais à l'Eglise croyante et aimante tout entière, et qui résulte de ce que l'Eglise porte en elle de plus précieux, de plus intérieur et de plus essentiel»[31]

C'est sous le souffle brûlant de la charité de l'Esprit que la hiérarchie trouve sa grandeur, et dans la mesure exacte où elle contribue à l'accroissement de cette charité: «Les grandeurs de hiérarchie sont au service des grandeurs de sainteté. L'ordre juridictionnel, si nécessaire, si divin qu'il soit, n'est pas ce qu'il y a de meilleur et de plus divin dans l'Eglise; il tire toute sa grandeur de sa destination qui est de servir l'amour.»[32] Et Journet poursuit en trouvant chez Cajetan[33] une justification théologique au titre pontifical de «serviteur des serviteurs de Dieu»: au sommet de la hiérarchie, Pierre et ses successeurs ne sont que des moyens au service de l'accroissement de la charité de tous les fidèles.

> «La papauté est pour l'Eglise, non inversement. Il est donc vrai que le Pape n'est pas maître, mais serviteur, et que l'Eglise le dépasse en bonté et en noblesse. Et il est vrai en même temps qu'il est son chef par le pouvoir.»[34]

Cette réflexion sur les apôtres nous amène à nous demander le pourquoi des disjonctions entre grandeurs de hiérarchie et grandeurs de sainteté. Journet distingue deux cas différents: celui d'une disjonction normale – «nécessairement, car tous les fidèles ne peuvent être dans la hiérarchie» – et celui d'une disjonction anormale, toujours dramatique – «accidentellement, car la charité peut manquer à ceux qui sont dans la hiérarchie»[35].

[31] *Ibid.*
[32] *Théologie de l'Eglise,* p. 179.
[33] *Apologia de comparata auctoritate papae et concilii,* Pollet, n. 517.
[34] Cité in *Savonarole en prison – Dernière Méditation,* introduction de Journet, p. 19.
[35] *EVI* I, p. 649.

Nous retrouvons ici le cas de Judas auquel avait fait allusion le cardinal de Bérulle; c'est encore le cas d'Alexandre VI dont le conflit avec Savonarole bouleversait tant l'abbé Journet:

> «...il peut arriver, et c'est toujours une tragédie, que les grandeurs divines de hiérarchie résident dans des êtres qui se damnent, qui sont à la fois membres du Christ par leur charisme, et membres du diable par le choix profond de leur cœur.»[36]

Ce drame étant pour lui la révélation paradoxale d'une Eglise hiérarchique que les péchés des hommes d'Eglise ne peuvent ternir, en raison même du débordement de la charité des saints:

> «...image totale de la sainteté de l'Eglise du Christ dans sa lutte contre la cité du mal: d'une part la sainteté du charisme de la papauté, vraiment promis par Jésus à Pierre près de Césarée de Philippe et vraiment donné par Jésus à Pierre au bord du lac de Tibériade – tombé pour un temps dans le bourbier des fastes de la Renaissance païenne, mais par nature incorruptible; d'autre part, la flamme de la charité, le zèle de l'honneur de Dieu, l'amour de la pauvreté et de la pureté, qui ne s'éteint jamais dans le cœur de l'Epouse, et qui, avec Savonarole ou Nicolas de Flue, emprunte soudain, quand il le faut, la voix de la prophétie privée pour crier à la face du monde – où qu'il aille se tapir – ses éternelles fidélités. Mais ces deux ordres de grandeurs, celles de hiérarchie et celles de sainteté, ne sont jamais disjoints dans l'indivisible Eglise, qui est l'Epouse, non pas sans pécheurs, mais sans péché. Savonarole a chéri et vénéré jusqu'au bout le charisme divin de la papauté, que ne pouvaient infecter les souillures d'un Alexandre VI. Et Alexandre VI n'a-t-il pas compris jusqu'au bout, comme un remords, la sainteté de l'Eglise qui resplendissait en Savonarole? Voilà le nœud de cette tragédie, unique peut-être dans l'histoire de l'Eglise.»[37]

C'est Madeleine reprenant le flambeau de Judas, c'est l'assaut irrésistible de l'Amour dépassant ce que les hommes d'Eglise mettent de froideur et de rigidité à conduire la hiérarchie.

5. Marie, l'Eglise sans grandeurs de hiérarchie

Peu de théologiens ont comme Journet approfondi les rapports mutuels de l'ecclésiologie et de la mariologie, et enrichi la réflexion

[36] *Savonarole en prison,* p. 19.
[37] *Id.,* pp. 27–28.

sur l'Eglise par un regard très perçant sur le mystère de la Mère de Dieu. Voici dans le tome II de *L'Eglise du Verbe Incarné,* au sujet de la hiérarchie et de la sainteté, un texte capital et étonnant qui n'a pas encore été exploité à sa juste mesure:

> «Dans la ligne des grandeurs de sainteté, qui constitueront seules la hiérarchie du ciel, la loi de conformité au Christ est réalisée plus intensément dans la seule personne de la Vierge, qui relève de l'âge de la présence du Christ, que dans toute la collectivité de l'Eglise qui, depuis Pentecôte, relève de l'âge de l'Esprit-Saint. Jamais l'Eglise, l'Epouse, n'est aussi intensément sainte qu'au temps du Christ, où les grandeurs de hiérarchie sont encore toutes repliées dans le Christ, et où, n'existant en elle-même que dans le champ des grandeurs de sainteté, elle est représentée tout entière par la Vierge.»[38]

On connaît l'idée fondamentale de Journet: l'Eglise n'est qu'un recentrement de l'humanité autour du Christ des Evangiles, une réactualisation de la présence sensible auprès du Sauveur; et c'est Marie qui est le seul tenant intégral de cette présence. Or, elle n'appartient pas aux grandeurs de hiérarchie, qui se déploieront à partir de la Pentecôte, dans le temps de l'Esprit-Saint; ce sera alors l'économie normale de l'Eglise pèlerine sur cette terre, son «régime de croisière», si l'on peut dire, régime «sacramentel et orienté» dans lequel sacrements et hiérarchie prolongeront cette présence du Christ pour tous les hommes, dans le temps et l'espace, jusqu'à la fin du monde. Au temps de l'intimité avec Jésus sur cette terre, Marie a inauguré l'«Eglise des grandeurs de sainteté», cette même Eglise qu'elle prolonge dans les cieux par son Assomption. Ainsi, la Vierge est le modèle, le type de cette Eglise sans autre hiérarchie que celle de l'amour, qui ne peut être déjà celle de notre pèlerinage terrestre.

6. En guise de synthèse...

En guise de synthèse, il faudrait insister sur la relativité des pouvoirs hiérarchiques: leur véritable grandeur ne réside pas dans les marques de respect et dans les honneurs dont ils sont légitimement entourés, comme toute «grandeur d'établissement»; mais elle réside dans les grandeurs de sainteté, comme le moyen tire sa raison d'être de sa fin. L'important, ne cesse de répéter le cardinal Journet, c'est la permanence de la vie divine qui nous est offerte moyennant les sacrements, surtout l'Eucharistie. «C'est pour cela que le pouvoir

[38] *EVI* II, p. XVII.

d'Ordre a été donné à l'Eglise. Et s'il est réservé à quelques-uns, c'est qu'il n'est qu'un service et que sa suprême raison est de distribuer au monde les richesses bien plus précieuses de la vie divine.»[39] «SERVICE»: c'est le terme le plus juste par lequel on puisse relier hiérarchie et sainteté de tous les fidèles.

> «... ce pouvoir qu'ont les clercs, c'est un pouvoir qui est au service du peuple chrétien. Le plus précieux n'est pas dans la hiérarchie, le plus précieux est dans le peuple chrétien. Et le plus précieux consiste dans la charité: la foi, l'espérance, la charité, la grâce sanctifiante, disons la sainteté, avec l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes... La hiérarchie, c'est un privilège pour le bien des autres... C'est une chose qu'on ne dit jamais assez et c'est pourquoi les laïcs apparaissent comme dans une place d'infériorité par rapport aux choses de la sainteté. C'est tout à fait faux. La Vierge Marie n'avait pas les pouvoirs hiérarchiques; elle avait les grandeurs de sainteté. Voilà, si vous voulez, la formule typique.»[40]

Il n'y a donc d'inégalité que dans l'ordre des moyens: face à l'effusion de la vie divine, la dignité hiérarchique ne compte plus; il n'y a plus d'autre inégalité que celle des différentes intensités d'amour. Le cardinal Journet ne cesse d'y revenir: «Les grandeurs de sainteté sont offertes à tous... Les choses les plus précieuses sont données à tous. Celles qui sont réservées pour quelques-uns, ce sont des pouvoirs au service du peuple chrétien.»[41] Prenant un exemple concret, Journet avait écrit qu'il avait été plus profitable à Pie IX de croire le dogme de l'Immaculée Conception – ordre de la foi, des grandeurs de sainteté – que de le définir – ordre du Magistère, des moyens hiérarchiques[42].

Mais ce n'est là qu'une nécessité liée à notre état terrestre pérégrinal. Commentant *Ap* 21, 22–23, le cardinal Journet décrivait cette Eglise glorieuse où il n'y aura plus de temple, ni de soleil, ni de lune, «car la gloire de Dieu l'a illuminée». Devant la vision de Dieu face à face, les moyens indispensables à l'Eglise d'ici-bas tomberont: il n'y aura plus de hiérarchie, il n'y aura plus d'autre hiérarchie que celle de l'amour[43].

[39] *Théologie...*, p. 136.

[40] *Commentaire de Lumen Gentium*, conférences données à Genève en 1966–1967, polycopié p. 131.

[41] *Ibid.*

[42] Cf. *EVI* II, p. 640.

[43] Cf. *Commentaire de l'Apocalypse*, conférences données à Genève en 1971–1972, polycopié pp. 94–95.

7. En guise de conclusion: charismes et hiérarchie

La conférence du cardinal Journet que nous citions en introduction à ce développement, pour donner les sources de l'axiome: «les grandeurs de hiérarchie sont au service des grandeurs de sainteté», était consacrée au mouvement charismatique. L'importance de notre actuelle «redécouverte des charismes» mène Journet à considérer quelques aspects particulièrement intéressants des rapports hiérarchie-charisme-sainteté.

Tout d'abord, il est vain d'opposer charisme et institution, comme les protestants ont opposé l'Eglise instituée – l'Eglise catholique – et l'Eglise charismatique – les vrais chrétiens selon le cœur. La distinction primordiale n'est pas entre charisme et institution, mais entre ordre de la fin et ordre des moyens: entre «grâce sanctifiante», «grâce de sainteté, de charité, de grand amour, d'intensité de foi, d'espérance et d'amour théologal, qui vient tourner mon cœur vers la vision béatifique», d'une part; et d'autre part, les grâces «gratis datae», «ordonnées à organiser l'ici-bas de l'Eglise, qui servent à l'utilité des autres», mais ne sont pas destinées à subsister dans la gloire[44]. C'est parmi ces grâces «gratis datae» qu'il faut distinguer les «charismes institutionnels» et «des charismes qui ne seront pas des institutions du Christ, mais qui pourront être, dans le sens heureux, des improvisations de l'Esprit-Saint, des suppléments absolument gratuits par rapport aux choses essentielles, qui ne sont pas dans l'étoffe des choses essentielles. Ce sont des moyens ou des secours qui sont, on peut dire deux fois plus gratuits, donnés en plus de ce qui est de nécessité de salut, pour l'utilité, soit de l'Eglise, soit d'une âme»[45].

Aussi l'Eglise hiérarchique est-elle une «institution charismatique»; c'est même le premier des charismes, le plus authentique: «charisme institué par le Christ, pouvoir apostolique magistériel et pouvoir culturel de ministère, institué par le Christ, d'abord dans les apôtres et ensuite dans leurs successeurs»[46]. Opposer charisme et

[44] Cf. conférence *A propos du mouvement charismatique,* Genève 1974, polycopié pp. 1–2.
[45] *Id.,* p. 5.
[46] *Id.,* p. 3.

institution, c'est opposer Marie et Pierre, alors qu'ils sont complémentaires, indissociables; ils participent tous les deux à la même sainteté du Christ et œuvrent à la même sainteté de l'Eglise. A ceux qui accusent l'Eglise d'aujourd'hui de ne plus pratiquer les «Béatitudes», à ceux qui confondent unilatéralement Marie avec la sainteté, et Pierre avec la hiérarchie, il faut redire avec les saints réformateurs, François ou Dominique: «Dans l'Eglise d'aujourd'hui, nous avons vie pour le Sermon sur la montagne.»[47]

Abbé Emmanuel LEMIERE

[47] *Id.*, p. 6.

L'évolution du rite sacramentel

Le deuxième Concile du Vatican a demandé d'opérer dans les rites des sacrements «certaines adaptations aux nécessités de notre temps».[1]

Pour montrer l'opportunité de cette révision, les Pères soulignaient que «au cours des âges, sont entrés, dans les rites des sacrements et des sacramentaux, des éléments qui, à notre époque, ne permettent pas d'en voir assez clairement la nature et la fin»[2].

Du fait que l'Eglise est un organisme vivant, il est normal que dans le domaine de la liturgie sacrée aussi, elle croisse, se développe, évolue et qu'elle s'adapte aux formes que requièrent les nécessités des temps. Pie XII l'avait déjà remarqué dans *Mediator Dei*[3].

Ce changement cependant ne pourra se faire que dans les limites que l'Eglise a toujours respectées.[4]

Nous voudrions examiner brièvement dans cet article la mise en œuvre de la requête du Concile.

Paul VI répondit au désir des Pères en composant de nouveaux rituels dont trois présentent un intérêt particulier pour nous: *L'ordination du diacre, du prêtre et de l'évêque*[5]; *le rite de la confirmation*[6]; *le rite de l'onction des infirmes*[7]. Chacun de ces trois docu-

[1] Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium,* n. 62, dans *Concile œcuménique Vatican II,* [Paris, 1967] p. 178.

[2] *Ibid.*

[3] Cf. *Les enseignements pontificaux. La liturgie,* par les Moines de Solesmes [Tournai, 1954] n. 540. Texte original latin dans AAS, 39 (1947), p. 542.

[4] *Le Concile de Trente,* Sess. XXI, chap. 2, DS, 1728. Trad. française dans G. DUMEIGE, *La foi catholique,* 2e éd., Paris, 1975, n. 758. Cf. PIE XII, *Constitution apostolique* Sacrosanctum ordinis (30.11.1947) DS 3857. *Sacrosanctum Concilium,* 55, *éd. cit.,* p. 175.

[5] *Pontificale romanum. De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi.* T.P.V., 1968, 2e éd. *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum.* T.P.V., 1990.

[6] *Pontificale romanum, Ordo confirmationis.* T.P.V., 1971.

[7] *Rituale romanum. Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae.* T.P.V., 1972.

ments est précédé d'une *Constitution apostolique*[8] qui éclaire le sens du nouveau rituel et légitime l'évolution du signe sacramentel[9].

Notre réflexion se fera de la manière suivante. I. L'autorité qui promulgue. II. L'essence du rite sacramentel. III. L'expression d'une doctrine. IV. Conclusions.

I. L'autorité qui promulgue

Les nouveaux rituels furent promulgués par Paul VI à la demande des Pères du Concile de Vatican II.

Or il existe un rapport strict entre ces deux instances.

Illustrons cette remarque.

[8] *Pontificalis romani.* 18, 6, 1968. AAS, 60 (1968) pp. 209–213. – *Divinae consortium naturae,* 15.8.1971. AAS 63 (1971), pp. 657–664. – *Sacram unctionem infirmorum.* 30.11.1972. AAS 65 (1973), pp. 5–9. Le texte français se trouve respectivement dans *La Documentation catholique,* 7.7.1968, col. 1165–1169 – 3.10.1971, pp. 852–855. – 4.2.1973, pp. 101–102.

[9] Le cardinal Journet n'a pas abordé directement ces thèmes. Il ne serait cependant pas exact d'affirmer qu'ils furent absents de ses préoccupations. L'évolution des rites sacramentaires avaient attiré l'attention des théologiens et aussi du magistère avant le Concile de Vatican II. L'auteur de *L'Eglise du Verbe incarné* n'ignorait pas ces problèmes. Il cite le texte du *Concile de Trente* sur la substance du sacrement en relation avec le pouvoir de l'Eglise sur les sacrements, Cf. *L'Eglise du Verbe incarné.* T. I, 3e éd., p. 149. Cf. *Supra,* p. n. 4. Sur le signe du sacrement de l'ordre voici ce qu'il écrit: «Les autres distinguent dans les sacrements de la loi nouvelle la *signification,* qui représente la partie la plus formelle, et le *signe,* composé de matière et de forme, de choses et de paroles. Le Christ a institué lui-même tous les signes sacramentels de la loi nouvelle. Pour certains de ces signes, il a voulu les déterminer non seulement quant à la signification, mais encore quant au signe lui-même, composé de matière et de forme: ainsi pour le baptême. Pour d'autres signes sacramentels, il les a déterminés quant à la signification, en laissant à son Eglise et au pouvoir juridictionnel infailliblement assisté la faculté de désigner plus particulièrement, selon les besoins des temps et des lieux, la matière et la forme du signe. Comment expliquer autrement que la chrismation soit devenue en Orient comme en Occident, le rite essentiel du sacrement de confirmation, que la forme du sacrement de pénitence ait pu être successivement déprécative ou indicative? Ainsi en est-il de l'ordre: la *signification* est toujours demeurée constante, elle a toujours manifesté une transmission des pouvoirs cultuels mais le *signe* dans lequel elle s'exprimait a changé en Occident: à l'imposition des mains s'est substituée la tradition des instruments. Voilà l'explication que nous préférons.» *Op. cit.,* pp. 149 s. La dernière affirmation est proche de celle de Paul VI, sur le sacrement de la confirmation. Cf. *infra,* N° 22. Citons aussi ce texte: «Si l'on distingue la signification et le signe, on dira que, la signification restant sauve, le Christ a laissé à son Eglise le pouvoir de modifier le signe, à savoir la matière et la forme, de certains sacrements.» *Op. cit.,* p. 778. A propos des déterminations portant sur l'essence de certains sacrements, il écrit: «Le Christ a institué immédiatement tous les sacrements: certains d'entre eux, à savoir le baptême et l'eucharistie,

L'unité est d'abord assurée par la signature de Paul VI approuvant et promulguant les deux séries de textes[10].

Il convient de rappeler ensuite que le Concile a souligné cette doctrine. «Le Collège ou corps épiscopal n'a d'autorité que si on l'entend comme uni au Pontife romain, successeur de Pierre, comme à son chef et sans préjudice pour le pouvoir de ce primat qui s'étend à tous, pasteurs ou fidèles. En effet, le Pontife romain a sur l'Eglise, en vertu de sa charge de Vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Eglise, un pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours exercer librement.» Le texte poursuit: «L'ordre des évêques qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral, bien mieux dans lequel se perpétue le corps apostolique, constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Eglise.»[11]

Ainsi le pape seul et tous les autres membres du Collège épiscopal unis avec lui sont les sujets du même pouvoir plénier et suprême sur toute l'Eglise universelle.

Le thème que nous exposons illustre bien la relation existant entre ces deux sujets dans l'exercice du pouvoir.

Le pape, en effet, lorsqu'il exerce le pouvoir plénier de l'Eglise, n'agit pas sans rapport avec l'assemblée des évêques opérant collégialement avec lui-même.

En fait dans les Constitutions apostoliques qui présentent les rituels, le pape proclame son intention de mettre en œuvre ce qui fut demandé par le concile. Dans le document qui accompagne le nouveau rituel des ordinations, Paul VI remarque: «La révision du Pontifical romain n'est pas simplement prescrite d'une manière

dans leurs dernières précisions; d'autres – c'est du moins la pensée de beaucoup de théologiens – en laissant à l'Eglise le pouvoir de déterminer ultimement quelle matière et quelle forme seraient valides.» *Op. cit.*, p. 215.

[10] D'un côté on lit: «Moi, Paul, Evêque de l'Eglise catholique...», paroles suivies de la signature des Pères du Concile. D'autre part au bas des *Constitutions apostoliques* le pape signe: Paul VI, Pape.

[11] *Lumen gentium,* N° 22. A ce propos le P. Betti note justement: «Il ne s'agit pas de deux pouvoirs distincts. Ne sont distincts que les deux sujets qui le possèdent dans toute son extension et intensité: un sujet singulier qui est le successeur de Pierre, et un sujet collégial qui est le Corps épiscopal tout entier. Mais, étant donné qu'il ne peut exister de Collège épiscopal authentique sans le Pontife romain à sa tête, il s'ensuit que ces deux sujets ne sont qu'inadéquatement distincts et, par conséquent, ni séparés ni bien moins encore opposés l'un à l'autre, ou rivaux entre eux. Supposer le contraire serait, en définitive, mettre le pape en oppositions avec lui-même.» U. Betti, *Relations entre le pape et les autres membres du collège épiscopal,* dans l'Eglise de Vatican II [Barauna], éd. française *Unam Sanctam,* 51 c, p. 796.

générale par le deuxième Concile œcuménique du Vatican; elle est régie en outre par les règles particulières selon lesquelles le Concile a ordonné de modifier les rites des ordinations, soit quant aux cérémonies, soit quant aux textes.»[12]

Dans la Constitution apostolique relative au missel romain, le pape note: «Le IIe Concile œcuménique du Vatican a établi dans sa Constitution *Sacrosanctum Concilium* la base de la révision générale du missel romain: en déclarant..., en ordonnant..., en prescrivant.»[13]

Citons encore ce passage: «En révisant le rite de l'Onction des malades, il fallait tenir compte de tout ce qui précède afin de mieux adapter aux nécessités de notre époque ce qui est sujet de changement.»[14]

Enfin à propos du sacrement de la confirmation le pape cite, dans sa Constitution apostolique, ce texte connu du Concile: «[Il faut, en effet, que rite et paroles] expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient, et que le peuple chrétien puisse, dans toute la mesure du possible, les saisir facilement et y participer par une célébration pleine, active et communautaire.»[15]

Ces quelques déclarations manifestent suffisamment l'intention de réformer les rituels en application des règles indiquées par le Concile.

Nous pouvons encore prolonger notre examen.

La Constitution *Sacrosanctum concilium* fut approuvée et promulguée le 4 décembre 1963. Les autres documents conciliaires lui sont postérieurs. Ceux-ci ne parlent plus de réforme, mais ils fournissent un abondant matériel utile à une mise à jour des rituels. Enseignement doctrinal et liturgie vont de pair, et Paul VI souligne, comme nous le verrons, le fréquent recours aux écrits du Concile dans les constitutions dont nous avons parlé.

Une dernière attitude du pape dans la mise en œuvre du désir du concile mérite d'être relevée. Paul VI n'agit pas comme un simple exécutant d'un mandat ou d'un ordre donné par le Concile. Il conserve son autorité suprême. Celle-ci d'ailleurs est la même dans les deux sujets de l'autorité suprême de l'Eglise, comme nous

[12] *Pontificalis romani. La Documentation catholique,* 1968, col. 1165.

[13] *Missale romanum.* Texte latin: AAS, 61 (1969), pp. 217–222. Texte français: *La Documentation catholique,* 1, 6, 1969, p. 515.

[14] *Sacram unctionem infirmorum, éd. cit.,* p. 102.

[15] Cf. *Documentation catholique,* 1971, p. 852 b qui cite *Sacrosanctum Concilium,* n. 71.

l'avons vu plus haut. Il n'y aura donc pas d'opposition entre les prescriptions du Concile et la mise en œuvre du Pontife romain. Le pape garde aussi sa liberté; il lui appartient de juger concrètement de l'extension des modifications liturgiques, et, surtout, d'évaluer, en toute indépendance, l'intensité des réformes. Comme nous le verrons, Paul VI est sans doute allé au-delà des indications fournies par le Concile.

Le Concile de Vatican II et le pape Paul VI sont donc les deux artisans de la réforme sacramentaire dont nous allons présenter quelques aspects.

II. Le rite essentiel du sacrement

En présentant le nouveau rituel de la confirmation, Paul VI indique aussi l'intention qui l'anima lui-même: «Nous avons... voulu que soit inclus dans la révision le rite essentiel de la confirmation par lequel les chrétiens reçoivent le Saint-Esprit comme don.[16]

Cette volonté est confirmée par la décision solennelle: «C'est pourquoi, afin que la révision du rite de la confirmation regarde opportunément aussi l'essence du rite sacramentel, par notre suprême autorité apostolique, nous décrétons et établissons que, dans l'Eglise latine, on observera désormais ce qui suit: Le sacrement de confirmation est conféré par l'onction du Saint-Chrême sur le front, faite en imposant la main, et par ces paroles: N., sois marqué de l'Esprit-Saint, le don de Dieu.»[17]

Ce n'est pas dans les habitudes de l'Eglise de modifier le rite essentiel d'un sacrement. Ce changement est profond.

Essayons d'en expliquer le sens.

[16] Cf. *Doc. Cath., loc. cit.*, p. 852 b.

[17] «Quapropter ut ritus Confermationis recognitio ad ipsam etiam ritus sacramentalis essentiam congruenter pertineat, Suprema Nostra Auctoritate Apostolica decernimus et constituimus, ut ea, quae sequuntur, in Ecclesia Latina in posterum serventur: Sacramentum Confirmationis confertur per unctionem chrismatis in fronte quae fit manus impositione, atque per verba: ‹Accipe signaculum doni Spiritus sancti.›» AAS, 63 (1971) p. 663. Je préfère traduire: «ad idpsam... ritus sacramentalis essentiam... pertineat» par: concerne, regarde, touche, affecte, etc., l'essence du rite sacramentel, pour marquer que l'essence elle-même du rite est changée. Il n'est pas exact de dire: correspond au mieux à l'essence du rite sacramentel, comme l'indique la traduction reportée dans *La Documentation catholique,* 1971, p. 854 b.

1. Le geste et les paroles

Le pape ne définit pas l'expression «essence du rite sacramentel». Il la suppose connue. Le contexte en indique bien le sens et l'usage n'est pas nouveau.

Léon XIII, prédécesseur de Paul VI, s'exprimait ainsi à ce sujet: «Dans le rite qui sert à faire et à administrer un sacrement quelconque, il faut distinguer la partie *cérémoniale* et la partie *essentielle,* communément appelée la *matière* et la *forme.* Chacun sait que les sacrements de la nouvelle loi, étant les signes sensibles et efficaces d'une grâce invisible, doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient. Cette signification, quoiqu'elle doive exister dans tout le rite essentiel, c'est-à-dire dans la matière et dans la forme, appartient principalement à la forme, car la matière est indéterminée par elle-même et doit être déterminée par la forme.»[18]

Ainsi, en s'inspirant d'un passage de la lettre aux Ephésiens «le bain d'eau qu'une parole accompagne»[19], l'Eglise place dans un geste (ou une matière) et des paroles déterminées le signe sacramentel qui cause la grâce et la signifie. Ce noyau est de fait et normalement englobé dans un ensemble cérémonial.

En cas de nécessité, le rite essentiel seul est suffisant à la validité du sacrement.

2. La formule du sacrement de confirmation

Après avoir rappelé les paroles du rite en usage dans l'Eglise latine depuis le XII[e] siècle: «Je te marque du signe de la croix et je te confirme avec le chrême du salut. Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit»[20], Paul VI poursuit: «Nous avons certes estimé à sa juste valeur la dignité de la vénérable formule utilisée dans l'Eglise

[18] Léon XIII, *Apostolicae curae* (1896) Cf. *Nova et Vetera,* 60, 1985, p. 264.

[19] *Eph.,* 5,26.

[20] «Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Santi.» AAS, 63, (1971), p. 66.

latine; nous avons jugé cependant qu'il fallait préférer l'antique formule propre au rite byzantin... Aussi avons-nous adopté cette formule, la reprenant presque mot pour mot.»[21]

Le changement que le pape apporte, malgré son importance, doit être dit limité.

3. *Le don de l'Esprit-Saint*

Paul VI en indique lui-même la portée. Il situe le rite dans un contexte réel beaucoup plus large. Il remarque, en effet, que communiquer le don de l'Esprit-Saint se faisait dans l'Eglise depuis l'Antiquité au moyen de différents rites.

Or ceux-ci, en Orient comme en Occident, connurent des changements divers; cependant ils conservèrent toujours la même signification: communiquer l'Esprit-Saint[22].

Ce passage fondamental pour la question qui nous intéresse mérite quelques réflexions.

4. *La signification*

Le jugement porté sur un rite dépend de la *signification* de ce rite. Signifie-t-il, oui ou non ce qu'il doit signifier? La signification elle-même, à son tour, dépend de l'objet ou de la réalité signifiée; dans le cas présent, le don de l'Esprit-Saint.

La variété des rites, en Orient et en Occident, et, en outre leur évolution, démontrent la possibilité et le fait d'une pluralité de rites pour une unique signification.

[21] Cf. *La Documentation catholique,* 1971, p. 854 b. Il est aussi vrai de parler de changement affectant l'essence du rite dans le cas de l'ordination épiscopale. La formule: «Et maintenant, Seigneur, répands sur celui que tu as choisi la force qui vient de toi, l'Esprit qui fait les chefs, l'Esprit que tu as donné à ton Fils bien aimé, Jésus-Christ, celui qu'il a donné lui-même aux saints Apôtres qui établirent l'Eglise en chaque lieu comme ton sanctuaire, à la louange et à la gloire de ton Nom.» Pontifical romain, *L'ordination du diacre, du prêtre et de l'évêque,* trad. française dans *La célébration des sacrements,* présentée par P. Journel, [Paris, 1983], p. 647, a remplacé les paroles: «Envoie en lui, nous t'en prions, Seigneur, l'Esprit-Saint, qui le fortifie par le don de votre grâce septiforme pour accomplir fidèlement la tâche de son ministère.»

[22] Cf. *La Documentation catholique,* 1971, p. 853 a. «Spiritus Sancti doni collatio ab antiquis temporibus in Ecclesia variis ritibus est peracta. Qui quidem in Oriente et in Occidente multiplices mutationes habuerunt, ita tamen ut collationis Spiritus Sancti significatio servaretur.» AAS, 63 (1971), p. 66.

Ainsi nous avons l'occasion de reprendre le texte cité de l'auteur de l'*Eglise du Verbe Incarné:* «Si l'on distingue la signification et le signe, on dira que, la signification restant sauve, le Christ a laissé à son Eglise le pouvoir de modifier le signe, à savoir la matière et la forme de certains sacrements.»[23] Le cardinal Journet se sert des termes matière et forme; Paul VI préfère l'expression rite ou encore essence du rite. La pensée est la même.

Paul VI fournit lui-même le cadre dans lequel se meut la révision qu'il entend opérer.

Il indique aussi la raison du choix qui porte sur la formule byzantine: «... par laquelle est exprimé le don de l'Esprit-Saint lui-même et rappelée l'effusion de l'Esprit survenue le jour de la Pentecôte.»[24]

5. *L'origine divine du sacrement*

Les Eglises de la chrétienté auxquelles le pape fait allusion ont élaboré ces rites divers et multiples pour signifier la communication du Saint-Esprit. Il n'y a pas de doute que leur comportement correspondait à la volonté du Seigneur. C'est à lui-même que l'Esprit fut donné à son baptême et à Nazareth. A son tour il promit que ce même Esprit serait envoyé aux disciples, promesse accomplie principalement le jour de la Pentecôte[25]. «Depuis ce temps, note Paul VI, les Apôtres, pour accomplir la volonté du Christ, communiquèrent aux néophytes, par l'imposition des mains, le don de l'Esprit, qui porte à son achèvement le don du baptême.»

Le pape peut ainsi conclure: «Cette imposition des mains est reconnue à bon droit par la tradition catholique, comme l'origine du sacrement de confirmation qui perpétue, en quelque sorte, dans l'Eglise, la grâce de la Pentecôte.»[26]

Communiquer le don de l'Esprit, voilà le mandat que l'Eglise a reçu du Seigneur. C'est aussi de là que tire son origine la signification du sacrement de la confirmation.

Les récits du Nouveau Testament décrivent le geste par lequel les Apôtres communiquèrent l'Esprit: l'imposition des mains sur les néophytes. Malgré l'origine apostolique de ce geste, l'Eglise

[23] Cf. note 9.
[24] Cf. *La Documentation catholique,* 1971, p. 854 b.
[25] Cf. *Id.,* p. 852 b.
[26] *Id.,* p. 853 a.

d'Orient, dans l'Antiquité déjà, s'est servie du rite de la chrismation pour opérer le même effet. En Occident, on trouve, entre l'ablution baptismale et l'eucharistie plusieurs gestes: onction, imposition des mains, consignation[27]. Mais finalement a prévalu l'onction du saint-chrême, qui pourtant n'était pas sans rappeler l'imposition des mains. L'imposition des mains, comme geste essentiel, n'est plus retenu, malgré son origine apostolique.

Elle n'est pas totalement abandonnée, car elle est incluse dans l'onction de l'huile et elle demeure comme geste secondaire.

Le geste sacramentel, c'est l'autre élément du rite. L'histoire montre que celui-ci, à son tour, a évolué. Ainsi le don de l'Esprit est signifié et communiqué par un geste et par des paroles qui ont été modifiés au cours des âges.

6. *La substance étant sauve*

La conclusion à laquelle nous a conduit notre exposé n'est pas éloignée de cette déclaration du Concile de Trente: «L'Eglise a toujours eu, dans la dispensation des sacrements, leur substance étant sauve, le pouvoir de décider ou de modifier ce qu'elle jugeait mieux convenir à l'utilité spirituelle de ceux qui les reçoivent ou au respect des sacrements eux-mêmes, selon la variété des circonstances, des temps et des lieux.»[28]

Pie XII a complété cet enseignement en précisant: «... sur la substance des sacrements, c'est-à-dire, ce qui au témoignage des sources de la révélation divine, doit être observé dans le signe sacramentel, en vertu de la volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même.»[29]

L'institution du baptême et de l'eucharistie par Jésus-Christ comprend aussi, selon l'interprétation courante, les composants du rite. Mais, il n'en est pas de même pour les autres sacrements, et donc, pour la confirmation. En quoi consiste la «substance» du sacrement de la confirmation? L'Eglise ne l'a jamais déclaré. On pourrait tou-

[27] Cf. la note 11, de *Divinae consortium naturae,* AAS, 63 (1971), p. 660 et *La Documentation catholique,* 1971, p. 853 b.

[28] Concile de Trente, Session XXI, chap. 2. DS. 1728. Trad. franç. G. Dumeige, *La foi catholique,* 2e éd. Paris [1975], No 758.

[29] «‹... in substantiam Sacramentorum›, id est in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo sacramentali servanda statuit.» Pie XII, *Sacramentum ordinis* (30.11.1947. DS 3857).

tefois suggérer une réponse. La signification dont nous avons parlé plus haut: communiquer le don du Saint-Esprit, et demeurée la même, sous la variété des rites, ne correspondait-elle pas à ce que Jésus-Christ avait établi d'observer dans le signe sacramentel? Ce noyau est intouchable; l'Eglise n'a aucun pouvoir sur lui[30].

III. L'expression d'une doctrine

Quel critère adopter dans la révision du rituel? La constitution *Sacrosanctum concilium* en a suggéré plusieurs. Paul VI disposait, en outre, de l'ensemble des documents émanés du Concile[31].

«Ainsi dans la révision des rites des ordinations, remarque Paul VI..., il faut porter la plus grande attention à cette magnifique doctrine, sur la nature et les effets du sacrement de l'ordre, qui a été professée par le Concile dans la Constitution sur l'Eglise.»[32]

[30] Dans *Apostolicae curae,* analysant l'Ordinal anglican, Léon XIII a posé l'accent sur «le caractère et le vice originels» qui rendaient ce rituel incapable de conférer des ordinations valides. Ne faisait-il pas allusion à un défaut qui lésait la substance du sacrement de l'ordre? Le rite, en effet, affirmait Léon XIII, a été modifié dans le but évident... de rejeter... ce qui, par l'institution divine du Christ, appartient à la nature du sacrement. Cf. *Nova et Vetera,* 60 (1985, pp. 266 s.). Les réflexions précédentes poseraient un problème à propos de la confirmation que *Divinae consortium naturae* n'a pas abordé. L'utilisation de l'ancien rituel en vigueur en 1962 rendrait-elle invalide aujourd'hui l'administration du sacrement? La décision du pape est claire: «Nous voulons que ce que nous avons établi et prescrit pour l'Eglise latine soit tenu pour ferme et efficace, maintenant et à l'avenir, nonobstant, si c'est nécessaire, les Constitutions et Ordonnances apostoliques données par nos prédécesseurs et toutes les autres prescriptions même dignes de mention spéciale.» Cf. *La Documentation catholique,* 1971, p. 855. Ces paroles nous assurent du pouvoir qu'a le nouveau rite de conférer le don de l'Esprit-Saint. Elles obligent ceux qui administrent le sacrement d'utiliser le nouvel Ordo. Signifient-elles que tout emploi de l'ancien rite soit incapable de communiquer le don de l'Esprit-Saint? Notre texte n'abolit pas explicitement la valeur du rite qui pendant des siècles était le moyen sacramentel de conférer le don de l'Esprit-Saint, dans l'Eglise latine. Le pape a opéré un choix entre l'ancienne formule et la nouvelle: «Nous avons jugé cependant qu'il fallait préférer l'antique formule propre au rite byzantin... Nous avons certes estimé à sa juste valeur la dignité de la vénérable formule utilisée dans l'Eglise latine. «*Op. cit.,* p. 854. Si cette vénérable formule, pendant des siècles, avait cette signification commune: communiquer le don du Saint-Esprit, pouvait-elle la perdre en raison de l'adoption d'une nouvelle formule qui signifie aussi ce que signifiait l'ancienne. On pourrait même se demander si l'Eglise en invalidant l'ancien rite n'outrepasserait pas son pouvoir? La question reste ouverte.

[31] Textes postérieurs à celui de *Sacrosanctum Concilium.*

[32] Constitution *Pontificalis romani,* Cf. *La Documentation catholique,* 1968, col. 1165 s.

Vatican II fournit des éléments doctrinaux nouveaux principalement à propos de l'épiscopat. Par conséquent ce sera le rite de l'épiscopat qui sera le plus modifié.

Aussi peut-on lire: «Dans l'ordination diaconale, il y avait peu de chose à changer.»[33] Faisant allusion à l'ordination au presbytérat, «telle qu'elle était présentée dans le Pontifical romain, le pape note que la mission et la grâce du prêtre comme collaborateur de l'ordre épiscopal étaient décrites très clairement. Toutefois il a paru nécessaire de ramener à une plus grande unité tout le rite qui, auparavant, était distribué en plusieurs parties, et de mettre plus vivement en lumière la partie centrale de l'ordination, c'est-à-dire l'imposition des mains et la prière consécratoire.»[34]

Adaptations opportunes pour le presbytérat et le diaconat, qui ne touchaient cependant pas l'essence du rite. Les paroles essentielles et le geste des deux ordinations sont restés ce qu'ils étaient dans le Pontifical romain de 1962 et dans la constitution apostolique de Pie XII *Sacramentum ordinis*[35].

La doctrine relative au sacrement de l'évêque a été précisée davantage. Le concile enseigne que «par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre, que la coutume liturgique de l'Eglise et la voix des Saints Pères appellent en effet le sacerdoce suprême, le sommet du ministère sacré. La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctification, confère aussi les charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres. En effet, la Tradition, qui s'exprime surtout par les rites liturgiques et par l'usage de l'Eglise, tant orientale qu'occidentale, montre à l'évidence que, par l'imposition des mains et les paroles consécratoires, la grâce de l'Esprit-Saint est donnée et le caractère sacré imprimé de telle sorte que les évêques, d'une façon éminente et visible tiennent la place et jouent le rôle du Christ lui-même, Maître, Pasteur et Pontife.»[36]

Cette doctrine et d'autres points ont suggéré de modifier le rite de l'ordination épiscopale. La matière reste inchangée. Mais désormais «la forme consiste dans les paroles de cette prière consécratoire;

[33] *Ibid.*, col. 1168.
[34] *Ibid.*, col. 1167.
[35] Cf. *La Documentation catholique*, 1948, col. 515–520.
[36] Cf. *La Documentation catholique*, 1968, col. 1167.

parmi elles voici celles qui appartiennent à la nature essentielle, si bien qu'elles sont exigées pour que l'action soit valide: «Et maintenant, Seigneur, répands sur celui que tu as choisi la force qui vient de toi, l'Esprit qui fait les chefs, l'Esprit que tu as donné à ton Fils bien-aimé, Jésus-Christ, celui qu'il a donné lui-même aux Apôtres qui établirent l'Eglise en chaque lieu comme ton sanctuaire et à la gloire de ton Nom.»[37]

Mais pour apprécier à sa juste valeur l'apport concret de ces paroles, il est nécessaire de les situer dans leur contexte. En fait, la nouvelle liturgie de l'ordination épiscopale a bénéficié d'une nouvelle prière dont le passage cité plus haut n'est qu'une petite partie. On a emprunté une oraison extraite de la *Tradition apostolique*[38].

Si les paroles citées plus haut appartiennent à la nature essentielle et sont exigées pour que l'action soit valide[39], les autres, contenues dans cette même prière, contribuent à dessiner la figure de l'évêque.

Il est heureux de pouvoir souligner l'entente entre la *Lex orandi* et la *Lex credendi*[40].

Conclusions

Dans cette brève note nous nous sommes efforcé de montrer comment le pape Paul VI avait procédé pour répondre à l'appel du Concile de Vatican II.

Nous n'avons pas considéré l'ensemble des adaptations, nous nous sommes limité au rite essentiel des sacrements.

[37] *Ibid.*, col. 1169.

[38] Texte attribué à Hippolyte. Cf. B. BOTTE OSB, *L'ordination de l'évêque,* dans *La Maison Dieu,* n. 98 (1969), pp. 113–126; A. ROSE, *La prière de consécration pour l'ordination épiscopale, ibid.,* pp. 127–142.

[39] Cf. *La Documentation catholique,* 1971, col. 1169.

[40] Le P. Lécuyer a montré l'accord profond du texte d'Hippolyte avec l'enseignement du IIe Concile du Vatican. J. LÉCUYER *La prière d'ordination de l'évêque,* dans *La Nouvelle Revue théologique,* 89 (1967) pp. 601–606. – Cf. PIE XII, *Mediator Dei,* (20.11.1947) AAS, 39. Trad. fr. Les Moines de Solesmes, *Les enseignements pontificaux,* [1956], pp. 342 ss.

La révision fut effectuée à la lumière du principe énoncé par le Concile de Trente et repris par Pie XII: «L'Eglise n'a aucun pouvoir sur la *substance des sacrements,* à savoir sur ce que le Christ Seigneur lui-même, au témoignage des sources de la révélation divine, a voulu qu'on observât dans le signe sacramentel.»[41]

Paul VI a jugé utile d'effectuer une révision qui touchât aussi l'essence du rite. Cette initiative permit de rapprocher le rite latin et le rite oriental. La liturgie, on pense ici spécialement à ses éléments essentiels, contient en commun le credo, une profession de la foi. Les adaptations de Paul VI ont permis d'élargir le pont qui unit l'Eglise d'Orient à l'Eglise d'Occident.[42]

A.F. VON GUNTEN, O.P.

[41] Cf. *supra,* nn. 28 et 29. Le texte du Concile de Trente est cité par le Cardinal Journet, *L'Eglise du Verbe incarné,* T. I, p. 149.

[42] Il faut bien avouer que la réforme instituée par Paul VI et déjà par Pie XII s'est accomplie dans un esprit et selon des critères opposés à ceux qui ont guidé les auteurs de l'ordinal anglican. Les Réformateurs anglicans visaient à introduire dans la liturgie leur doctrine sur l'eucharistie et sur l'ordre. En fait cette intention s'est réalisée. Fondamentalement Paul VI suivit le même procédé. Mais la doctrine adoptée par le pape – celle du Concile de Vatican II – s'inscrivait dans le sillage de l'enseignement traditionnel; la pensée des Réformateurs anglicans s'écartait notablement de celle de l'Eglise catholique. Une communauté séparée agissait pour son compte, alors que Paul VI et le Concile représentaient la plus haute autorité de l'Eglise.

Trois poèmes

Si j'étais feuille ô le vertige
Dans le grand vent d'automne
D'être prise à la taille de tournoyer
A perdre cœur sous les arbres en liesse
Passer ainsi à l'éternel
Lorsque superbement
La mort et la beauté s'accordent
Une dernière danse

*

L'impossible désir
De monter plus haut que l'azur
L'alouette s'y brûle les ailes
Et sa voix consumée
Retombe en cendres dans les blés

*

Couronnée d'oiseaux
La mort quand viendra-t-elle
Me tendre la fleur d'églantier
L'heure monte au zénith
La coupe du silence est pleine
A peine entend-on battre
A ma tempe le sang
Ce voyageur qui ralentit le pas
Au bord de l'ineffable

Anne Perrier

Dieu seul peut nous dire son Nom

> «Il est vrai qu'on ne peut parler de Dieu. Mais aussi qu'on ne peut non plus se taire de lui. Le mystère de Dieu donne leur profondeur à tous les autres. C'est selon que j'entre en lui qu'ils commencent de prendre pour moi leurs dimensions. Du sens personnel que mon amour donne au mot Dieu, dépend le sens qu'ont pour moi le mystère de l'incarnation, celui de la passion du Sauveur, celui de la Mère de Dieu, le mystère de l'Eglise, le mystère de chacun des sacrements, de chacun des mots de ma confession de foi, de chacune de mes prières. Et comment alors, mon premier mouvement ne serait-il pas de crier ma souffrance de connaître que je ne le connais pas?»

Telle est, reprise presque mot pour mot de l'avant-propos et vibrant d'un désir infini de Dieu, la présentation que, lors de sa réédition en 1969, fait de cet «admirable petit livre»[1] *Connaissance et inconnaissance de Dieu*[2], le Cardinal Journet. Cette réédition[3] a été l'occasion pour lui d'éliminer l'obstacle que constituait la trop grande abondance des notes en bas de pages, notes dont il incorporera le plus grand nombre au texte, en plus petits caractères, quelques-unes étant supprimées ou légèrement modifiées. On peut signaler en complément de cet ouvrage, trois articles de lui publiés dans *Nova et Vetera*, mais qu'il n'a pas retenus lors de sa réédition, le premier, «Dieu» (1959/2) qui développe le thème augustinien des «paradoxes divins», notamment celui de la présence de Dieu «absolument transcendant» et par là-même «absolument immanent au monde»; le second, «Les noms du Dieu ineffable» (1960/4), qui est une reprise simplifiée du livre; le dernier enfin, «Dieu, proche ou distant?» (1962/1) qui précise les différentes sortes de présence divine: présence d'immensité en toutes choses, présence de grâce dans l'Eglise, présence d'incarnation dans l'humanité du Christ.

Mais pour en revenir au petit livre que son auteur bien conscient que Dieu «prononce lui-même secrètement son Nom dans le cœur

[1] L'expression est de Louis Gardet dans le COLLECTIF, *Un théologien de l'Eglise, le Cardinal Charles Journet, Revue Thomiste*, t. LXXI, Paris, 1971/2–3, p. 577.

[2] *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Fribourg-Paris, LUF-Egloff, 1943.

[3] *Op. cit.*, 2e éd. revue et corrigée, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

de ceux qu'il choisit», assimile à un serviteur inutile, ce qu'il a d'admirable, c'est que d'une part se concentrant sur «un point unique mais culminant», il réussit à être non seulement comme l'annonce l'avant-propos [4], «un simple écho de la haute sagesse révélée dans l'Ecriture», «un bref rappel de l'enseignement commun de l'Eglise», mais un court traité des Noms divins, s'ouvrant largement au monde des cultures et des grandes religions et offrant un riche aperçu des mystiques même en terres non chrétiennes, que d'autre part il est pressé, pourrait-on dire, de déboucher sur la sagesse mystique, tenant de cette surfinalité tout son pouvoir d'attraction. De ce dernier point de vue, il apparaît comme un modèle de théologie conceptuelle et discursive, aspirant à devenir plus pleinement encore sagesse. Ce qu'il nous révèle alors, c'est l'élan d'un cœur épris de la Vérité première qui s'offre à lui en même temps comme le Bien infini digne de tout amour. Témoignage authentique d'un véritable pèlerin de l'absolu!

Pas étonnant alors que même si la raison, recevant ses prémisses de la révélation divine par la foi, conserve la maîtrise des moyens qu'elle met en œuvre pour les scruter, elle laisse échapper des flèches de feu par où s'exprime l'ordre du cœur! J'entends par là que le cœur est lui-même ordonné par l'amour de charité que Dieu infuse en lui. Sa compassion par exemple sera modelée sur le «misereor super turbam» du Sauveur lui-même. C'est ainsi que la sainte théologie de Charles Journet, unissant la rigueur et la charité [5], s'élève, sinon constamment, du moins par de fréquentes envolées, de la plus haute science d'ordre rationnel à la plus haute sagesse que confère le Saint Esprit.

De la connaissance implicite de Dieu à sa vision béatifiante, à laquelle tout homme est appelé, le cheminement peut être long et comporter plusieurs étapes, celle qui est ouverte à la raison, celle qu'ouvre la foi, celle qui dans cette ouverture salutaire reçoit l'illumination du Saint Esprit. Mais, d'emblée, la perspective est ici théologique: l'Invisible, Celui qui est tellement au-dessus de toute intelligence créée que, même reconnu par elle, il demeure à son égard naturellement inconnaissable, est venu au secours de la raison humaine; il est venu se révéler aux hommes, usant de leur langage

[4] Toutes les citations de ce paragraphe sont tirées de cet avant-propos, 1re éd. p. 11–12; 2e éd. p. 7–8.

[5] COLLECTIF, *op. cit.*, «Présentation» par Gabriel-Marie Cardinal Garrone, cf. p. 202: «Cette coïncidence entre la rigueur et la charité est sans doute la découverte la plus importante qu'il y ait lieu de faire pour définir l'esprit qui anime l'œuvre du Cardinal Journet».

pour leur dévoiler son Mystère dont l'approche comportera inévitablement une alternance de nuit et de jour, la connaissance succédant à une première inconnaissance pour se découvrir elle-même de plus en plus comme une nescience de Dieu inconnu jusqu'à ce qu'au-delà de la mort Lui-même prononce en nous son Nom subsistant, ce Nom qui débordera toujours notre compréhension.

Court traité des Noms divins, c'est de manière succincte, mais avec quelle sûreté, qu'il aborde les questions plus techniques comme celles des trois voies, de causalité, de négation des limites, d'éminence par lesquelles la raison humaine accède à Dieu, ou de l'analogie qu'elles mettent en jeu et dont on a beaucoup débattu ces dernières années, même entre disciples de saint Thomas d'Aquin dont ce traité dans la Somme théologique est ici le lieu par excellence de référence. Gilson a eu le mérite de souligner que c'est dans le jugement que les concepts de perfections pures développent leur portée analogique. Mais, en fait, il enfonce une porte ouverte, car la connaissance ne s'accomplit que dans le jugement. Avec ce que Charles Journet recouvre ici plus ou moins du mot d'inconnaissance de Dieu, qu'il s'agisse de la connaissance par concepts de Dieu *connu* encore comme inconnu (c'est la *doctrina sacra*) ou plus encore d'une connaissance, par mode de nescience, au-delà, mais dans le sens des concepts, de Dieu *éprouvé* comme inconnu (c'est la sagesse mystique), nous sommes bien au-delà de ce que l'historien philosophe a malheureusement appelé agnosticisme de concept ou de définition. Dire que les noms divins, même le Nom par excellence «Je suis» par lequel le Dieu d'Abraham et de Jacob s'est nommé lui-même à Moïse, restent des noms de créatures, est équivoque. Parmi ces noms, tous tirés des créatures, il arrive que, portée à l'absolu, la perfection qu'ils signifient reçoive «pour la première fois, sa plénitude de signification (ces mots d'être, d'unité, de bonté sont vrais de Dieu plus qu'ils ne pourront jamais l'être des créatures, *per prius dicuntur de Deo quam de creaturis*» [6].

Il semble qu'Edith Stein ait achoppé pour sa part à la théorie thomiste de l'analogie de proportion ou de proportionnalité, comme on le dit plus savamment à la suite de Cajetan ; celle-ci implique que la mêmeté transférée d'un terme à l'autre soit rapportée à l'être de chacun en sorte que cette mêmeté, intégrée à l'être de chacun, n'est plus totalement telle, mais similitude, ressemblance dans la différence essentielle. Alors quand la raison s'élève à la considération de

[6] S. TOMAS, *Sum. Théol.*, I., q. 13, a. 6, cité par C. JOURNET, *op. cit.*, p. 50 ou p. 44.

celui que son absolue transcendance nous fait désigner comme le Tout-Autre, cette mêmeté (la perfection analogique) se vérifie, mais comme en lui toute-autre. «Entre le Créateur et la créature, la ressemblance n'est jamais telle que la dissemblance ne l'emporte» [7]. En outre, le processus logique par lequel passe l'intellection analogique suppose la distinction d'essence et d'existence qui est réelle dans les créatures, mais qui n'est en Dieu qu'une distinction de raison. C'est le point sur lequel me paraît avoir buté Edith Stein qui souligne, par ailleurs et à juste titre, dans la révélation de Yahweh lors de l'Exode, l'affirmation de sa personnalité (le nouveau Testament nous apprendra qu'Il est trois fois «Je suis»).

L'analogie peut devenir un exercice de haute voltige intellectuelle, elle est en elle-même un procédé naturel et spontané de connaissance dont se nourrit la poésie. Fondée dans la réalité, elle est aussi vieille que le monde. Le livre de la Sagesse en fait mention [8]. Il importe sans doute d'en faire la théorie logique, mais ce n'est pas sans danger, car, l'expérience le montre, le logicien est guetté par l'ivresse de ne traiter que des êtres de raison ; il faut une bonne dose de réalisme comme l'a pratiqué saint Thomas, pour, en usant de notre mode imparfait de connaître et en mesurant bien les limites, aller aussi loin qu'il l'a fait dans la quête de Dieu. Il n'en demeure pas moins que la démarche réaliste ne le serait pas pleinement, si elle ne devenait critique. C'est ainsi par exemple que Jacques Maritain dans ses derniers travaux a explicité davantage l'ultime fondement de «l'universelle analogie», le découvrant dans l'analogicité même de l'*esse*. Voilà, pour clore ce débat, comment au temps où la grâce de sa conversion lui rendait sa vocation de philosophe, celui-ci la découvrait avec toute la fraîcheur de l'intuitivité: «Grâce à cette merveille naturelle de force et de légèreté qu'est l'intellection analogique, jetée d'un bord à l'autre et qui rend notre connaissance capable de l'infini, le concept, divinement élaboré dans la formule dogmatique, tient sans le limiter et fait descendre en nous, en miroir et en énigme, mais aussi en toute vérité, le mystère même de la déité, qui se prononce elle-même éternellement dans le Verbe incréé et s'est racontée dans le temps et en langage humain par le Verbe incréé et s'est racontée dans le temps et en langage humain par le Verbe incarné» [9].

[7] IV[e] concile de Latran, cité par C. JOURNET, *ibid.*, p. 165 ou p. 152.

[8] *Sq*, 13, 5: «Car la grandeur et la beauté des créatures font par analogie, contempler leur Auteur».

[9] J. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, 2[e] éd., Paris, 1930, p. XIV, cité par C. JOURNET, *op. cit.* p. 73 ou p. 65.

On n'en finirait pas d'inventorier les richesses de ce court traité, ni de procéder, à l'occasion, à son «aggiornamento». J'indiquerai encore deux points sur lesquels ce dernier pourrait s'exercer. La perfection, en Dieu innommée, qui correspond à ce qu'il y a de noblesse dans la douleur humaine n'est pas explorée ici, elle ne le sera par J. Maritain que plus tard[16]. On trouverait également dans l'œuvre du philosophe des compléments et des précisions à apporter à la réponse donnée ici au philosophe Secrétan [11] dont l'intervention dans l'exposé pour des raisons sans doute d'opportunité ne va pas sans lui imposer un certain détour.

Il n'est pas toujours aisé de déterminer avec exactitude la part de connaissance et la part d'inconnaissance, celle de jour et celle de nuit qui se mêlent dans la clarté de l'aube, par laquelle le Soleil de toute intelligence, avant de lui apparaître dans la vision la plus radieuse et à jamais mystérieuse, commence par l'éblouir. Mais rien n'est plus étranger pour caractériser cette science où la nescience l'emporte, cette certitude qui repose encore sur le témoignage, soit de la création, soit de la révélation, que le terme, proche de l'indifférence, d'agnosticisme. Car l'autre face de cette illumination progressive est communion. C'est dire que de pair avec son approfondissement, l'amour y joue un rôle qui va grandissant.

Georges BRAZZOLA

[10] J. MARITAIN, *Approches sans entraves.* Paris, Fayard, 1973, p.s. 302.

[11] J. MARITAIN, *ibid.*, ch. V, «L'aséité divine», p. 85–104. Le nom de Secrétan est cité p. 87.

Le mystère du mal à l'obscure clarté du mystère de Dieu

Au seul énoncé de la thèse d'un Dieu infiniment bon qui laisse survenir le mal dans son œuvre notre cœur se contracte[1]. Ce mot, comme échappé à sa plume, trahit à son insu chez le Cardinal Journet son instinctif refus du mal. Ce refus conduit certains, inconsidérément, au refus de Dieu, qui rend le mal possible en le permettant. Refus dont la *folle présomption* est aussitôt dénoncée, qui n'a aucune place dans le cœur et dans la pensée de Journet, mais qui rôde autour et donne un accent pathétique aux raisonnements rigoureux par lesquels, longuement et minutieusement, il fait apparaître comment et à quelles conditions – les conditions réelles de l'action divine – la permission du mal par Dieu est compatible avec son infinie bonté sans que soit mise en cause le moins du monde sa toute-puissance. Raisonnements convaincants, mais qui, pour convaincre réellement, ont besoin d'être secrètement animés par ce frémissement d'un cœur que la présence active, et combien envahissante! du mal dans l'univers créé par Dieu étonne toujours et navre. Sans nullement empêcher, sans même gêner son émerveillement devant la beauté, la bonté comblante et la magnificence de Dieu, cette blessure ne quittait pas le cœur du Cardinal Journet, elle accompagnait sa prière, son adoration, sa réflexion inlassable et son enseignement.

1. Eclairer le mystère du mal par le mystère de Dieu

La vision véritable du mal demande une très haute idée de Dieu, et, par un semblable retournement, une très haute idée de Dieu fait descendre dans la profondeur du mal[2].

[1] *Mal,* 111. Les écrits du Cardinal Journet sont cités directement, sans nom d'auteur, avec les abréviations suivantes: *Mal:* «Le Mal, essai théologique», DDB 1961. *EVI* 1 ou 2 ou 3: «L'Eglise du Verbe incarné», t. I ou II ou III. L'ouvrage du P. EMONET: *«Le Cardinal Journet, portrait intérieur»,* C.L.D. 1983, est cité: EMONET. Le chiffre qui suit indique la page.

[2] *Mal,* 22.

a) Une très haute idée de Dieu

A la vérité l'homme est incapable de concevoir une idée de Dieu, car la grandeur de Dieu est infinie et ne se laisse enfermer en aucune idée élaborée par la créature. Il peut pourtant s'élever, par la triple voie de la causalité, de la négation et de l'éminence, jusqu'à affirmer, au-delà de tous les concepts, par la négation de toutes les limites et leur dépassement, l'existence et les attributs de la cause de tout ce qui existe, connue par comparaison avec ses effets comme n'étant ni ceci, ni cela, toujours plus ceci et cela: dépassant tous ses effets. C'est comme une esquisse de l'idée de Dieu, jamais fixée, car Dieu est toujours au-delà, toujours poursuivie, car l'effort de la pensée vers Dieu ne cesse pas, et de ce Dieu première cause dont j'affirme l'existence, je puis dire quelque chose de vrai, même imparfaitement, même si je ne comprends pas bien ce que je dis. C'est d'une telle esquisse que parle Journet quand il nous invite à nous faire une très haute idée de Dieu, une idée toujours plus haute, une idée non pas claire, mais obscure au contraire et toujours en voie d'élaboration. L'idée d'un mystère. La très haute idée de Dieu dont il parle n'est pas directement l'idée de sa transcendance – qui est au-delà de tout ce que l'esprit créé peut concevoir – mais la transcendance même de l'idée, qui consiste en son mouvement vers Dieu, jamais achevé ici-bas. Ainsi est reconnue par la raison et dans la foi la transcendance de Dieu, dont la méconnaissance rend vain tout effort pour répondre à la question du mal. Ce qui disqualifie, aux yeux de Journet, l'effort de Leibnitz pour concilier l'existence du mal dans le monde avec la rectitude de Dieu – pour justifier Dieu d'avoir créé ce monde avec tous les maux qui l'accablent – c'est son anthropomorphisme, c'est-à-dire sa manière de rabaisser l'action divine au niveau de l'action humaine et à ses contraintes.

Cela ne signifie pas que la toute-puissance divine s'exercerait sans règle aucune et arbitrairement. Cela encore serait de l'anthropomorphisme, car en l'homme seulement la puissance se laisse disjoindre de la bonté, de la justice et de la vérité. La règle de l'action divine est en lui-même, est lui-même, car il est la Bonté même, infinie; il est la Justice et la Sagesse, et tout ce qu'il fait par sa Toute-Puissance est nécessairement bon, juste et sage sans qu'il soit soumis à quelque règle que ce soit qui lui serait extérieure et que notre esprit prétendrait lui imposer. Ce n'est pas parce qu'il agit parfaitement bien qu'il est bon, c'est parce qu'il est infiniment bon que son action est parfaitement bonne et droite.

Cette bonté infinie de Dieu et cette rectitude sont sa sainteté dépassant tout ce que nous pouvons concevoir. Elle illumine, à partir de la profonde obscurité de son mystère, la déconcertante obscurité du mal qui, corrompant son œuvre, semblerait compromettre Dieu même:

> L'histoire, qui serait un scandale à cause des maux en quelque sorte infinis qu'elle étale à nos yeux, ne cesse de l'être qu'en présence du mystère, rigoureusement infini cette fois, de la sainteté de Dieu. C'est de ces hauteurs qu'elle doit se lire. Seules les divines ténèbres peuvent l'illuminer, vaincre les antinomies, faire entendre que le conflit de deux cités transcendantes a un sens[3].

C'est cela que Charles Journet appelle «éclairer un mystère par un autre mystère»[4]. Cette «obscure lumière» que le mystère de la sainteté de Dieu projette sur le mystère de ténèbre qu'est le mal est toute contenue pour lui dans le fameux mot de saint Augustin auquel sans cesse il se réfère, et que saint Augustin lui-même rappelle chaque fois que la question du mal se présente à lui:

> Dieu tout-puissant... étant suprêmement bon ne permettrait jamais qu'un mal quelconque se trouve dans ses œuvres s'il n'était tout-puissant et bon jusque-là qu'il fasse le bien même à partir du mal[5].

Au moyen de ce «chiffre» Journet s'efforce de faire apparaître le bien que Dieu fait à partir du mal qu'il laisse arriver dans le monde créé par lui et qui en fait un monde meilleur que tel autre, où ce bien n'existerait pas parce que le mal à l'occasion duquel Dieu l'a fait naître et se développer n'aurait pas été produit.

b) La souffrance du monde

S'il s'agit du mal de nature, c'est-à-dire de toutes ces destructions et morts, qui sont la condition inévitable du mouvement même des natures et de la vie, mais considérées en elles-mêmes et abstraction faite de leurs éventuels retentissements sur la vie ou la mort des hommes, elles ne sont un désordre que par rapport à un ordre

[3] *Mal,* 312.
[4] *Mal,* 23.
[5] Saint Augustin, *Enchiridion,* III, 11.

particulier, mais elles sont intégrées à l'ordre universel, dont s'occupe premièrement le gouvernement du monde. Dieu en est cause indirectement seulement, et a priori il ne fait pas problème. Cependant le cœur compatissant de Charles Journet se penche à ce sujet sur la souffrance des animaux, qui n'est pas du même ordre que la nôtre, mais dont il précise qu'on n'a pas le droit de la provoquer ou de l'aggraver sans raison. Il se penche aussi sur ceux pour qui cette souffrance fait scandale et les invite, si le raisonnement est impuissant à les apaiser, à subir cela comme une épreuve de leur foi et à la surmonter par des actes de confiance en la sainteté de Dieu qu'on ne saurait en aucune manière mettre en doute.

Il n'en va pas de même pour la souffrance qui accable l'homme, et la mort qui le détruit en son existence terrestre. Journet en parle longuement et souvent. Dans la ligne de l'enseignement traditionnel de l'Eglise il place à l'origine de cette présence envahissante du mal dans l'existence terrestre de l'humanité, non une intention première de Dieu qui, pour un bien supérieur, ferait passer l'homme par de dures épreuves et finalement par la mort, mais la chute d'Adam et Eve en laquelle dès ses premiers pas a été entraînée toute l'humanité, et dont est sorti le flot des misères qui l'accablent. Entrant dans les vues esquissées par saint Thomas d'Aquin le cardinal suggère que ces misères, bien qu'elles paraissent naturelles quant à leurs causes créées, laissent soupçonner, si on les réfère à la Cause créatrice de l'homme, en qui le corporel est par nature soumis au spirituel, et à la Providence qui continue la création, conduisant chaque être selon sa nature, une catastrophe initiale qui est venue contrarier l'intention première de Dieu à l'égard de l'homme, et dont l'homme lui-même, en sa liberté, serait mystérieusement la cause et la victime:

> Cependant à réfléchir, d'une part sur le dessein divin général de subordonner les réalités inférieures aux supérieures, et d'autre part sur la dignité éminente de notre âme spirituelle, il pourra sembler que le poids du corps sur l'âme, des passions sur la raison, de l'univers sur l'homme, est trop lourd, trop accablant, trop souvent funeste pour ne pas laisser deviner un état primitif plus heureux détruit par quelque mystérieuse catastrophe[6].

On retrouve là ce recul devant l'existence du mal dont nous parlions plus haut, ce refus du trop commode recours à l'ordre du monde pour nier la question du mal. Si l'homme est soumis à la

[6] *Mal,* 242.

dure loi de cet ordre impitoyable, ce n'est pas Dieu qui l'y a soumis d'abord. Il avait été initialement préservé de ses dures contraintes, et c'est lui qui s'y est replacé en refusant librement, follement de se soumettre au principe suprême de cet ordre, la divine providence qui l'avait mis à part des autres créatures terrestres à cause de la place éminente qu'il occupe parmi elles, au-dessus d'elles, lui qui a été fait à l'image de Dieu:

> Qu'est donc le mortel que tu t'en souviennes, le fils d'Adam, que tu le veuilles visiter? A peine le fis-tu moindre qu'un dieu (ange?), tu le couronnes de gloire et de beauté pour qu'il domine sur l'œuvre de tes mains; tout fut mis par toi sous ses pieds[7].

C'est la foi de l'Eglise en le péché originel qui implique la foi en cet état de grâce exceptionnel qu'on appelle la *justice originelle.* Foi difficile! Il s'agit d'un double mystère: de lumière et de paix, l'humanité jaillissant, pure et ardente des mains du Créateur, créée pour la joie; d'ombre et de douleur, la même humanité s'engageant follement dans la voie de la dissimilitude, d'où le Rédempteur, aussitôt projeté et promis, la ramènera, au terme d'un long et terrible chemin de croix. Sans ce double mystère, la question du mal reste sans réponse, le mystère du mal demeure enfermé dans son obscurité indéchiffrable. La souffrance de l'homme, Dieu ne la voulait pas, il ne l'aime pas et ne l'a jamais aimée, ce n'est pas lui qui l'envoie. Bien au contraire, arrivée dans le monde par l'initiative de l'homme, continuellement aggravée par sa malice, elle peut être transfigurée par la grâce et elle l'est seulement quand elle est reçue dans la foi, à la mesure de notre foi:

> Amplifiés d'une part à l'infini par nos péchés personnels, mais capables d'autre part d'être illuminés par la grâce, tels sont les maux de la vie présente[8].

Ces maux, le merveilleux père et conseiller spirituel que fut le Cardinal Journet les décrit dans leurs principales formes et sa manière d'en parler ne manifeste pas seulement la tendresse de sa compassion, elle est par elle-même déjà un adoucissement pour celui qui souffre comme elle l'a été si souvent et, grâce à Dieu! si longtemps dans tant et tant de conversations privées ou de lettres que plus d'un a conservées pieusement. Il a des mots d'une douceur pénétrante pour la souffrance des enfants, qu'il nomme, empruntant l'expression à son ami Jacques Maritain, «une incompréhensible

[7] *Psaume* 8.
[8] *Mal,* 245.

anomalie». Il fait parler la théologie, mais à partir de cette pitié qui seule peut l'autoriser à parler et la préserve de tenir le langage glacé et, pourrait-on dire, d'une exactitude fallacieuse, de la philosophie (la fausseté n'est pas dans la réponse même, mais de donner cette réponse comme suffisante). Il lui fait dire des choses comme celles-ci:

> Le cri de Rachel est comme une postulation du paradis terrestre, et que si elle ne veut pas être consolée, c'est qu'elle a l'obscur pressentiment de ce qu'était notre condition première.

Ou encore:

> Elle dira en outre à Rachel qu'il y a des souffrances qui doivent rester sur cette terre inconsolables, que le Christ les illumine sans les consoler, qu'elles ne seront consolées que dans les cieux[9].

c) La forme suprême du mal: le péché

Le mal de nature quand il n'affecte pas l'homme n'est un mal que relativement à un bien très particulier et il se laisse intégrer aisément dans l'ordre universel, dont le principe est le Bien divin, le Bien absolu. Aussi Dieu le veut, non directement, certes, puisque, en lui-même et par lui-même, il est un non-bien, mais comme compris dans le bien dont il est la condition (Dieu ne veut pas directement la destruction de l'herbe, mais il veut que soit et que vive l'herbivore). Si le cœur franciscain de Charles Journet, par ailleurs si dominicain, lui faisait comprendre le scandale que la souffrance des animaux est pour certains, il était trop apitoyé par la souffrance des hommes, trop certain en son intelligence qu'elle seule fait problème – mise à part celle que la cruauté de l'homme fait trop souvent subir aux animaux, mais c'est d'abord un problème pour l'homme, un problème de moralité – pour s'y arrêter lui-même[10]. De cette souffrance, aux dimensions tellement plus vastes et plus profondes, aux conséquences proprement incommensurables à la première et qui dépassent largement la douleur sensible et même la mort corporelle, il ne disait pas sans réserves que Dieu la veut indirectement. Entre le vouloir divin du bien en raison duquel elle est indirectement voulue et ce vouloir dont elle est ainsi voulue, intervient le péché qui ne vient pas de Dieu, mais de la seule initiative de la créature. Le péché premier auquel tous participent dès leur conception, mais aussi tous les péchés personnels qui multiplient incalculablement et aggravent les peines dont il est la source:

[9] *Mal,* 256.
[10] *Mal,* 151–153.

> La marée de souffrances qui déferle sur l'humanité, incomparablement plus que de l'héritage adamique, est le résultat, direct ou indirect de ses propres agissements volontaires, de son orgueil, de ses ambitions, de ses jalousies, de ses haines, de ses cruautés, de ses folies[11].

Ainsi le péché est le *mal suprême,* d'abord parce qu'il est la source de tous les maux véritables, ceux qui affectent l'homme et l'accablent. Mais il est aussi le *mal suprême,* et plus profondément, parce que le bien dont il est la privation est le bien même de Dieu, selon ce mot de saint Thomas:

> Le mal qu'est le péché est opposé à proprement parler au bien incréé; il s'oppose en effet à l'accomplissement de la volonté divine et à l'amour divin qui consiste en ceci que le bien divin est aimé en lui-même et non en sa participation par la créature[12].

De ce mal suprême Dieu n'est en aucune manière la cause, ni directement, ni indirectement. Cette assertion de la foi catholique est absolue et ne peut comporter aucune atténuation. Elle correspond d'ailleurs à la définition traditionnelle du péché, telle que l'exprime saint Augustin:

[11] *Mal,* 243.

[12] Saint Thomas, Som. théol. 1,48,6. Il est clair que le péché n'enlève rien à Dieu, ne le prive d'aucun bien, car Dieu est l'Acte pur en qui est réalisée éternellement et immuablement la plénitude de l'être. Pourtant le péché est une privation réelle, dans le pécheur, certes, mais qui l'affecte en sa relation à Dieu: c'est une privation du Bien divin en tant qu'il est le terme de la relation – ou contre-relation? – à lui du pécheur se détournant de lui, même si, en ce qui concerne Dieu, elle est sans effet. La clef de la conciliation entre le réalisme de cette privation du bien divin dans l'intention du pécheur et son irréalité en Dieu lui-même on peut la trouver en Jacques Maritain à propos du sens qu'il propose de reconnaître à l'idée d'une souffrance en Dieu: «On comprend dès lors que le concept et le mot de douleur ne peuvent être employés à l'égard de Dieu que métaphoriquement, et que nous devons cependant chercher dans une perfection divine *innominée* l'exemplaire éternel de ce qu'est en nous la douleur avec sa noblesse. Cela suppose de la part de l'esprit, pour la douleur (en raison de sa noblesse), une sorte de double transfert: à une analogie de proportionnalité propre indégageable pour nous parce qu'il n'est aucun concept et aucun nom qui en soient porteurs et la manifestent; et à l'Etre divin lui-même, dans une perfection éternelle que nul concept et nul nom humain ne peuvent signifier en propre» («Réflexions sur le savoir théologique», dans: *Approches sans entraves,* Fayard 1973, ch. XII, p. 314). C'est quelque chose de semblable qu'il faudrait dire de la blessure causée à Dieu par le péché, qui est toute dans la volonté du pécheur, privation de son ordination à Dieu, qui pourtant n'est pas rien pour Dieu, qui est en lui le terme, qu'on ne peut nommer, de la relation à lui du pécheur se détournant volontairement de lui, le rejetant. Sans oublier que la relation correspondante de Dieu au pécheur – comme toute relation du Créateur à la créature – est de raison.

> Le péché est un *dit* ou un *fait* ou une *convoitise* contraires à la vie éternelle[13]

c'est-à-dire à la volonté de Dieu, et en y ajoutant, comme précise saint Thomas pour répondre à une objection qui vient spontanément à l'esprit, le *non-dit* et le *non-fait,* c'est-à-dire l'omission coupable. L'opposition à la volonté de Dieu, et donc le «n'être pas voulu par Dieu», fait partie de la définition même du péché[14].

Soulignant plus fortement encore cette exclusion de toute causalité de Dieu à l'égard du péché, le cardinal, suivant en cela encore saint Thomas, ajoute cette précision:

> Le mal du péché, au contraire, n'est lié de soi et inséparablement à aucun bien; il ne va qu'à détruire l'œuvre divine; il n'est donc pas question qu'il puisse même indirectement et par accident être voulu de Dieu[15].

d) La permission du péché

Il est permis cependant, non en ce sens absurde qu'il serait accepté, consenti, toléré, mais en ce sens seulement que Dieu qui pourrait empêcher la créature libre de le commettre, la laisse faire, selon ce pouvoir qu'elle tient de sa nature, de sa liberté, le pouvoir de vouloir le contraire de ce que Dieu veut. Ce que Dieu peut faire, et sans quoi il ne permettrait pas que le péché existe, c'est l'ordonner au bien, c'est-à-dire en faire l'occasion d'un bien plus grand que celui qu'en péchant l'homme aura détruit.

> Il y aura toujours quelque bien mystérieux dont le péché sera l'envers. Et ce bien pourra comporter des magnificences. La chute du premier Adam provoqua la rédemption du second Adam. *O felix culpa.* Mais croire le péché voulu pour la rédemption serait donner dans le blasphème de la perspective hegélienne d'un Dieu immanent au mal comme au bien et voulant indéfiniment l'un pour l'autre. La seule volonté humaine pouvait faire le péché et la seule volonté divine la rédemption. Et il est vrai que Dieu n'aurait jamais décidé de laisser l'homme se dresser librement contre lui, s'il n'avait pu ordonner aux magnificences de la rédemption une catastrophe qu'il lui était métaphysiquement impossible de vouloir[16].

[13] *Contra Faustum,* XXII, 27 (PL 42,418).
[14] *S.T.* 1–2,71,6,1um.
[15] *Mal,* 160.
[16] *Mal,* 160–161.

Il ne lui était pourtant pas métaphysiquement impossible de vouloir (et donc de faire) qu'il ne fût pas. Charles Journet a un sens trop haut et trop pur du mystère de Dieu pour se contenter de solutions faciles et vaines dans lesquelles est sacrifiée la transcendance de Dieu. Ce n'est pas par impuissance que Dieu permet le péché et tous les maux qui s'ensuivent pour l'homme. Dieu pourrait à chaque fois intervenir dans la délibération de l'homme pour la faire aboutir à l'élection bonne, c'est-à-dire conforme à sa volonté, et cela sans porter le moins du monde atteinte à sa liberté: car il est tout-puissant, il est le créateur de la liberté aussi et peut, lui seul, agir sur elle sans la violenter, sans la briser, se coulant en quelque sorte dans son inclination foncière au bien, pour la faire se réaliser concrètement en ce bien-là qui lui est proposé à vouloir et à faire. Pour expliquer cela Charles Journet recourt à la notion maritanienne de motion imbrisable qui prendrait la suite d'une motion brisable quand celle-ci n'est pas brisée, qui peut aussi la prévenir, et donc prévenir la brisure en quoi consiste le péché. Quoi qu'il en soit de cette distinction, que je tiens pour contestable, il est certain et admis par tous que Dieu par sa grâce peut prévenir la défaillance de la liberté créée et ainsi l'empêcher.

Comment ne pas se poser alors la terrible question: si Dieu avait le pouvoir d'empêcher que le mal survienne dans son œuvre, et qu'il ne l'a pas fait, ne manque-t-il pas de bonté?

A cette question Journet s'attache à répondre. D'abord qu'en effet il serait contraire à la bonté divine de créer un monde mauvais, c'est-à-dire en lequel le mal *aurait le dernier mot:*

> En raison de sa bonté infinie, Dieu, s'il crée, est tenu sans nul doute de créer un monde qui au total sera bon[17].

Il insiste et montre que:

> un monde avec le mal peut être incomparablement meilleur que d'autres mondes sans le mal[18].

Cela ne signifie pas, nous l'avons vu, que pour Journet le péché, le mal aurait été voulu par Dieu d'une façon quelconque en vue de ce monde, non pas rendu meilleur par le mal, certes, mais fait meilleur par Dieu, quand il ordonne au bien le péché, arrivé par l'unique faute de l'homme certes, mais qui ne serait pas arrivé si Dieu avait

[17] *Mal,* 112.
[18] *Mal,* 132–133.

voulu empêcher qu'il se produise. S'il ne l'a pas voulu c'est – là est l'ultime et obscure explication que, dans la foi, la raison peut entrevoir – en raison de la peccabilité radicale que toute créature libre tient de sa nature et qui la rend inévitablement ambivalente à l'égard du bien: capable de le choisir librement et par une préférence qui glorifie Dieu incomparablement plus que ne peuvent le faire toutes les forces de la nature, lesquelles suivent simplement leur pente en demeurant dans l'ordre qui est le leur, capable aussi en contre-partie de s'en détourner, refusant à Dieu l'obéissance et l'amour:

> En créant un être de capacité naturellement ambivalente, ce que Dieu vise, ce qu'il veut directement, c'est donner à cet être la capacité merveilleuse de se tourner librement vers la règle suprême; mais cette première capacité a pour rançon chez ce même être la capacité redoutable de se détourner de la règle suprême; cette seconde capacité n'est pas visée, elle est tolérée comme inséparable de la première, disons qu'elle est voulue seulement indirectement et par accident[19].

Cette lumière que le mystère de Dieu projette sur le mystère du mal en écarte le scandale, mais n'en dissipe pas assez l'obscurité pour *décontracter* tout à fait le cœur. Que Dieu soit assez puissant pour empêcher que le mal soit, et qu'il ne l'ait pas fait, et qu'il demeure éternellement infiniment bon, cela est certain pour celui qui croit. Certain à la lumière du mystère de Dieu. Mais cela ne saurait suffire à supprimer l'angoisse qui, en celui qui croit, se mêle à la foi et à l'espérance. Cette angoisse qui, à certains moments, dit le premier biographe du Cardinal Journet, l'étreignait[20].

e) Le mal consécutif au péché: la peine

Le Cardinal Journet était trop respectueux de la vérité – de la vérité théologique qui dérive de la Parole de Dieu transmise de génération en génération, depuis la prédication des apôtres – pour biaiser avec elle, même quand elle lui faisait mal. Le mal du péché, c'est la seule volonté de la créature qui en est la cause, et déjà, que Dieu, qui pourrait l'empêcher, le «permette», c'est-à-dire le laisse arriver, il faut l'accepter comme faisant partie du mystère de Dieu,

[19] *Mal,* 164.
[20] EMONET, 150,157.

toujours adorable, jusque dans ses obscurités. Mais il y a encore le mal de la peine, dont la créature est aussi la cause en ce sens qu'elle la mérite, mais c'est Dieu qui l'inflige. Journet n'a pas voulu se dérober devant la peine, le châtiment, qui fait le plus problème et qui trouble: l'enfer. Il en a parlé sobrement, douloureusement, autant pour confesser un dogme de l'Eglise, qui a indubitablement sa source dans l'Ecriture, et d'abord dans l'évangile, que pour le dégager des caricaturs que l'on en fait trop souvent, pour se donner un prétexte de le refuser.

e[1]) Le mystère de l'enfer

> Pour nous la révélation de l'enfer, de sa co-existence éternelle avec la Bonté infinie de Dieu, demeure un mystère qui nous effraie par les lueurs qu'il jette dans les abîmes de notre cœur. Mais nous savons qu'il n'y a pas d'alliance possible entre le mystère et l'absurde ou la contradiction, que l'un est adorable, l'autre haïssable. Tous ceux qui refusent la révélation de l'enfer en le déclarant absurde commencent fatalement par le défigurer et ne s'en prennent qu'à des caricatures[21].

Ce qui fait l'enfer c'est le refus obstiné que la créature libre oppose à l'amour de Dieu. Chez l'homme dont la volonté est radicalement versatile tant que l'âme spirituelle est unie au corps en lequel et avec lequel elle existe pour constituer la personne humaine une et complexe, cette obstination – bien que croissante à mesure que le pécheur s'endurcit dans le mal – n'est définitive qu'au dernier instant de son existence terrestre, et jusque-là il est poursuivi par la miséricorde. L'ange joue sa destinée en un seul instant, parce que l'acte de liberté qu'il fait, acceptant ou refusant l'amour de Dieu, l'engage totalement et irréversiblement. Pour l'un comme pour l'autre:

> On voit en quel sens tout indirect le mal de la peine peut être voulu de Dieu, permis par lui. Ce n'est pas le premier Amour, comme l'a dit le Poète, mais d'abord la révolte contre le premier Amour et son œuvre créée qui a fait l'enfer. Refusé définitivement, le premier Amour se retire[22].

Le Cardinal ne recule pas non plus devant ce qu'on appelle traditionnellement *la peine du sens,* c'est-à-dire les peines afflictives qui accompagneraient la damnation elle-même, laquelle consiste en

[21] *Mal,* 232–233.
[22] *Mal,* 203.

l'exclusion du royaume de Dieu, du royaume de l'amour, de ceux qui d'abord se sont exclus délibérément en le refusant. Mais là encore il évite avec soin les caricatures, dessinées à partir des descriptions apocalyptiques qu'on trouve dans la Bible dont les images sont des métaphores qu'il ne faut pas prendre pour des représentations du réel. Il utilise pour rendre compte de ces afflictions douloureuses, la théorie, d'un réalisme difficile à soutenir, élaborée par Jacques Maritain, pour tenter d'expliquer l'énigmatique rapport du châtiment à la faute. Dans le cas de l'enfer, la peine ne consiste-t-elle pas simplement, terriblement en le déchirement spirituel que subit le damné entre le mouvement foncier de sa volonté qui le porte vers le Bien, c'est-à-dire vers Dieu, et le refus de ce même Bien, c'est-à-dire de l'amour[23].

Il reste que:

> Tant que nous vivrons la pensée de l'enfer nous bouleversera. Elle est une épine dans notre cœur[24].

Toutes les explications que le théologien peut offrir – se donner à soi-même d'abord – lui évitent, et à ceux qui l'écoutent ou le lisent, de s'égarer au sujet du dogme de l'enfer, le niant comme une idée absurde, ou le rendant odieux par des caricatures insoutenables, à moins qu'on ne ridiculise l'enseignement de l'Eglise en disant que l'enfer existe, certes, mais qu'il n'y a personne dedans, réduisant ainsi à une vaine gesticulation la menace de l'exclusion du Royaume, qui fait pourtant partie intégrante de la prédication apostolique du Royaume de Dieu. Elles ne sauraient pourtant satisfaire notre cœur quand dans la foi nous confessons qu'il y a un enfer, qu'il est éternel et qu'il coexiste avec la bonté infinie de Dieu:

> Ce n'est que lorsque nous serons passés de l'autre côté que se résoudront les questions ultimes, que cessera pour nous le «scandale», que la Bonté divine nous apparaîtra infinie, non seulement en tout ce qu'elle crée, mais encore jusque dans les patiences qui lui font tolérer la révolte de ses créatures libres[25].

Il est bon et nécessaire que le théologien qui ose parler de cette face cachée du mystère du mal, si obscur déjà, ne le fasse pas sans quelque angoisse, et qu'on sente trembler sa plume ou sa voix. Il est

[23] Pour plus d'explications, qu'il me soit permis de renvoyer ici à: J.-H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en christianisme,* Ed. univ. Fribourg, Beauchesne Paris, 1980, p. 247 – Miséricorde et sévérité de Dieu, in: *Revue thomiste* 88 (1988) 181–214; 533–555; pp. 539–544.

[24] *Mal,* 233.

[25] *Ib.*

bon et nécessaire que son effort de clarification s'achève en supplication

> pour que soient forcées nos volontés rebelles, pour que nul entre les hommes ne résiste aux prévenances amoureuses de cette Bonté infinie dont l'apôtre écrit que c'est folie de se moquer[26].

Il rejoint ainsi l'ardente prière des saints: «Seigneur, ayez pitié de ce peuple, que vont devenir les pauvres pécheurs», s'exclamait saint Dominique durant ses longues nuits de prière.

e²) Les chances de la grâce

Après cette présentation, sans outrance, mais aussi sans complaisance, du mystère de l'enfer, Charles Journet se pose la question du nombre des élus par rapport au nombre immense des appelés à la vie éternelle, la totalité du genre humain. Selon les inclinations de son cœur, et du nôtre, il opte pour le grand nombre des élus, contrairement à ce qui durant des siècles a été la pensée commune dans l'Eglise – mais jamais l'enseignement formel de l'Eglise elle-même. Il connaît la position de saint Thomas sur ce sujet et semble y faire allusion quand il écrit:

> Certes, à regarder le monde, comment ne pas dire qu'il s'engage dans les voies de la folie?

Mais c'est pour ajouter:

> Mais à regarder le prix du sang versé pour nous sur la Croix, comment ne pas espérer que là où le péché abonde la grâce surabonde?[27]

En une question qui relève purement du jugement inscrutable de Dieu sur les hommes et sur leur histoire, c'est certainement à l'espérance qu'il faut recourir, et à ce qui la fonde: le prix du sang rédempteur. Mais ce prix est infini, et cet appel à l'espérance ne va-t-il pas détruire tout ce qui a été dit de la réalité de l'enfer et du réalisme de la menace qu'il fait peser sur l'homme qui, justement, refuse l'amour dont ce sang témoigne? Qu'on me permette de suggérer un complément à cette raison d'espérer que nous propose le Cardinal. S'il y a des damnés ce ne peut être en raison de l'insuf-

[26] *Ga.* 6,7; *Mal, ib.*
[27] *Mal,* 190.

fisance du prix versé sur la croix pour la rédemption de l'homme, de tous les hommes: il est infini. Mais c'est à cause du refus d'être sauvé que le péché introduit dans le cœur de l'homme. Et les pécheurs qui refusent la miséricorde du sang versé pour eux semblent «à regarder le train dont va le monde» beaucoup plus nombreux que les pécheurs qui l'acceptent et l'appellent malgré leurs péchés.

On peut penser alors à la mystérieuse parole de l'évangile sur le blasphème contre le Saint-Esprit: *Qui dirait une parole contre le Fils de l'Homme, cela lui sera remis, mais qui en dirait une contre le Saint-Esprit, cela ne lui sera remis ni en ce monde ni dans le monde à venir*[28]. Il est classique de dire que le péché contre le Saint-Esprit est celui qui consiste à se fermer à la lumière, à contrarier la conduite de l'Esprit, qui est l'Amour de Dieu, personnalisé en la troisième Personne de la Trinité en laquelle le Père et le Fils s'aiment – aiment aussi cette Personne qui procède d'eux – et aiment les hommes (et les anges), en leur envoyant précisément le Saint-Esprit. En tout péché (mortel) il y a ce refus de l'amour qui sauve, mais n'y a-t-il pas là des degrés? Il ne s'agit pas de nier la réalité du péché, et de prétendre, comme l'ont fait (le font?) certains, que pratiquement aucun ou presqu'aucun péché véritable ne se commet dans une grande ville, dans un pays, dans le monde. Mais, alors que l'ange, comme nous l'avons rappelé, s'engage totalement dans son péché, de sorte que ce péché n'est pas rémissible, étant le refus total et définitif de l'amour de Dieu, l'homme, lui, ici-bas, ne s'engage jamais tout à fait sans réserve. Ce qui signifie que tout péché, même mortel, même faisant prévaloir l'amour de soi sur l'amour de Dieu et donc faisant que la personne créée rompt avec Dieu, n'est pas également, n'est jamais totalement ici-bas (jusqu'au dernier acte humain) un péché contre le Saint-Esprit. La mèche ne cesse jamais tout à fait de fumer, le roseau n'est jamais tout à fait brisé. Ce qui est choisi directement par le pécheur c'est le bien apparent, et ce choix, l'acte qu'il commande, est ce qu'on nomme dans le péché la *conversio* (se tourner vers un bien qui n'est pas le vrai bien), et c'est cet acte qui commande l'*aversio* (se détourner du vrai bien). L'*aversio* est la part du blasphème contre le Saint-Esprit qui se trouve en tout péché, elle n'est jamais remise directement. Mais la *conversio,* n'importe laquelle, peut être remise, et l'est chaque fois que (sous l'action de la grâce, bien sûr) le pécheur se *convertit,* se *tourne vers Dieu, se*

[28] *Mt.* 12, 31–32; *Mc.* 3,28–30; *Lc.* 12,10.

repentant, et annule avec l'*aversio,* le blasphème contre le Saint-Esprit qui avait commencé à gangrener son cœur. La possibilité de se convertir qui est en tout homme, si enfoncé qu'il soit dans ses péchés, jusqu'au dernier instant de son existence terrestre, empêche que le blasphème contre le Saint-Esprit que comporte, mais incomplètement encore, tout *péché contre le Fils de l'Homme,* soit jamais consommé ici-bas, sauf pour certains, au dernier instant de leur vie consciente[29].

Il ne faut donc pas considérer seulement la multitude des péchés qui se commettent parmi les hommes, ni la formidable inclination à pécher que l'on décèle en chacun, et qui donne à la damnation tant de «chances»; il faut considérer aussi la puissante inclination qui est dans l'esprit de l'homme le plus pécheur à se tourner vers Dieu et à se remettre sous la conduite de l'Esprit, qui le pousse dans le sens de son dynamisme spirituel. Dès lors les «chances» de la grâce apparaissent beaucoup plus grandes.

2. Si Dieu avait voulu...

Il n'est pas défendu au théologien de rêver. La peccabilité de la créature est passagère. Elle provient de ce que la règle de l'action libre est le Bien sans limites, le Bien divin, et que nulle créature ne peut avoir comme une propriété de sa nature une perfection infinie. Si haute et noble que puisse être, par le don créateur, la bonté d'une nature, elle ne sera jamais infinie, de sorte que:

> Si l'on considère l'ordre de la nature, abstraction faite des interventions purement gratuites de Dieu, l'on dira qu'il est aussi impossible à Dieu de faire une créature impeccable que de faire un cercle carré[30].

a) Dieu aurait-il pu créer les êtres libres dans l'état de terme?

Sans doute, mais si, justement, on considère ces interventions gratuites de Dieu, c'est-à-dire les dons de grâce? A l'affirmation par

[29] Ce qui vient d'être dit concerne la remise du péché dans ce monde. Le texte évangélique ajoute: «ou dans l'autre». Au purgatoire il y a une rémission du péché, de tout péché commis contre le Fils de l'Homme, lorsqu'a été aboli, avant la mort terrestre, le blasphème contre le Saint-Esprit qui le rendait irréversible, et après l'expiation. Dans ce cas la conversion nécessaire s'est produite à l'instant de la mort (cf. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique,* §§ 591–598; RT *loc. cit.* pp. 210–214).

[30] *Mal,* 163.

saint Thomas de la peccabilité qui affecte toute créature douée d'intelligence *(quaecumque creatura rationalis)* sont jointes la précision: à ne considérer que sa nature *(si in sua natura consideratur),* et cette exception: à quelque nature qu'il convienne de ne pas pouvoir pécher, elle tient cela d'un don de grâce, non de sa condition naturelle[31]. Les applications sont immédiates: le Christ, d'abord, en son humanité (qui est créée) est absolument impeccable (il était métaphysiquement impossible que l'homme qu'était le Verbe pèche), mais c'était en raison de la grâce d'union, par laquelle cette humanité appartenant au Verbe, était sienne; la Vierge Marie était totalement préservée du péché par la grâce de son immaculée conception qui avait en elle éliminé la racine du péché; enfin la grâce de la vision béatifique par laquelle l'élu, placé immédiatement face au Bien même, totalement saisi par lui, est mis dans la bienheureuse impuissance d'agir en vue d'un autre bien que Dieu qui est le Bien même, et donc de pécher[32]. La Fin n'est plus pour lui une règle extérieure à laquelle il lui faut se conformer, elle est l'objet même, intériorisé par son action de voir et d'aimer, de se perdre en Celui qui est le Bien par essence en lequel le mal n'a aucune place.

La grâce d'union, la grâce de l'immaculée conception, on comprend bien qu'elles sont, l'une et l'autre, singulières. Mais la grâce de la vision béatifique, pourquoi Dieu ne l'aurait-il pas donnée tout de suite à la créature dotée de conscience? Elle ne supprime pas sa liberté, elle l'exalte au contraire, car c'est ce bien, le bien même, que cherche la liberté, à tâtons, en chaque objet qui se présente, et celui qui voit Dieu ne peut rien vouloir d'autre que se donner à Dieu et le glorifier. Charles Journet se l'est demandé et a conclu que Dieu aurait pu faire cela, s'il avait voulu[33]. Le monde alors eût été tout à fait sans péché, l'ombre du mal, du mal véritable, n'aurait pu obscurcir la création. Un tel monde sans péché eût été possible et très bon. Mais Dieu a voulu au contraire un monde où le péché ne serait exclu que lentement, progressivement, par les actes de la créature libre, orientée, conduite, soutenue par la grâce. Grâce qui, à mesure que, librement, la créature l'accueille et se laisse mouvoir par elle, s'acclimate et s'enracine en elle, la faisant se rapprocher toujours plus du vrai bien pour lequel elle est faite, mais ne supprimant jamais tout à fait ici-bas la possibilité de pécher (sauf en l'Im-

[31] S. Th. *ST,* 1,63,1.

[32] Puisque pécher est très précisément se détourner du bien pour choisir un bien qui n'est pas le vrai bien. Cf. S. Th. *ST,* 1,62,8c et 1um.

[33] *Mal,* 166–167; *EVI,* 3, 114.

maculée), laissant donc toujours, quoique diminuant de plus en plus, le terrible pouvoir de se soustraire à sa conduite, de se dérober à l'orientation qu'elle lui donne pour tendre vers le faux bien, vers les intérêts égoïstes du moi, se détournant du Bien que Dieu est. C'est l'état de voie:

> C'est uniquement dans l'état de voie où l'ambivalence naturelle à toute créature libre est respectée en sorte qu'elle peut ou adhérer ou refuser d'adhérer à la Source transcendante de son être pour y suspendre sa vie morale, que peut se produire l'acte suprême de libre option, de libre préférence où Dieu est aimé par la créature par-dessus toutes choses et plus qu'elle-même. Cet acte si cher à Dieu, et qui ne saurait être imposé – l'imposer serait lui substituer un acte d'une autre sorte – Dieu l'attend de sa créature, il est venu le lui mendier[34].

Qu'est-ce à dire, sinon que l'acte d'amour fait par une personne qui pourrait, si elle voulait, le refuser à Dieu et pécher, est plus agréable à Dieu que fait par une personne qui ne peut pas pécher et donc refuser d'aimer! Loin de nous de voir en cette présentation caricaturale une authentique expression de la pensée et de la doctrine du Cardinal Journet! Il sait parfaitement et il dit de diverses manières que la grâce par laquelle une créature, peccable par nature, est rendue bienheureusement incapable de pécher, loin de diminuer son amour et la gloire qu'elle rend à Dieu, l'exalte au contraire, étant le terme ultime et l'épanouissement de celui qu'elle exerce dans l'état de voie, avec le risque de pécher, mais un risque qui diminue à mesure que s'enracine davantage en elle cet amour. L'amour en l'état de terme est l'amour qui est enfin parvenu à l'extrême de lui-même et de ce que Dieu attendait de cette créature. La créer en l'état de terme n'eût été en aucune manière la mettre en situation de moins bien aimer parce que trop facilement.

Non, si Dieu n'a pas créé le monde en l'état de terme c'est parce que, lui, le Tout-Puissant, qui donne à chaque être sa nature selon son libre dessein, respecte cette nature en la gouvernant. La nature corporelle est évolutive, même celle qui comporte une âme spirituelle, capable d'aimer Dieu, de le choisir... et de se détourner de lui. Il est de sa nature de progresser lentement vers la fin qui lui est assignée et en laquelle elle trouvera sa plénitude et sa définitive confirmation dans le bien. Et cela reste vrai quand elle est appelée à trouver sa fin vraiment ultime, non dans le seul accomplissement de

[34] *Mal,* 168.

sa nature, mais dans la participation par grâce à la vie divine, la vie trinitaire, la vie éternelle. Celle-ci est immuable et ne comporte aucune variabilité, aucun passage possible du bien au mal, mais la grâce qui y conduit la personne corporelle et l'inaugure en elle durant ce progrès même n'est pas d'abord immuable, elle progresse lentement de la mort spirituelle, à laquelle elle arrache l'homme pécheur, à la vie sans déclin où elle le mène, s'il demeure fidèle à ce qu'elle lui demande et à ce qu'elle fait en lui sans contraindre sa liberté.

Bien plus, il y a une évolution propre à la vie de grâce, qui se trouve donc aussi dans la créature spirituelle, immuable par nature. La parfaite et immuable participation à la vie trinitaire est par nature méritable et demande à être méritée par un acte libre dont l'objet n'est pas la fin même, comme il en eût été pour l'ange s'il n'avait pas été élevé à une fin située au-delà des limites de sa nature – la béatitude même de Dieu partagée, la vie éternelle – mais ce dépassement, à la fois exaltant et comblant, passe par le renoncement à soi-même pour se retrouver en Dieu. Les anges qui l'ont accepté ont choisi, dans la nuit de la foi, cette béatitude, ils ont choisi Dieu par un acte d'amour total, définitivement méritoire, et à l'instant même récompensé. Ceux qui l'ont refusé, pour rester eux-mêmes, se sont définitivement perdus. En un instant, entre le premier acte par lequel tous les anges, comme sur la lancée de l'acte créateur, se sont portés vers le bien et celui où a été scellé, ou désavoué, ce premier choix, s'est jouée leur destinée. Prenant conscience de l'éloignement vertigineux par rapport à eux de cette fin dernière vers laquelle en un premier instant ils se portèrent tous[35], les uns, acceptant dans l'amour cet éloignement, ont mérité qu'il soit aussitôt comblé et ont été portés dans l'intimité de la vie trinitaire, les autres, le refusant, se sont enfermés définitivement dans la limite de leur moi et ont été rejetés, privés à la fois du Bien qui leur était offert et de celui pour la conservation duquel ils le refusaient[36]. Le Cardinal a beaucoup médité sur cette tragédie de la chute d'une partie des anges. Il ne s'agit pas là d'une épreuve imposée par Dieu, d'une manière qui éviterait malaisément de paraître arbitraire, mais du souverain respect de la nature créée, par la grâce qui se coule en toutes ses fibres, sans en froisser aucune, sans jamais étouffer sa spontanéité par l'intervention de la toute-puissance de Celui qui l'a faite et dont provient précisément sa spontanéité.

[35] S. Th. *ST*,1,63,5.
[36] *Ib.* 4um.

Un monde créé dont le péché eût été exclu d'emblée et dès le premier instant est un rêve auquel le théologien ne peut s'arrêter, non seulement parce qu'en fait ce n'est pas un tel monde que Dieu a voulu créer, mais aussi parce que, possible selon sa puissance, il ne l'eût pas été selon sa sagesse et selon sa bonté. La liberté est un risque, mais elle a une valeur telle que sans elle l'univers ne valait pas la peine d'être créé. Ce risque est le péché, que rend possible la peccabilité qui affecte toute nature libre créée. Faire commencer la destinée des créatures libres à ce qui, selon la nature des choses et leur propre nature, est le terme de leur destinée, prive celle-ci de son développement normal supprimant en particulier la phase terrestre de la destinée humaine. C'eût été un coup de force du Créateur comparable – et combien plus difficile à concilier avec la délicatesse du gouvernement divin! – à ce que serait la suspension de toutes les lois de la nature dans le gouvernement de l'univers purement corporel, pour en remplacer le fonctionnement par une succession indiscontinue de miracles. Le miracle atteste la puissance de Dieu et sa présence aimante, sa rareté montre sa sagesse au service de laquelle est la puissance.

b) La vérité d'un rêve

Toutefois ce rêve a une signification, et pour le théologien et pour l'attitude que dicte la foi à l'égard du mal. Cette attitude est à l'opposé de la tranquille résignation stoïcienne, ou de l'égoïste retrait de celui qui ne songe qu'à se mettre lui-même à l'abri. Elle n'est pas davantage la révolte contre le Créateur qui n'aurait pas créé s'il n'était infiniment bon et sage, mais qui ne serait pas Dieu si on pouvait le comprendre. La véritable attitude du croyant est celle dont le Cardinal Journet a donné un admirable exemple, et dont ce rêve est l'expression douloureuse: l'horreur du mal, son rejet absolu, se traduisant par la compassion envers ceux qu'il accable, et la lutte contre ceux qui, d'une façon ou d'une autre, font le mal et en personnifient, là où ils agissent, là où ils sont, la malice. Ce combat contre le mal que mène l'Eglise quand elle s'efforce d'introduire dans la pensée et dans l'action des hommes les principes et les requêtes d'une politique chrétienne, il l'a d'abord mené sur le plan de la recherche théologique et de l'enseignement, de l'influence qu'il a exercée sur de nombreux esprits qui venaient à lui chercher lumière et conseils. Il a été amené à s'y engager personnellement, avec quelle force et quel courage! durant les terribles années de

guerre où sur une partie du monde pesait la nuit du totalitarisme destructeur des esprits et des cœurs, des corps aussi qu'il asservissait. D'autres contributions à ce cahier évoqueront cette période de la vie d'un homme, si fortement attiré par la vie cachée, qui n'a pas craint, par haine du mal et pour contribuer à le vaincre, l'action publique et persévérante, avec tous les risques qu'elle comportait. C'est le combat de l'Eglise qu'il menait, avec beaucoup d'autres; mais en Suisse c'est sa voix qui s'est élevée avec le plus d'éclat[37].

Sa compassion était sans limites. Si un jour on publie sa correspondance, on trouvera sans doute des trésors d'expression de sa tendre pitié pour toute souffrance qui lui était exposée. Expression dont la justesse et l'efficacité ne venaient pas seulement ni principalement du style, mais des sentiments dont le style vibrait.

La vérité du rêve théologique de Journet est là, dans cette attitude foncière de refus du mal, dans le combat contre les ténèbres par les armes de la lumière et dans la participation à la souffrance du monde, et d'abord à celles de ceux qui sont proches. Refus du mal, qui apparente peut-être Journet à un homme dont il était pourtant bien différent, Léon Bloy. Les fureurs de Bloy sont-elles autre chose que le sentiment violent du caractère intolérable du mal chez un croyant qui, ne doutant pas de la bonté de Dieu, ne comprend pas qu'il n'intervienne pas, sans laisser pourtant de l'adorer. Le théologien sait et dit que si Dieu n'intervient pas tout de suite, le plus souvent, c'est parce qu'il est assez puissant et assez bon pour faire, à partir du mal, un bien beaucoup plus grand que celui que le mal détruit ou empêche. Mais ni cette certitude, ni la joie merveilleuse et la consolation qu'il trouve à contempler les beautés du monde de la rédemption, le Verbe incarné, la Vierge, la croix, la résurrection, la sainteté de l'Eglise, son éclat dans la vie et dans les œuvres des saints, rien de tout cela ne peut apaiser la souffrance de son cœur. Rien ne l'apaisera sinon la Parousie qui sera l'ultime réponse de Dieu à la plainte des hommes. La Parousie et ce commencement qu'elle doit avoir en la destinée de chacun de ceux qui, ne serait-ce qu'au dernier moment, auront mis leur espérance en le Christ: l'entrée dans le Royaume après la mort corporelle.

* * *

Le Cardinal Journet aimait la beauté, et la sainteté de l'Eglise c'était pour lui sa beauté, la beauté de la vérité[38], la beauté même de Dieu réfractée à travers le visage humain qu'a pris en s'incarnant le

[37] EMONET, ch. XIII.
[38] EMONET, 144.

Fils éternel, et reflétée dans le visage de sa toute ressemblante épouse. On a retrouvé dans ses papiers intimes cette note:

> La beauté est une oasis dans la déréliction du monde. Et pourtant elle fait souffrir du contact des choses laides, souffrance dont on ne voudrait pas être délivré[39].

Comme la plus pure et haute beauté était pour lui celle des choses saintes, de cette «chose» parfaitement sainte qu'était à ses yeux l'Eglise, la laideur insupportable entre toutes était celle du péché et du péché qui obscurcit le visage de l'Eglise, le péché des siens. Il en souffrait intensément.

Tous ceux qui ont connu d'un peu près le Cardinal Journet savent combien il avait besoin d'admirer. C'est que la beauté provoque à l'admiration. A travers ceux et celles qu'il admirait ainsi – parfois avec les tendres partis pris du cœur – c'était toujours l'Eglise qu'il admirait en eux. En cette admiration contemplative il a trouvé toute sa vie sa joie et son tourment, sa consolation et son angoisse. Cette angoisse que dans une confidence pathétique il a exprimée un jour:

> Si le bon Dieu ne me tenait pas bien fort je sombrerais dans le désespoir[40]

et dont il a dit comment il en avait triomphé en lui-même par la prière:

> Aux grands assauts du mal il n'y a pas de solution hors de ce dialogue muet avec le Dieu d'amour (qu'est la prière)[41].

Fr. Jean-Hervé NICOLAS, O.P.

[39] EMONET, 159–160.
[40] EMONET, 157.
[41] EMONET, 152.

La destinée des enfants morts sans baptême

Dans son entretien avec Nicodème, Jésus parle en termes très clairs de la nécessité du baptême: «En vérité, en vérité, je te le dis: à moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu» (*Jn.* 3,3). Progressivement, on a pris conscience que les adultes non chrétiens, qui, sous l'influence de la grâce, s'efforcent d'accomplir la volonté de Dieu telle qu'ils la connaissent, désirent implicitement le baptême (explicitement s'ils sont catéchumènes). On a parlé du baptême de désir. Mais la situation des enfants, avant l'âge de raison, est toute différente, car ils sont incapables d'accomplir un acte de liberté. Ne voyant pas dans la Révélation un autre moyen que le baptême pour obtenir la vie surnaturelle, l'Eglise, traditionnellement, a enseigné que les petits enfants non baptisés ne pouvaient pas obtenir la vision béatifique et, au Moyen Age, on élabore la doctrine des *limbes,* en nuançant, comme nous le verrons, la position de saint Augustin.

On reconnaît certes que le Christ est mort pour tous les hommes, mais, concrètement, le salut surnaturel n'est pas accordé à ces enfants morts sans avoir été baptisés, bien qu'ils ne soient pas personnellement responsables de cette privation du bonheur du ciel.

Le Cardinal Journet reste entièrement fidèle à la doctrine des limbes, mais il enseigne que ces enfants ne sont pas situés en dehors de la volonté salvifique de Dieu, pourvu que l'on donne au mot de *salut* un sens analogique. D'où le titre de son ouvrage: *La volonté divine salvifique sur les petits enfants.*[1] Il déclare clairement: «La vérité à sauvegarder est que la volonté divine salvatrice universelle s'étend par le Christ à tous les enfants, mais qu'elle s'exerce de deux manières typiquement différentes: soit en leur donnant le salut qui leur est dû quant à leur nature et en les couronnant d'une vie de félicité; soit en leur donnant un salut plus merveilleux qui, n'étant dû à aucun titre à leur nature, les introduit d'une manière inespérée dans le monde propre de la béatitude.»[2]

Explicitement, l'Ecriture ne parle que du salut ordonné à la vision béatifique, mais le théologien a le droit de tirer de la Révélation des

[1] Desclée de Brouwer, 1958.
[2] *Ibidem,* p. 11.

conclusions qui y sont contenues implicitement. La solution que propose le Cardinal est au service de la glorification du Christ Sauveur puisqu'aux enfants non baptisés s'applique aussi la parole de saint Paul: «(Dieu) veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» *(I Tim.* 2,4).

Comment le Christ est-il le Sauveur des enfants non baptisés?

La mort est l'une des conséquences du péché originel. Or les enfants décédés sans avoir reçu le baptême vaincront la mort par la vertu du Christ qui unira leur âme à un corps libéré des servitudes du temps présent, mais sans la glorification que recevront les élus. Le Cardinal cite saint Thomas: «Les enfants qui meurent dans le sein maternel, bien qu'ils n'aient pu *renaître* par réception de la grâce, *ressusciteront* cependant par conformité de nature au Christ, du fait qu'ils sont parvenus à la perfection de la nature humaine.»[3]

Le désordre moral de la concupiscence est aussi une conséquence du péché de nos premiers parents. Mais cette déficience ne peut se manifester que dans la vie terrestre. «La victoire sur le désordre moral de la concupiscence... est donnée aux petits enfants, écrit le Cardinal, au moment même de leur mort, par leur transfert aux limbes.»[4] On pourrait objecter que le Christ n'est pas l'auteur de cette victoire puisque elle résulte du seul fait de la mort. Mais le Cardinal contemple la vie de ces enfants après leur résurrection. A ce moment leur nature sera parfaitement intègre. «Comme ils seront plus tard ressuscités par le Christ pour entrer par lui dans la plénitude de leur nature humaine physique, ils sont, dès leur arrachement à notre monde, guéris par le Christ et stabilisés par lui pour toujours dans la plénitude de leur nature humaine morale.»[5]

Et dès leur sortie de ce monde, les âmes de ces enfants sont capables de connaître Dieu et de l'aimer à travers les œuvres de la création. «L'âme de l'enfant... dégagée soudain du sommeil et de la nescience enfantine, toute spirituelle par essence, ...déploie spontanément, sans dangers ni craintes ni entraves, les activités de connaissance et d'amour qui sont propres aux âmes séparées.»[6]

[3] *Ibidem,* p. 22. Chez saint Thomas, *IV Sent.,* dist. 43, q. 1, a. 1, quaest. 2, ad. 5
[4] *Ibidem,* p. 23.
[5] *Ibidem,* p. 29.
[6] *Ibidem,* p. 27.

On peut faire la même objection qu'au sujet de la victoire sur la concupiscence. Faut-il parler d'une intervention du Christ Sauveur alors que cette connaissance et cet amour de Dieu sont naturels? Mais la réponse du Cardinal est la même. C'est par rapport à la résurrection eschatologique que Jésus exerce un rôle salvifique dans ce domaine. «Quand viendra la résurrection, non seulement elle trouvera les âmes des limbes confortées par le régime de vie séparée qu'elles auront traversé; mais elle leur permettra en outre d'exercer pour la première fois par le moyen du corps immortalisé qu'elle leur apportera, la pleine activité de connaissance et d'amour qui leur est connaturelle. Telle sera leur félicité.»[7]

Reconnaissons cependant que, par rapport au plan divin de salut, tel qu'il est révélé dans l'Ecriture, l'activité salvifique du Christ dans les limbes est bien restreinte. L'essentiel, la filiation adoptive n'est pas accordée.

Le problème posé par les limbes

Saint Thomas a évoqué explicitement l'hypothèse de la nature pure: «Un homme dans l'état de nature pure n'aurait pas, après sa mort, la vision divine, mais ce ne serait pas une sanction: autre chose est de n'avoir pas un droit, ce qui n'est qu'un manque, non une peine; autre chose d'être privé d'un droit, ce qui est une peine.»[8]

Les enfants dans les limbes sont privés de la grâce adamique. En ce sens, l'absence des dons surnaturels a un caractère pénal. Mais saint Thomas déclare qu'en fait «ces enfants n'ont jamais été proportionnés à la vie éternelle: elle ne leur était due ni en raison des principes de la nature dont elle excède toutes les ressources, ni en raison d'un acte personnel qui aurait pu les proportionner à un si grand bien. Aussi ne souffriront-ils absolument pas, *nihil omnino dolebunt,* de la privation de la vision divine; au contraire, ils se réjouiront de tout ce qu'ils participeront de la bonté divine dans les biens naturels.»[9]

Cependant, selon saint Thomas, l'intelligence humaine, ouverte à l'infini, désire connaître pleinement non seulement les créatures,

[7] *Ibidem,* p. 28.
[8] *De malo,* q. 5, a. 1, ad 15; cf. q. 4, a. 1, ad 14. Cité par C. Journet, p. 35.
[9] *II Sent.,* dist. 33, q. 2, a. 2. Cité par C. Journet, p. 35.

mais Celui qui les a causées. «C'est pourquoi, pour atteindre la béatitude parfaite, il est requis que l'intelligence atteigne l'essence même de la cause première.»[10]

Le Cardinal semble s'inspirer de ce texte lorsqu'il écrit, à propos des enfants dans les limbes: «Tout ce firmament ouvert au-dessus d'eux et propre à les ravir, pourra bien éveiller en eux quelque indéfinissable et exaltante nostalgie, mais non pas une souffrance.»[11]

Nostalgie, non souffrance. Pourquoi? A mes yeux, parce que l'amour naturel envers Dieu les fait consentir à leur état de bonheur imparfait.

Nous pouvons conclure que le thème d'une béatitude naturelle *parfaite* est contradictoire. Si le Cardinal de Lubac a voulu défendre cette thèse dans son livre célèbre *Surnaturel,*[12] nous sommes d'accord avec lui. Mais il semble rejeter l'hypothèse de la *nature pure,*[13] alors qu'à mes yeux, Dieu aurait pu vouloir, dans sa sagesse et liberté, que l'homme ne soit jamais parfaitement heureux, puisque la vision béatifique est un don gratuit, donc immérité.

En conclusion, nous pouvons dire que si le Seigneur n'a pas choisi d'autre moyen que le baptême pour justifier les petits enfants, il a voulu que ceux qui meurent sans ce sacrement manifestent l'épanouissement de la nature pure, c'est-à-dire les dons qui font de l'homme une créature raisonnable et non un fils de Dieu par adoption.

La doctrine des limbes est-elle cohérente avec celle du Concile de Carthage?

Le Cardinal Journet accorde une grande autorité à la doctrine du troisième canon du Concile de Carthage de 418.

Le voici: «Si quelqu'un dit que les paroles du Seigneur: *Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père (Jean* 14,2)

[10] *Somme théologique* I/II, q. 3, a. 8.

[11] *Ouvrage cité,* p. 42.

[12] Aubier, 1945.

[13] Le Cardinal de Lubac, à propos du texte du *De malo,* q. 5, a. 1, cité plus haut, manifeste son embarras: «Disons au moins que la doctrine de cet article, confronté avec la doctrine thomiste de la béatitude pose un problème et que ce problème n'est résolu nulle part en termes exprès dans l'œuvre de saint Thomas.» *Ouvrage cité,* p. 457.

doivent s'entendre en ce sens qu'il existe, dans le Royaume des cieux ou ailleurs, un lieu intermédiaire, où vivent heureux les petits enfants partis de cette vie sans le baptême, sans lequel ils ne peuvent entrer dans le Royaume des cieux, qui est la vie éternelle, qu'il soit anathème. Car le Seigneur a dit: *Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il n'entrera pas dans le Royaume des cieux (Jean,* 3,5). Dès lors, quel catholique hésiterait à regarder comme partageant le sort du démon *(participem diaboli)* celui qui n'a point mérité d'être cohéritier du Christ? Qui n'est pas à sa droite, sera inévitablement à sa gauche.»[14]

Ce texte conciliaire aborde à la fois une question doctrinale et des problèmes exégétiques. Enseignement doctrinal: Les enfants morts sans avoir été baptisés sont condamnés à ne pouvoir jamais jouir de la vision béatifique.

Sur le plan exégétique, le Concile cite un texte, à ses yeux décisif, pour justifier son enseignement doctrinal. Il s'agit de la parole de Jésus sur la nécessité absolue du baptême pour entrer dans le Royaume des cieux *(Jean,* 3,5).

Mais en même temps, le Concile réfute l'interprétation fautive de deux thèmes bibliques, celui de la présence de beaucoup de demeures dans la maison du Père (cf. *Jean* 14,2), et celui du rapport entre le Royaume des cieux et la vie éternelle.

Le texte de *Jean,* 14,2 avait été interprété d'une manière erronée par un chrétien, qui n'était pas pélagien, Vincent Victor, mais qui ne se résignait pas à la doctrine de l'exclusion du bonheur éternel des enfants morts sans baptême. Dans son ouvrage *De natura et origine animae* II, 10, 14,[15] Augustin écrit: «Tu le vois, cet homme distingue du royaume de Dieu, le paradis et les demeures qui sont chez le Père, de sorte qu'il y aurait en abondance, même pour les non-baptisés, des lieux d'éternelle félicité.» L'Evêque d'Hippone n'a pas de peine à montrer qu'on ne peut séparer ni le Royaume de Dieu, ni le paradis, ni les nombreuses demeures du Père: «Comment donc le non-baptisé sera-t-il dans la maison du Père, quand seul celui qui est re-né peut avoir Dieu pour Père?»[16]

Selon saint Augustin, les pélagiens distinguaient le Royaume des cieux et la vie éternelle. Cette distinction leur paraissait respecter la lettre du texte de *Jean* 3,5, en excluant les enfants non baptisés du

[14] Denz/Schön. 224; C. JOURNET, *ouvrage cité,* p. 156.

[15] P.L. 44,503. Traduction *Bibliothèque augustinienne,* 22. Desclée de Brouwer, 1975, p. 491.

[16] *Ibidem.*

Royaume, mais ils n'étaient pas fidèles à l'esprit du texte biblique en accordant à ces enfants la vie éternelle.[17]

Cependant, comme le Concile de Carthage exclut un *lieu intermédiaire* entre la gauche et la droite du Christ, on se pose tout naturellement la question de savoir si la doctrine des limbes ne contredit pas l'enseignement conciliaire. Telle est la réaction de l'assemblée de Pistoie en 1786. En 1794, le Pape Pie VI condamne la 26e proposition de ce synode qui considère «comme une fable pélagienne» la doctrine des limbes.[18] Certes, le Concile de Carthage exclut un lieu intermédiaire entre la droite et la gauche du Christ. Mais, comme on l'a écrit, «pourquoi n'y aurait-il pas, à la gauche du Christ, deux catégories distinctes, semblables sur un point, et différentes sur d'autres?»[19]

La doctrine des limbes, en effet, implique que les enfants sont privés comme les damnés de la vision béatifique, mais ils ne souffrent d'aucune peine du «sens» et sont reliés à Dieu par un amour naturel. L'enseignement de saint Augustin sur la «mitissima poena»[20] de ces enfants prépare les théologiens à distinguer la situation de ceux qui, personnellement, ont refusé le salut et celle des petits enfants morts sans baptême. On a fait remarquer que le mot de *damnatio,* chez l'Evêque d'Hippone, pouvait signifier une condamnation en général. Le terme n'est pas encore exclusivement réservé à la punition des réprouvés.[21]

Reconnaissons d'ailleurs que la doctrine des limbes, telle qu'elle est tenue par saint Thomas d'Aquin, bénéficie d'une distinction plus rigoureuse entre la nature et la grâce qu'à l'époque de saint Augustin.

La doctrine du Concile de Carthage est-elle un dogme de foi?

Le Cardinal Journet répond affirmativement à cette question: «Un canon d'un concile provincial anathématisant une doctrine contraire à la foi, s'il est approuvé par un souverain pontife, prend

[17] Dans le *Sermo* 294, 3,3, P.L. 38, 1336, saint Augustin déclare: «Cette première erreur doit être écartée de vos oreilles, extirpée de vos esprits: ... La vie éternelle existe au-delà du royaume des cieux, le salut éternel existe au-delà du règne de Dieu.»

[18] Denz/Schön. 2626. C. JOURNET, *ouvrage cité,* p. 159.

[19] J. BELLAMY. Dict. théol. cath. Article *Baptême,* col. 367.

[20] Cf. *Enchiridion,* 24,93. P.L. 40,275. *De pecc. mer. et remiss.* I, 16, 21, P.L. 44, 120.

[21] *Bibliothèque augustinienne,* 22, note 35, p. 787.

aussitôt et indubitablement la valeur d'une définition de foi, il devient un acte de magistère déclaratif. Nous n'hésitons donc pas à voir une déclaration de foi dans la doctrine assurant que *les petits enfants morts sans baptême peuvent entrer dans le Royaume des cieux, qui est la vie éternelle.*»[22]

Le Cardinal nous semble donner un sens dogmatique à la formule de saint Augustin écrite à propos de la crise pélagienne: «Deux conciles ont été envoyés au Siège Apostolique; de là des rescrits sont venus. La cause est terminée: puisse un jour finir l'erreur.»[23]

En quel sens la cause est-elle terminée? La lettre 175, 2, rédigée par les évêques africains, pourrait nous éclairer: «Nous avons pensé, frère, (c'est l'Evêque de Rome), qu'il fallait communiquer ce procès-verbal à votre charité pour que les décisions de notre médiocrité reçoivent aussi la sanction du Siège apostolique, afin d'assurer le salut d'un grand nombre et de corriger les erreurs de certains.»[24] L'épiscopat africain estime donc que l'approbation romaine d'un concile local rendra *universelle* la condamnation des hérétiques. Les pélagiens ne peuvent plus objecter que seule une partie de l'Eglise les a anathématisés. Par son Chef visible, la *Catholica* elle-même s'est prononcée.

Mais ni Augustin, ni le Siège Apostolique n'ont déclaré: «La cause est *définitivement* terminée.» La doctrine du Concile de Carthage doit être reçue avec une respectueuse obéissance. Mais nous n'osons pas parler de définition de foi.

Cependant, dans d'autres conciles, ceux-là œcuméniques, la doctrine sur la destinée des enfants morts sans baptême a été reprise. Le Cardinal Journet cite la profession de foi de Michel Paléologue, au II^e^ Concile de Lyon, en 1274. Il est confessé que «les âmes de ceux qui meurent en péché mortel, ou avec le seul péché originel, descendent aussitôt en enfer, mais cependant pour y être punies par des peines diverses.»[25] Cette même formulation est répétée au Concile de Florence, 1438–1445.[26]

On doit ajouter que le Magistère ordinaire, durant des siècles, a confirmé cet enseignement. En effet, l'insistance de l'Eglise sur le

[22] *Ouvrage cité,* p. 161.
[23] *Sermo* 131, 1. P.L. 38, 734.
[24] P.L. 33, 760.
[25] Denz/Schön. 858. C. JOURNET, *ouvrage cité,* p. 159.
[26] *Ibidem* 1306. Le Décret *Pro Jacobitis* du même Concile précise qu'il n'est pas possible de venir en aide aux petits enfants «par un autre remède que le sacrement de baptême». *Ibidem,* 1349.

devoir des parents de présenter le plus tôt possible leurs enfants au baptême, le fait que le ministre extraordinaire du sacrement puisse être, en cas de nécessité, un laïc, et même un non-baptisé, montre suffisamment la nécessité du baptême. C'est pourquoi, c'est un dogme de foi, que dans le plan divin, tel qu'il nous est révélé, le baptême est nécessaire au salut pour la rémission du péché originel.

Mais nous pouvons établir une analogie avec la doctrine: «Hors de l'Eglise pas de salut.» Nous employons la même formule: Dans le plan divin, tel qu'il nous est révélé, l'appartenance à l'Eglise catholique n'est pas facultative, mais nécessaire au salut. Mais alors qu'Augustin, au moins dans certains textes, exclut du salut les dissidents, même ceux que nous considérons comme étant de «bonne foi»,[27] l'enseignement ecclésial a dominé ce rigorisme. Pourquoi? Parce que les personnes qui ont l'usage de leur raison peuvent désirer, même implicitement, le baptême et l'entrée dans l'Eglise. Mais cette voie ne peut pas être suivie lorsque nous abordons la question de la destinée des enfants morts sans baptême puisque leur âge les empêche d'accomplir un choix libre.

Mais beaucoup de catholiques ont médité le texte de saint Thomas selon qui la puissance divine «n'est pas liée aux sacrements visibles».[28] Ils ont donc cherché, sur des chemins différents, une solution qui permettrait de confesser que le Seigneur intervient pour accorder aux enfants morts sans baptême le don de la vie surnaturelle.

On a fait remarquer aussi que le Concile de Carthage avait été rédigé dans un climat augustinien qui ne respecte pas suffisamment la volonté salvifique universelle de Dieu envers les adultes, donc a fortiori envers les enfants morts sans baptême. Le Cardinal Journet a lui-même signalé le rigorisme d'Augustin:

«Alors, avec saint Augustin, nous arrivons à une perspective qui est extrêmement dangereuse. C'est celle-ci: Il considère tous les

[27] Saint Augustin évoque deux sortes de conversion de païens au donatisme. Les uns accomplissent cette démarche par intérêt, les autres parce qu'ils croient que cette communauté ecclésiale est l'Eglise du Christ. Et voici le jugement d'Augustin: «Quant à ceux qui s'y font baptiser (dans le donatisme), par ignorance, en prenant ce parti pour l'Eglise du Christ, ils pèchent moins que les précédents (ceux qui sont guidés par de mauvaises raisons), mais le sacrilège du schisme les atteint malgré tout; ce péché n'est pas sans gravité par le fait que celui des autres est plus grave. Si le Christ a dit à certains: ‹Il y aura moins de rigueur pour Sodome au jour du jugement que pour vous›, il ne dit pas que les gens de Sodome ne seront pas tourmentés, mais qu'ils le seront moins.» *De baptismo* I, 5, 6, P.L. 43, 113.

[28] *Somme théologique* III, q. 68, a. 2.

hommes depuis le péché originel dans la ‹masse de perdition›... Et dans cette masse-là, Dieu prend l'initiative d'en choisir certains qu'il sauvera; les autres, Il les laisse de côté. Il les abandonne, c'est-à-dire ils sont non élus.»[29] Le Cardinal montre bien que tous les adultes sont placés par Dieu sur la route du salut et que les damnés ont mis de nombreux obstacles à la grâce divine. Mais, à notre connaissance, il n'a jamais déclaré que le Concile de Carthage, dans le canon consacré à la destinée des enfants morts sans baptême, avait été influencé par le rigorisme augustinien qu'il déclare «inacceptable».[30]

La théologie contemporaine devient de plus en plus insistante pour que soit réétudiée la doctrine sur les limbes. Citons d'abord le Cardinal Ratzinger qui s'exprime comme théologien privé: «Les limbres n'ont jamais été une vérité de foi définie. Personnellement – pour m'exprimer avant tout en tant que théologien, non en tant que Préfet de la Congrégation –, je laisserais tomber ce qui n'a jamais été qu'une hypothèse théologique.[31] Il s'agissait d'une thèse secondaire, au service d'une vérité qui est absolument première pour la foi: l'importance du baptême... Qu'on laisse aussi tomber le concept de limbes si c'est nécessaire (du reste, les mêmes théologiens qui les défendaient affirmaient simultanément que les parents pouvaient les éviter à leur enfant par le désir qu'ils avaient de son baptême et par la prière, mais qu'on ne laisse pas tomber le souci qui sous-tendait ce concept. Le baptême n'a jamais été, il n'est ni ne sera jamais une chose accessoire pour la foi.»[32]

P. Descouvemont affirme avec beaucoup d'absolu: «Aujourd'hui... *les chrétiens ne croient plus à l'existence des limbes* – heureusement, ce ne fut jamais un dogme de l'enseignement officiel de l'Eglise.»[33] Il pense pouvoir justifier le rejet de cette doctrine par ce texte de la Constitution *Gaudium et spes, 22,5:* «Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est éga-

[29] *Les Lettres de saint Pierre. Un regard contemplatif.* Conférences de 1974 et 1975. Association des Amis du Cardinal Journet, Fribourg, p. 15.

[30] *Ibidem.* Le Cardinal reconnaît que, dans sa prédication, Augustin s'exprimait sans ce rigorisme.

[31] Personnellement, nous croyons que cette doctrine a été enseignée par le Magistère ordinaire, mais réformable, donc non infaillible.

[32] Joseph, Cardinal RATZINGER, Vittorio MESSORI. *Entretiens sur la foi,* Fayard 1985, pp. 179–180.

[33] *Guide des difficultés de la foi catholique.* 3e édition, Cerf, Paris 1990, pp. 505–507.

lement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal.» Je me pose tout de même cette question: Le Concile songeait-il aux adultes avant tout ou bien voulait-il inclure aussi les enfants morts sans baptême? A ma connaissance, au Concile, il n'y a pas eu de discussion publique sur ce thème.

Le Synode diocésain de notre diocèse, qui a débuté en 1972, a déclaré: «Au sujet des enfants morts sans baptême, le Synode demande instamment aux responsables de la pastorale de tout mettre en œuvre pour éclairer et rassurer les parents et les fidèles: Dieu veut sauver tous les hommes et n'en laisser perdre aucun.»[34]

Deux orientations contestables

La première de ces orientations a été illustrée par Cajetan. La foi des parents les conduit à désirer le baptême de leurs fils et de leurs filles. En vertu de cette foi, Dieu justifierait les enfants du péché originel s'ils meurent avant de recevoir le sacrement. Le Cardinal Journet discute cette thèse en en montrant les difficultés.[35]

On pourrait étoffer cet enseignement de Cajetan en disant que la foi des parents rejoint celle de l'Eglise dont la maternité est instrument de salut. Cependant, cette maternité s'exerce par la prédication, les sacrements et la prière. Or une intercession, pour être exaucée *sûrement,* doit reposer sur une promesse. Mais, dans la Révélation, on ne découvre pas d'engagement de la part de Dieu de libérer les petits enfants morts sans baptême, grâce à l'influence de l'Eglise intercédant pour eux.

Une autre orientation a été proposée. Elle se fonde sur cette doctrine: C'est au moment de sa mort que l'homme, d'une manière particulièrement lucide, choisit sa destinée éternelle. Voici comment Cl. Geffré présente cette thèse:

...«La mort coïnciderait avec le premier acte pleinement personnel de l'homme. Elle serait ainsi le lieu privilégié de la conscience de soi, de la liberté, de la rencontre avec Dieu et de sa décision éternelle. La mort réaliserait ainsi l'achèvement de notre dynamisme humain et épuiserait toutes nos possibilités de choix. Cet acte ultime

[34] Synode diocésain Lausanne, Genève, Fribourg et Neuchâtel 1972–1975. *Pour une Eglise servante de Jésus-Christ.* Ed. Saint-Paul, Fribourg 1978, p. 30.

[35] *Ouvrage cité,* pp. 121–124.

n'est pas à situer avant ou après la mort: il coïncide avec l'instant même de la mort.»[36]

L. Boros, partisan, lui aussi, de cette thèse l'applique aux petits enfants: «Il ne faudrait jamais perdre de vue que ces enfants mourant avant d'être aptes à se servir de leurs capacités intellectuelles n'en sont pas moins des être spirituels et que, comme tous les hommes dans la mort, ils s'éveillent alors à la plénitude de la connaissance et de la liberté... Dans la mort, l'enfant parvient à l'usage total de sa spiritualité, donc à un degré de lucidité que n'atteignent même pas les adultes au cours de leur vie. Il s'en suit apparemment que personne ne meurt comme enfant bien qu'on puisse décéder à ce stade.»[37]

Ainsi *tous* les enfants, qu'ils soient baptisés ou non, accompliraient ce choix décisif pour ou contre Dieu. L'hypothèse des limbes est rendue ainsi totalement caduque.

Quelle est la valeur de cette thèse selon laquelle l'option ultime parfaitement lucide s'accomplit au moment même de la mort? Est-ce compatible avec l'enseignement de *II Cor.* 5,10? L'Apôtre écrit que «devant le tribunal du Christ» chacun recevra «le prix de ce qu'il aura fait durant sa vie corporelle, soit en bien, soit en mal.» Or au moment de la mort, on n'est plus dans sa vie corporelle, puisque l'âme est en train de se séparer du corps. On a l'impression que ces auteurs transfèrent à l'homme la thèse qui s'applique parfaitement aux anges qui sont de purs esprits. Le P. J.H. Nicolas estime que «dans une telle hypothèse toute la vie terrestre, et donc toute l'histoire humaine est réduite à l'insignifiance.»[38]

Vers une solution possible?

Le Cardinal Journet évoque la position d'Hermann Schell exposée dans sa *Katholische Dogmatik,* Paderborn, 1893. Ce théologien «suppose que la souffrance et la mort elle-même, qui sont le salaire du péché, mais que le Christ a portées pour nous, peuvent de ce fait,

[36] *La mort comme nécessité et comme liberté,* Vie spirituelle 492 (1963), p. 275. Cité par Jean-Hervé Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité,* Fribourg, Paris 1985, p. 601.

[37] *L'homme et son ultime option,* Mysterium salutis, 1966, p. 134. Cité, pour l'approuver, par G. MATHON dans *Catholicisme. Hier-Aujourd'hui-Demain.* Letouzey et Ané, t. VII, col. 796.

[38] *Ouvrage cité,* 20 p. 601. Il précise que «si cette hypothèse pouvait être retenue, elle aurait pour effet de mettre en question le sort des enfants baptisés: car le pouvoir de dire oui implique le pouvoir de dire non, et on pourrait toujours douter du sens dans lequel l'enfant, baptisé ou non, a choisi.» Ibidem, p. 853.

toucher l'enfant à la manière d'un sacrement et l'introduire dans la grâce du Christ.»[39]

Le Cardinal réfute aussitôt cette position: «On voit l'erreur: c'est en tant que *châtiment du péché* que la mort atteint le petit enfant, et comme telle, elle est impuissante à le sauver; c'est en tant que *subie à cause du Christ* qu'elle configure à la mort du Christ et devient baptême de sang.»[40]

Or, le P. J.H. Nicolas reprend cette thèse, en soulignant bien, qu'à ses yeux, les saints innocents n'ont pas été martyrs à proprement parler. En eux, s'est pourtant réalisée une imitation de la mort sanglante du Christ. Si nous avons bien compris, ce n'est pas le caractère «sanglant» de la passion du Sauveur, qui est décisif, c'est sa mort elle-même. Dès lors, on peut appliquer à tous les enfants morts sans baptême la solution qu'a retenue l'Eglise pour les enfants tués en haine du Christ.

«C'est très tôt (dès le V^e siècle et même avant), qu'on a étendu le bénéfice de cette suppléance aux enfants mis à mort en haine du Christ. Mais on voit tout de suite que cette mort n'est pas un martyre, au sens traditionnel du mot, ne comprenant ni profession de foi, ni sacrifice d'amour. Qu'y a-t-il de commun? Ce que nous avons vu: *imitatio operis* (l'imitation de ce qu'a fait ou plutôt subi le Christ). Par sa mort l'homme, racheté par le Christ, tend à imiter la mort du Christ; bien plus, c'est le Christ, ‹Homme universel›, qui continue à mourir en lui. Ce qui ne se réalise pas ‹automatiquement› pour la personne capable d'un acte de liberté et qui doit ‹assumer sa mort›, c'est-à-dire l'unir volontairement à celle du Christ pouvant s'y refuser. Mais ne peut-on pas raisonner pour l'enfant qui meurt comme pour l'enfant qu'on baptise? Etant ordonné au Christ par l'inclination profonde de sa volonté, non contrariée par un choix libre opposé, il est disposé à être assumé par le Christ, dans sa mort.»[41]

L'auteur estime que la mort de l'enfant non baptisé «le conforme à Jésus-Christ en sa mort rédemptrice *secundum imitationem operis,* comme le baptême aurait fait *secundum figuralem repraesentationem.*»[42]

La thèse du P. Nicolas présente cependant une difficulté. Il ne faut pas examiner seulement la mort de Jésus, mais encore pourquoi il a été conduit au supplice de la Croix. Manifestement, le Sauveur,

[39] *Ouvrage cité,* p. 121.
[40] *Ibidem,* p. 121.
[41] *Ouvrage cité,* p. 851.
[42] *Ibidem,* p. 851.

en acceptant librement le fruit de la haine de ses persécuteurs, a vécu en plénitude la béatitude des *persécutés pour la justice.* Les saints innocents, même s'ils ne sont pas des martyrs au sens propre, ont participé à cette béatitude; donc ils sont conformés d'une manière particulièrement intime à Jésus crucifié.

Le Cardinal Journet affirme, avec Billuart: «Les petits enfants qui, aujourd'hui encore, seraient tués en haine du Christ ou de la religion chrétienne, seraient des martyrs.»[43] Cette position lui permet de montrer la *différence* qui existe entre les enfants qui ont reçu le baptême du sang et ceux qui, sans le sacrement, sont décédés d'une cause naturelle.

Avec le P. Nicolas, je pense que les saints innocents ne sont pas des martyrs au sens propre, mais il faut approfondir le sens de la mort du Christ, indépendamment du caractère sanglant du sacrifice, provoqué par la haine de ses ennemis. En effet, *toute* mort acceptée avec amour est l'incarnation profonde de la première béatitude: «Heureux les pauvres de cœur: le Royaume des cieux est à eux.» La charité conduit le mourant à renoncer au bien terrestre le plus précieux, la *vie.*[44] Dès lors, nous pouvons dire que *tous* les enfants morts sans baptême, au moment de leur décès, sont conformés au Christ vivant la première béatitude. N'est-ce pas là une configuration suffisante pour que, pour eux, leur mort devienne un «sacrement» de salut?

Les saints innocents sont conformés à Jésus d'une manière plus profonde puisque nous reconnaissons en eux la participation à deux béatitudes. Le Seigneur exige-t-il une double conformité à sa mort pour conférer le salut aux enfants décédés sans baptême? Je ne puis admettre que Jésus mesure sa miséricorde, mais les saints innocents jouissent d'une gloire plus grande que les enfants non baptisés décédés d'une mort naturelle.

Conclusion

La thèse que nous proposons doit bien sûr subir la critique des théologiens. Mais elle a l'avantage de s'inscrire dans le cadre d'une doctrine traditionnelle: celle du «baptême de sang».

On pourrait nous objecter cette Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, tirée de l'*Instruction sur le baptême des*

[43] *Ouvrage cité,* p. 79. Billuart. *De fortitudine,* dissert. I, a. 2.

[44] C'est une raison qui me conduit à croire que la Vierge Marie a passé par la mort avant d'être glorifiée, affirmation que Pie XII n'a pas définie en 1950.

petits enfants: «Par sa doctrine et sa pratique, l'Eglise a montré qu'elle ne connaît pas d'autre moyen que le baptême pour assurer aux petits enfants l'entrée dans la béatitude éternelle; c'est pourquoi elle se garde de négliger la mission qu'elle a reçue du Seigneur de faire ‹renaître de l'eau et de l'Esprit› tous ceux qui peuvent être baptisés. Quant aux petits enfants décédés sans avoir reçu le baptême, l'Eglise ne peut que les confier à la miséricorde de Dieu comme elle le fait dans le rite des funérailles[45] qu'elle a créé pour eux.» (N° 13)[46]

Il serait possible de résumer cet enseignement par ces mots: par le baptême, le salut surnaturel de l'enfant est assuré; si l'enfant meurt sans le sacrement, son salut n'est pas nécessairement compromis – puisqu'on le confie à la miséricorde divine –, mais ce salut n'est tout de même pas certain.

La solution que nous proposons va plus loin puisque nous affirmons que, par la mort, l'enfant est configuré au Christ vivant la première béatitude. Mais le Magistère lui-même nous invite à scruter la Révélation pour y découvrir éventuellement des aspects encore non reconnus. Cependant, à mes yeux, la doctrine relative au «baptême de sang» n'est pas un dogme de foi; elle appartient au Magistère ordinaire non infaillible, comme l'a été longtemps la thèse des limbes. La proposition que nous formulons dans cet article, si elle est acceptée un jour, ne pourra pas dépasser ce niveau de certitude.

Villars-sur-Glâne (Suisse) Georges BAVAUD

[45] Le Cardinal Journet souhaitait «qu'il y ait bientôt dans les Rituels catholiques... des prières pour accompagner au cimetière, sans doute sans la solennité réclamée par la dignité baptismale, les petits enfants morts sans baptême.» *Ouvrage cité,* p. 43. Comme on le voit ce vœu a été réalisé, mais sans que l'on fasse une référence explicite aux limbes.

[46] *Documentation catholique,* n. 1797 (1980) p. 1109.

La Tradition selon Charles Journet

Dans sa très abondante production théologique, consacrée en sa plus grande part aux problèmes d'ecclésiologie et de théologie fondamentale, Charles Journet a rencontré à maintes reprises le problème, vivement débattu depuis la Réforme, de la Tradition dans son rapport à l'Ecriture sainte comme source du donné révélé, et maintes fois utilisé sur des thèmes divers l'argument dit de Tradition. On n'en est que plus surpris de constater qu'il n'a abordé pour lui-même et traité *ex professo* le problème de la Tradition qu'en de très rares occasions, le seul exposé à ma connaissance à en donner une présentation complète se trouvant dans l'ouvrage, publié en 1964 sous le titre: *Le Message révélé...,* qui est un essai de réactualisation et de mise à jour du traité classique des Lieux théologiques[1]. C'est à la doctrine qui y est exposée, à la définition qu'il y donne de la tradition et des trois acceptions qu'il y distingue, que Charles Journet ne cesse de se référer quand dans le reste de son œuvre il rencontre ce problème. Il nous suffira donc, pour traiter le sujet qui nous a été dévolu, en ce recueil offert en hommage à sa vénérée et chère mémoire, en ce centième anniversaire de sa naissance, de résumer, de la manière la plus fidèle et la plus littéralement proche que possible, l'exposé magistral du *Message révélé...,* nous limitant à en prolonger la lecture par quelques remarques et réflexions personnelles.

Avec autant de force que l'a fait O. Cullmann dans son étude consacrée à *La Tradition*[2], mais pour en donner une interprétation

[1] Charles JOURNET, *Le Message révélé, sa transmission, son développement, ses dépendances,* «Textes et études théologiques», Paris, Desclée De Brouwer, 1964, en particulier le ch. II: «Le magistère apostolique et la formation du dépôt révélé» (pp. 21–47) et le ch. III: «Le magistère postapostolique et la conservation du dépôt de la foi» (pp. 49–125). Pour ne pas surcharger le texte, je n'ai pas multiplié les guillemets et les références pour les citations de C. Journet: je renvoie une fois pour toutes à ces deux chapitres. Peu avant la publication de ce livre, C. Journet avait donné, sous le titre: «De Traditione et Scriptura» (pp. 41–43) un résumé schématique de sa position, dans le recueil rassemblé par les soins du P. Charles Balić: *De Scriptura et Traditione,* Rome, Pontificia Academia mariana internationalis, 1963.

[2] Cf. Oscar CULLMANN, *La Tradition, Problème exégétique, historique et théologique,* «Cahiers théologiques 33», Neuchâtel-Paris, 1953, p. 35: «La fixation de la

bien différente, C. Journet place au cœur de son exposé la distinction entre la période apostolique et la période postapostolique. La première, achevée à la mort des Apôtres, est celle de la formation du dépôt révélé; la seconde, qui court tout au long de l'histoire de l'Eglise et durera jusqu'à son terme, est celle de la conservation et de la transmission du dépôt révélé. «La Parole de Dieu *descend* jusqu'à l'Eglise primitive: par le magistère apostolique éclairé par les lumières prophétiques de révélation et d'inspiration, pour constituer le dépôt révélé; elle est *transmise* horizontalement de l'Eglise primitive jusqu'à nous: par le magistère postapostolique éclairé par les lumières prophétiques d'assistance pour conserver et expliquer le dépôt révélé.[3]»

Dans la formation du dépôt révélé, notre auteur distingue deux étapes caractéristiques. La première est celle de la transmission divine qui descend du Christ et de l'Esprit-Saint et, se reposant d'abord sur les Apôtres, aboutit au dépôt tel qu'il est reçu dans l'intelligence du corps apostolique. Ici encore on précisera: quand il s'agit des faits du Christ et de son enseignement, les Apôtres furent instruits, – d'abord *visiblement:* soit immédiatement, par une expérience sensible que vient illuminer, aussitôt ou par la suite, une révélation intérieure, soit médiatement, par transmission interapostolique (comme lorsque Paul transmet aux Corinthiens le récit de la Cène (*ICor* XI, 23) ou celui des christophanies pascales (*ICor* XV, 3) que lui-même a reçue des autres Apôtres «comme venant du Seigneur»); – *invisiblement* ensuite, par voie immédiate de révélation: la communication qui leur vient alors du Christ et de l'Esprit est formellement une révélation *(apocalypsis),* et le dépôt qui leur en est fait est, au sens propre, le donné révélé. De même faut-il tenir, selon Journet, qu'en raison de l'illumination qui leur est ainsi faite, les Apôtres ont eu finalement du mystère du Christ une connais-

révélation accordée par Dieu aux Apôtres – témoins oculaires – a eu lieu à l'époque même que nous avons appelée le milieu du Temps, le centre de l'histoire du salut. Aucune parole prononcée ou écrite plus tard par d'autres hommes appartenant à l'Eglise du Christ ne saurait être placée à côté des écrits apostoliques qui, s'ils n'ont pas été rédigés tous par les Apôtres eux-mêmes, prétendent cependant tous être l'expression immédiate de leur témoignage oculaire.» [...] p. 43: «La fixation du Canon chrétien de l'Ecriture signifie précisément que l'*Eglise elle-même,* à un moment donné, a tracé une ligne de démarcation claire et nette entre le temps des apôtres et le temps de l'Eglise, entre le temps de la fondation et le temps de la construction, entre la communauté apostolique et l'Eglise des évêques, autrement dit entre la tradition apostolique et la tradition ecclésiastique.»

[3] C. JOURNET, *Le Message révélé...,* p. 18.

sance totale et exceptionnelle qui assume, dans une plénitude supérieure, le sens explicite immédiatement saisissable du dépôt livré par eux à l'Eglise primitive, et qui dépasse en élévation tout ce que l'Eglise, assistée du Saint-Esprit, découvrira au cours des siècles en explicitant ce premier dépôt.

La seconde étape part des Apôtres pour aboutir au dépôt révélé tel qu'il est reçu dans l'intelligence de l'Eglise primitive. C'est cette communication, orale ou écrite, qui va des Apôtres aux fidèles des premières communautés, qu'il convient de désigner du nom de tradition *(paradosis)* en son sens technique premier: dans son acception active d'abord, qui désigne l'acte même de transmettre un dépôt: *Vous savez quels préceptes nous vous avons transmis de la part du Seigneur Jésus* (*I Thess* IV, 2); en son acception objective ensuite, qui désigne cela même qui est transmis, *id quod traditum est: Ainsi donc, frères, demeurez fermes et tenez les traditions que vous avez apprises de nous, soit par parole, soit par lettre* (*II Thess* II, 15 s.); *Nous vous recommandons de vous éloigner de tout frère qui vit dans le désordre et non selon la tradition que vous avez reçue de nous* (*II Thess* III, 6). Eclairés eux-mêmes sur le mystère du salut par la lumière de la révélation, les Apôtres ont comme première mission d'enseigner ce mystère au monde entier: aux hommes leurs contemporains d'abord, et, par leur intermédiaire, à toutes les générations à venir. Cette prédication apostolique se fait sous la garantie de la lumière prophétique d'inspiration, tant écrite qu'orale *(théopneustie),* qui leur donne de transmettre, avec une infaillible vérité, ce que Dieu veut transmettre, tout et cela seulement qu'il veut transmettre. Aussi est-ce Dieu lui-même qui est l'auteur du message, tant oral qu'écrit, livré par les Apôtres à l'Eglise de leur temps. Ainsi encore, le dépôt est-il pleinement constitué, achevé à la mort des Apôtres et ne peut plus s'accroître d'une révélation ultérieure.

On sait en quelles occasions le Concile de Trente, en sa quatrième session (8 avril 1546), a été conduit à se prononcer sur la vérité infaillible de cet enseignement et à employer le terme de tradition(s). Le Décret commence par évoquer «la pureté même de l'Evangile qui, promis auparavant par les prophètes dans les saintes Ecritures, fut promulgué d'abord par la bouche même de Notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, lequel ordonna ensuite à ses Apôtres de le «prêcher à toute créature» comme étant la source de toute vérité salutaire et de toute règle morale»: il s'agit bien ici de l'Evangile dont les Apôtres ont reçu la révélation, avec la mission de l'annoncer à tout l'univers, et donc aussi de la Tradition au sens premier et intégral que nous lui avons donné. Cependant le texte poursuit: «...considérant que cette vérité et cette règle morale sont contenues

dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui, reçues par les Apôtres de la bouche même du Christ, ou transmises comme de main en main par les apôtres, sous la dictée de l'Esprit-Saint, sont parvenues jusqu'à nous, le saint Concile, suivant l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit et vénère avec le même sentiment de piété et le même respect tous les livres, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisque Dieu est l'unique auteur de l'un et de l'autre, ainsi que les traditions concernant soit la foi soit les mœurs, comme venant de la bouche même du Christ ou dictées par le Saint-Esprit et conservées dans l'Eglise catholique par une succession continue.»[4] Ici le texte conciliaire distingue, d'une part la vérité que l'Eglise primitive reçoit des Apôtres par voie écrite: c'est l'Ecriture inspirée, et d'autre part la vérité qu'elle reçoit d'eux par voie orale: c'est en un sens second, plus restrictif, la Tradition comme contredistinguée de l'Ecriture. Cette distinction du dépôt révélé en deux lieux théologiques fondamentaux *(loci continentes)* ne prétend pas que la vérité révélée est contenue comme en deux sources parallèles dans l'Ecriture et dans la Tradition. On sait qu'une première rédaction du texte qui déclarait que «la vérité évangélique se trouve contenue en partie *(partim)* dans les livres saints, en partie *(partim)* dans les traditions non écrites», a été écartée au cours du débat préparatoire du Décret et remplacée par celle que nous lisons à présent: «La vérité évangélique est contenue dans les Ecritures *et* dans les traditions non écrites.» Quel que soit le motif qui a provoqué ce changement d'expression, et la conception que gardaient par devers eux la grande majorité des Pères du concile, il demeure qu'en sa teneur objective le Décret défini ne nous présente pas l'Ecriture et la Tradition comme deux sources parallèles et indépendantes, mais comme deux voies par lesquelles nous parvient l'unique source de l'Evangile. Il nous dit qu'il faut chercher à la fois dans les Ecritures et dans les traditions non écrites l'ensemble du témoignage apostolique: ce serait les mutiler que de vouloir les considérer séparément.

Il demeure que, du Concile de Trente à nos jours, ce texte n'a cessé d'alimenter de vives discussions entre théologiens catholiques, encore que l'interprétation autorisée que vient d'en donner la constitution *Dei verbum* de Vatican II (ch. 2) soit susceptible de rapprocher les points de vue divergents et les acheminer à un vrai consensus. Une première école, qui fut longtemps en faveur dans la théo-

[4] Conc. Tridentinum, Sessio IV, a/ *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis,* Denz.-Sch. N° 1501.

logie posttridentine en raison de son opposition plus marquée aux négations de la Réforme et d'une conformité apparemment plus fidèle à la lettre du texte conciliaire, insistait sur la juxtaposition de l'Ecriture et de la Tradition, l'essentiel du dépôt étant en partie dans l'Ecriture, en partie dans la Tradition. Les tenants de cette position dressaient une liste de vérités appartenant certainement au dépôt révélé, mais qui ne sont pas expressément formulées dans l'Ecriture: il faut donc les chercher dans le trésor de vérités que les Apôtres ont transmises oralement à l'Eglise primitive et qui, au cours des âges, seraient demeurées, plus ou moins explicitement ou selon des modes divers d'inclusion, dans la mémoire vivante de l'Eglise. Ils insistaient d'autre part sur le caractère occasionnel et contingent des Livres saints. Les Apôtres ont été envoyés pour prêcher! La plupart n'ont pas écrit. Ceux qui l'ont fait s'adressent à des correspondants bien déterminés, ont été stimulés à intervenir par écrit en raison de difficultés locales, font face à des problèmes particuliers: leurs écrits ont surgi au gré des circonstances, sans que jamais l'hagiographe ait prétendu ou formé le dessein d'exposer l'essentiel du message évangélique.

L'autre camp, si j'ose dire, loin de juxtaposer ainsi Ecriture et Tradition, porte son attention sur leur compénétration. L'Ecriture en effet naît dans l'Eglise, de l'Eglise, et elle est pour l'Eglise. Jaillie de la prédication apostolique, elle est toute pénétrée et imbibée de la tradition apostolique et ne peut en être artificiellement détachée. D'autre part, il ne convient pas d'insister à l'excès sur le caractère occasionnel de sa rédaction, au point de méconnaître le rôle providentiel de cette mise par écrit, qui fait que pas une ligne de l'Ecriture n'a été composée et conservée sans que Dieu ne l'ait voulu, de cette Providence spéciale qui veille à la fondation et à la conservation de son Eglise. Certes la Tradition déborde de beaucoup ce qu'un texte peut consigner par écrit: elle comporte, en plus d'un enseignement oral aux multiples formes, l'institution et l'organisation des Eglises, l'établissement de la règle de vie chrétienne et les incitations à s'y conformer; la célébration de l'eucharistie et l'administration des sacrements, etc. Mais de tout cela que comporte la Tradition, l'Ecriture inspirée est le document, le mémorial, qui contient toute la substance de la révélation chrétienne. Aussi faut-il dire que sans doute la Tradition orale déborde le contenu de l'Ecriture; non seulement les Apôtres n'ont pas tout écrit – ce qu'accordent les protestants – mais ils n'ont pas écrit tout ce qu'ils nous ont transmis. L'Eglise a toujours été convaincue de posséder des traditions disciplinaires, cultuelles, doctrinales, qui ne se trouvent pas explicitement contenues dans l'Ecriture. Mais ces traditions demeurent tou-

jours conçues en référence à l'Ecriture: comme son explication, sa sauvegarde et son complément.

Peut-être est-il possible de synthétiser les rapports complexes de la Tradition orale et de l'Ecriture en remarquant, avec M. Labourdette[5], que l'affirmation tridentine se réalise et trouve sa vérité à trois niveaux différents.

1. Il est vrai que les mêmes vérités nous sont proposées en même temps et par l'Ecriture et par la Tradition: ce sont toutes les vérités nécessaires au salut, qui regardent la substance de la foi. Elles ont été regroupées et synthétisées dans le Symbole de foi qui dérive tout entier de l'Ecriture, bien loin de lui rien ajouter: *Quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum* (II^{a}–II^{ae}, q. 1, a. 9, ad 1).

2. Il est vrai que la Tradition nous rend capables de lire dans l'Ecriture des vérités que, sans la Tradition, il ne serait pas facile d'y découvrir: c'est le champ des vérités de foi offert à une intelligence progressive des Ecritures, qui croît avec le temps.

3. Il est vrai que certaines vérités que nous ne lisons pas dans les Ecritures doivent être tenues de foi divine, parce que l'Eglise nous déclare qu'elle les tient de la Tradition apostolique. Ce champ est restreint à certaines vérités, surtout d'ordre pratique, qui ne sont exprimées d'aucune manière dans l'Ecriture. On peut citer par exemple: la validité du baptême administré par un infidèle *in forma Ecclesiae;* des déterminations concernant l'usage des sacrements, ou même des vérités progressivement dégagées à partir de rites dans la signification desquels elles étaient contenues. C'est ainsi que la doctrine de l'inamissibilité des trois caractères sacramentels du baptême, de la confirmation et de l'ordre était incluse dans la pratique de n'en jamais réitérer la collation. Il est remarquable que c'est surtout à propos des rites essentiels des sacrements, institués par le Christ sans que l'Ecriture nous en instruise, que saint Thomas fait appel à la tradition orale. Cf. III^{a}, q. 72, a. 4, ad 1: *Multa enim servabant Apostoli, in sacramentorum collatione, quae in Scripturis communiter propositis non sunt tradita;* q. 64, a. 2, ad 1; q. 83, a. 4, ad 2. – Contre la pratique traditionnelle du culte des images, les iconoclastes faisaient appel aux interdictions fort précises et solennelles de l'Ecriture, à propos du premier précepte du Décalogue (*Ex XX,* 4–5), qu'aucun autre texte de l'Ecriture, ni de l'ancien ni du nouveau Testament, n'était venu révoquer. Contre eux, le II^{e} Concile de

[5] M. LABOURDETTE, «De Traditione et sacra Scriptura», dans le recueil: *De Scriptura et Traditione* cité ci-dessus, note 1, pp. 67–73.

Nicée (787) invoquera les traditions non écrites[6], – et c'est un des premiers témoignages du magistère solennel de l'Eglise en leur faveur, – et saint Thomas, se réclamant du texte paulinien de *II Thess* II, 4, écrira (III[a], q. 25, a. 3, ad 4): *Apostoli, familiari instinctu Spiritus sancti, quaedam Ecclesiis tradiderunt servanda quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium.* Peut-être peut-on ici aller plus avant et relever que le Nouveau Testament abolit les interdictions de l'Ancien, non dans un texte particulier, mais par la révélation qu'il nous apporte de Dieu fait homme, du Verbe fait chair tout entier adorable, jusque dans cette chair qu'il a prise pour notre salut? Ainsi, de façon diverse à chaque fois, est-on peut-être autorisé à penser, comme le déclare Pie XII pour l'assomption corporelle de la Mère de Dieu, qu'il n'est aucune affirmation proposée à notre foi comme reçue de la Tradition, qui ne trouve de quelque manière dans l'Ecriture inspirée son ultime fondement[7].

Dans ce dernier paragraphe, je pense ne pas m'être écarté de l'enseignement de Charles Journet, même si j'en ai prolongé et quelque peu dépassé la lettre. Il faut cependant reconnaître que ce n'est pas à ce groupe de vérités que Journet a plus spécialement appliqué sa recherche, mais aux deux groupes antérieurs. Il a porté la plus grande part de son effort à établir que l'essentiel du dépôt se trouve exprimé dans l'Ecriture, non certes séparée de son contexte vivant, mais toute pénétrée par la doctrine de la Tradition, recevant d'elle un sens vraiment divin et plénier et tombant, ainsi imprégnée, sous le regard de l'Eglise divinement assistée. Ainsi l'Ecriture, surtout vers le temps de son achèvement, se présente comme contenant explicitement, non certes toute la vérité révélée, mais bien les vérités fondamentales, les principes essentiels à partir desquels le dépôt révélé tout entier pourra, avec l'assistance de l'Esprit, s'expliciter ultérieurement. Et Journet d'illustrer cette affirmation par l'examen d'énoncés de foi habituellement présentés, dans la théologie commune, comme nous venant de la seule Tradition.

Il n'a pas été besoin d'une révélation nouvelle pour que le jour du Seigneur, qui dans l'Ancien Testament commémorait le repos de

[6] Conc. Nicaenum II, Actio VII, Denz.-Sch. N° 600 ss; Actio VIII, N° 609.

[7] Cf. PIE XII, Const. apost. *Munificentissimus Deus:* «Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris tamquam ultimo fundamento nituntur...» Denz.-Sch. N° 3900. Cf. A. BEA, S.J.: «La Sacra Scrittura ‹ultimo fondamento› del domma dell'Assunzione», dans *La Civiltà cattolica* N° 2411, 1950, 4, pp. 547–564.

Yahvé au terme des sept jours de la création, soit transféré dans le Nouveau au «huitième jour», qui célèbre la résurrection du Seigneur et l'inauguration d'une création nouvelle. Que les petits enfants doivent être baptisés *in remissionem peccatorum,* c'est ce qui ressort de l'enseignement scripturaire de *Mt* XXVIII, 18 s. et *Jo* III, 3 et 5, comme aussi de l'intelligence profonde des textes de saint Paul sur l'universalité du péché originel (*Rom* V, 12), la nécessité de l'incorporation au Christ par la régénération baptismale (*Rom* VI, 3–4), la circoncision nouvelle dans le Christ (*Col* II, 14). Point n'a été besoin, ici encore, d'une révélation adjacente extra-scripturaire: il aura suffi d'une intelligence plus profonde de la signification incluse dans ces textes inspirés. Que Notre-Dame ait été immaculée en sa conception, il aura suffi pour s'en convaincre – une fois reconnue la possibilité d'une rédemption par préservation préventive – de la manière dont l'Eglise entend l'Ecriture révélant la sainteté qui convient à la Mère de Dieu. Qu'elle ait été élevée au ciel, cela résulte de son immaculée conception. Il a été révélé que le Christ, qui est sans péché, a été glorifié dans son corps sans retard. De même est-il révélé que les chrétiens, touchés par le péché originel qui est un péché de nature, ne seront glorifiés que lorsque la nature humaine entière sera restaurée à la fin du monde. Puisque Marie a été préservée du péché originel, n'en faut-il pas conclure qu'elle fut glorifiée en son corps, non point à la fin des temps, mais au terme de son existence terrestre? Sans doute ceux qui n'acceptent pas sans réserves le «raisonnement métaphysico-connexe» de Marin-Sola, hésiteront à parler ici, comme fait Journet, d'une connexion métaphysique rigoureuse, d'une inférence proprement dite. Du moins devront-ils reconnaître la force des liens de convenance qui sont ainsi manifestés dans l'Ecriture imprégnée de la Tradition apostolique.

Il n'est pas jusqu'à l'établissement par l'Eglise du canon scripturaire qui ne soit soumis chez Journet au même type d'explication. Au moment d'arrêter la liste du canon des Ecritures, comment l'Eglise a-t-elle su que ces livres avaient Dieu pour auteur, puisque l'Ecriture elle-même n'en porte pas témoignage? N'avons-nous pas, ici au moins, une vérité où le recours à la Tradition orale s'impose, en l'absence de toute attestation scripturaire[8]? A cela Charles Journet réplique que l'Eglise a connu la canonicité de ces écrits dans le

[8] C'est ce que pense, avec la quasi-unanimité des théologiens, Vatican II lui-même *(Dei verbum,* ch. 2, N° 8).

principe général que tout livre doctrinal écrit ou garanti par un apôtre était régulateur. Ceci est un principe *révélé,* enseigné expressément dans l'Ecriture qui nous parle de l'autorité doctrinale des Apôtres pour fonder l'Eglise (*Eph* II, 20; *Mt.* XXVIII, 20). L'Eglise primitive a été *assistée* pour appliquer ce principe avec sûreté: il faut donc faire appel à son magistère infaillible. Mais, ici encore, il n'y a nul besoin de recourir à une tradition orale parallèle à l'Ecriture[9].

* * *

Tout cet exposé de la Tradition, disions-nous en commençant, est commandé par la distinction entre la période apostolique et la période postapostolique. Nous avons parlé jusqu'ici de la première, achevée à la mort des Apôtres, et qui était toute ordonnée à la formation, la constitution du dépôt révélé. La seconde, qui en prend immédiatement la relève, et qui recouvre toute la durée historique du temps de l'Eglise jusqu'à la fin de son pèlerinage terrestre, est celle de la conservation et de la transmission du dépôt révélé. C'est à l'Eglise de Jésus, immortelle et indéfectiblement établie dans la vérité et la grâce de son Seigneur, que ce dépôt a été confié. Ce n'est donc point quelque document écrit, c'est la *mens Ecclesiae,* toute irradiée des énergies théologales et illuminée des dons de l'Esprit, qui en est le seul sujet intégral. «Il ne faut pas chercher ailleurs la Vérité qu'il est facile de puiser dans l'Eglise, car les Apôtres, comme en un riche cellier, ont déposé en elle toute la Vérité, en plénitude,

[9] Il est frappant de constater que, sur ce point, la pensée de C. Journet rencontre celle du P. Marie-Joseph Lagrange. Cf. *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament,* Paris, [2]1933, p. 173 s.: «Demandons-nous seulement s'il ne serait pas possible que Dieu ait révélé l'inspiration des vingt-sept livres non pas dans chaque cas particulier, mais sous une forme générale: en fait tout livre doctrinal écrit par un apôtre est régulateur. Et notre étude a montré clairement que telle était bien la conviction des anciens Pères. Il n'y a pas à se demander à qui a été faite cette révélation et comment elle est devenue publique. Elle a pu être l'objet d'une illumination particulière. Mais déjà elle était contenue dans le pouvoir des Apôtres, investis par le Christ de la mission de réaliser la fondation de l'Eglise [...]. Mais Marc et Luc? Quelle difficulté contre l'origine apostolique de la canonicité!... Les Pères en ont fourni une solution, parfaitement solide sur le terrain des écritures régulatrices, qui était le leur, qui est celui des Conciles de Trente et du Vatican: Marc et Luc ne figurent pas comme disciples, distincts des Apôtres, mais au contraire comme associés aux Apôtres, participant à leur autorité comme à leur doctrine.» (Cité dans *Le Message révélé...,* p. 43).

afin que quiconque le désire puise en elle le breuvage de Vie.»[10] Or c'est justement pour assurer cette fidélité, précise Irénée dans sa lutte contre les innovations des gnostiques, que les Apôtres ont établi pour leur succéder des hommes auxquels ils confièrent le pouvoir d'enseigner à leur propre place: *suum ipsorum locum magisterii tradentes*[11]. Ce sera donc la fonction enseignante du corps épiscopal, qui succède au collège apostolique, de transmettre fidèlement, jusqu'à la fin de notre temps historique, par une tradition *horizontale* perpétuée de génération en génération, le dépôt révélé tel qu'il a été reçu par l'Eglise primitive. Il s'agit désormais d'une transmission, d'une *paradosis* d'une nouvelle sorte (la Tradition au troisième sens). Comme l'Eglise est infaillible en sa foi et afin qu'elle le soit, le magistère postapostolique est infaillible en son enseignement. C'est cette double infaillibilité qui fait que *l'Eglise du Dieu vivant est la colonne et le fondement de la Vérité* (*I Tim* III, 15).

On voit comment s'est opéré le passage du régime apostolique au régime postapostolique de l'Eglise. Un message divinement et manifestement révélé au monde demandait à être divinement et manifestement conservé dans le monde. Seule une autorité publique divinement assistée pouvait transmettre sans défaillance un message public divinement révélé[12].

Mais autre est la mission de révéler, autre celle de conserver. Le magistère apostolique (organe de la Tradition aux sens 1 et 2), a été éclairé prophétiquement pour *constituer* le dépôt: aussi est-il au-dessus de la formulation orale ou écrite qu'il donne de son message. Le magistère postapostolique (organe de la Tradition au sens 3) est assisté prophétiquement pour *conserver* le dépôt. Avant d'être règle de foi pour les fidèles, il doit se régler sur le dépôt de la foi; *prends pour norme les saintes paroles* (*II Tim* I,13). Il ne juge pas l'Ecriture, mais est jugé par elle. Il n'est pas au-dessus de l'Ecriture, mais au-dessus pour les juger des interprétations que les hommes peuvent en donner[13], car il est assisté du même Esprit qui a inspiré les

[10] IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies,* III, iv, 1 (SC 211, pp. 44/45), Paris 1974.

[11] *Ibid.,* pp. 30/31.

[12] Cf. Charles JOURNET, «Dépôt divinement révélé et Magistère divinement assisté», dans *Nova et Vetera* 1950, pp. 292–301.

[13] Cf. J.-B. BOSSUET, Réfutation du catéchisme du sieur Paul Ferry..., II, iv, dans *Œuvres complètes,* Ed. Lachat, Paris, Vivès, 1863, vol. XIII, p. 476: «Nous ne disons donc pas que l'Eglise soit juge de la parole de Dieu, mais nous assurons qu'elle est juge des diverses interprétations que les hommes donnent à la sainte parole de Dieu, et que c'est à elle qu'il appartient, à cause de son autorité magistrale, de faire le discernement infaillible entre la fausse explication et la véritable.»

Ecritures. *Garde le bon dépôt avec l'aide de l'Esprit-Saint qui habite en nous* (*II Tim* I,14). Ainsi ce ne sont pas seulement les traditions apostoliques orales, c'est aussi l'Ecriture inspirée où elles se trouvent condensées, c'est toute la *paradosis* orale et écrite (sens 1 et 2) qui, avec sa vraie signification, nous est conservée dans l'Eglise par une succession ininterrompue et expliquée par elle. C'est l'enseignement reçu des Apôtres que l'Eglise, par le magistère de ses chefs les évêques, garde fidèlement, enseigne sans défaillance et à son tour transmet à ses enfants (cf. A. H., I, x. 2).

Les Apôtres ont remis à l'Eglise l'intégralité du dépôt révélé, sans lui communiquer cependant la lumière prophétique infuse dont Dieu les avait dotés. Ce que l'Eglise a reçu d'eux, ce sont donc les énoncés apostoliques, sortis de leur bouche ou de leur plume, tels qu'ils ont été saisis par l'intelligence de la foi de l'Eglise: non point avec l'intelligence que les Apôtres en avaient, mais avec la compréhension que les fidèles en recevaient. Aussi cette transmission sera-t-elle l'occasion et le point de départ, non de nouvelles révélations, mais d'une explicitation, d'un désenveloppement qui constitue la vie et le progrès du dogme dans l'Eglise.

Ce dépôt sacré en effet n'est pas conservé dans l'Eglise comme le serait un trésor inerte qu'on enfouirait en terre. Il est vivant, et comme tout vivant ne dure qu'en croissant, en progressant. Il est divin, reçu dans l'esprit et l'âme divinisés de l'Eglise qui ne cesse de le méditer, de le repasser dans son cœur. Aussi est-ce bien la conscience de l'Eglise croyante et aimante utilisant entre autres facteurs la pénétration divinatrice de ses spirituels et l'argumentation de ses théologiens, qui sous l'action de l'Esprit-Saint sera le lieu de cette croissance. Connu d'abord implicitement ou seulement pressenti dans l'adhésion à quelque autre vérité révélée, tel énoncé accédera progressivement à la conscience de son appartenance au donné de foi et à l'adhésion unanime des croyants. Ce ne sera cependant que moyennant une détermination officielle du magistère, en l'une de ses plus hautes instances, que ce caractère de vérité révélée sera officiellement reconnu et s'imposera à la croyance de tout fidèle.

Si tel est le rôle de la tradition-transmission dans la garde et la croissance du donné révélé, on comprend qu'elle seule, en son exercice actuel, soit la règle prochaine de la foi théologale. «On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est *contenu* dans la Parole de Dieu, écrite ou oralement transmise, *et* que l'Eglise *pro-*

pose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par le magistère ordinaire et universel.»[14]

Mais du même coup ressort la signification divine du consensus de l'Eglise croyante et enseignante à une vérité tenue comme étant de foi, avant même qu'elle ait fait l'objet d'une définition dogmatique. Dans la constitution apostolique *Ineffabilis Deus,* Pie IX considérait le consentement universel des fidèles à la doctrine de l'Immaculée Conception comme un signe certain de sa définibilité[15]. De manière plus expresse encore, dans la Constitution *Munificentissimus Deus,* Pie XII conclura du consensus des fidèles concernant la doctrine de l'Assomption à l'inclusion de cette doctrine dans le dépôt révélé, et donc à sa définibilité. «Cette union singulière des évêques catholiques et des fidèles qui estiment que l'Assomption corporelle au ciel de la Mère de Dieu peut être définie comme un dogme de foi – et qui Nous est un témoignage tout ensemble de l'enseignement concordant du magistère ordinaire de l'Eglise et de la foi concordante du peuple chrétien soutenue et dirigée par ce même magistère – manifeste par elle-même, d'une façon absolument certaine et exempte de toute erreur, que ce privilège est une vérité révélée de Dieu et contenue dans le dépôt divin confié par le Christ à son Eglise.»[16]

«Que l'assomption de la Sainte Vierge soit tenue pour une vérité de foi tant par la croyance de l'Eglise universelle que par l'enseignement du magistère ordinaire, commentent les PP. M. Labourdette et M.-J. Nicolas, cela suffit pour qu'elle soit très certainement révélée par Dieu et pour justifier la définition solennelle. L'Eglise universelle ne peut pas errer dans sa foi, le corps épiscopal, uni au souverain pontife, ne peut pas errer dans son enseignement commun. On pourra se demander comment cette vérité a été apprise par l'Eglise, puisqu'il faut bien qu'elle l'ait été avant la mort des Apôtres, mais on ne peut pas douter qu'elle ne soit contenue dans le dépôt révélé.»[17] Nous avons en effet dans ces deux cas une mise en œuvre particulièrement saisissante de l'*argument de tradition.* Ce que l'épiscopat catholique enseigne unanimement comme appartenant à la foi, est certainement vérité de foi divine. Ce que l'Eglise universelle croit unanimement comme étant de foi divine, est cer-

[14] Conc. Vaticanum I, Const. dogm. *«Dei Filius»* de fide catholica, cap. 3, Denz.-Sch. N° 3011.

[15] PIE IX, Bulla *«Ineffabilis Deus»,* 8 décembre 1854, Denz.-Sch. N° 2802.

[16] PIE XII, Const. apost. *«Munificentissimus Deus»,* 1er novembre 1950, AAS XLII, 1950, pp. 767–773 (p. 756 s.).

[17] M. LABOURDETTE, O.P. et M.-J. NICOLAS, O.P., «La définition de l'Assomption», *RT* L, 1950, pp. 249–267 (p. 254). – Cf. C. JOURNET, *Le message révélé...,* p. 95 s.

tainement vérité de foi. Certes ce qui est objectivement premier et régulateur, c'est le caractère révélé de cette assertion, son inclusion dans le dépôt de foi confié par les Apôtres à l'Eglise. Mais de notre point de vue, c'est l'unanimité de la foi et de l'enseignement de l'Eglise qui est d'abord constatée et nous autorise à conclure à son caractère révélé. Cependant il est non seulement légitime mais nécessaire de s'interroger sur le mode de cette insertion et les étapes de sa transmission. Dans *Humani generis* le pape Pie XII, reprenant une prescription de Pie IX, rappelle que «c'est la noble tâche de la théologie de montrer comment la doctrine définie par l'Eglise est contenue dans les sources de la foi, *au sens même où elle a été définie*».[18] Dans cette entreprise, le théologien devra recourir à ce qu'il est convenu d'appeler les monuments de la tradition, c'est-à-dire aux documents des siècles passés qui nous sont parvenus: les écrits au premier chef, mais aussi les œuvres d'art et autres vestiges de toute sorte, considérés non comme purs témoignages de l'histoire, permettant de rejoindre et de reconstituer le passé, mais comme moyens attestant l'enseignement et la foi de l'Eglise au cours des siècles. La recherche aboutira à un argument certain de tradition, ou plus exactement elle nous manifestera directement la tradition elle-même que ces documents «corporifient», quand elle sera en mesure de montrer l'enracinement de la vérité «nouvelle» dans le dépôt originel, son mode d'explicitation et de développement homogène et l'établissement progressif à son sujet du consensus des pasteurs et des fidèles. Cette continuité de témoins jouera par rapport au magistère vivant de l'Eglise le rôle de moyen, d'aide connaturelle et moralement nécessaire, comme il convient à une société organisée et cultivée, pour assurer et établir cette conservation, cette fidélité au passé, cette continuité si essentielle à l'Eglise, et aider à en procurer le progrès homogène.

* * *

Nous ne pourrions prolonger et développer le problème que soulève l'évolution du dogme, à l'intérieur de la tradition-transmission, qu'en dépassant l'objet précis de cet exposé et les limites qui lui ont été assignées. Signalons en terminant combien l'enseignement du Cardinal Journet sur la notion catholique de Tradition a permis de tirer au clair un point de doctrine particulièrement obscur, que les

[18] PIE XII, enc. *«Humani generis»*, 12 août 1950, Denz.-Sch. N° 3886.

imprécisions de vocabulaire avaient contribué encore à embroussailler.

Nous aurions aimé conclure ces lignes en mettant en regard la doctrine ici rappelée et l'enseignement conciliaire de *Dei verbum,* relever la profonde identité d'inspiration, signaler les nombreux points de convergence. Dans l'impuissance où nous sommes de traiter un tel sujet, qu'il nous soit permis de terminer cette étude par une citation de la conclusion du ch. 2 de *Dei verbum,* qui exprime au mieux et confirme de son autorité l'essentiel de ce que, au cours de ces pages, le Cardinal Journet nous a aidés à mieux comprendre: «La sainte Tradition et la sainte Ecriture constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu, confié à l'Eglise; en s'attachant à lui, le peuple saint tout entier uni à ses pasteurs reste assidûment fidèle à l'enseignement des Apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières (cf. *Ac* II, 42), si bien que, dans le maintien, la pratique et la confession de la foi transmise, s'établit, entre pasteurs et fidèles, une singulière unité d'esprit.

»La charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Eglise dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ. Pourtant, ce magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu, mais il la sert, n'enseignant que ce qui fut transmis, puisque, par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit-Saint, il écoute cette parole avec piété, la garde saintement et l'expose aussi avec fidélité, et puise en cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu.

»Il est donc clair que la sainte Tradition, la sainte Ecriture et le magistère de l'Eglise, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action du seul Esprit-Saint, contribuent efficacement au salut des âmes.»

Fr. Marie-Vincent LEROY, O.P.

La naissance de la foi

Ceux qui ont eu la chance d'avoir Charles Journet comme professeur se souviendront sans doute des cours du lundi matin. Chaque fin de semaine, l'«Abbé» se rendait à Genève. Toute la journée du samedi et le dimanche après-midi, il recevait. Oh, pas comme un personnage important ou un fonctionnaire qui a ses jours ou ses heures de réception. On venait à lui, attiré par le rayonnement de sa bonté et de son intelligence, parce qu'on cherchait la lumière ou la nourriture spirituelle pour la route, parce qu'on avait soif du pardon de Dieu, ou simplement parce qu'on avait besoin d'être écouté ou consolé dans l'épreuve. Nombreux sont ceux et celles qu'il a accompagnés dans leur quête de la foi. Certains, agnostiques ou athées, juifs ou musulmans, parcouraient avec lui le long chemin qui devait les conduire au Christ. D'autres, réformés, orthodoxes, se sentaient attirés par l'Eglise catholique. Il y avait aussi ceux qui ne demandaient qu'à être éclairés sur quelques questions philosophiques ou quelques décisions morales difficiles à prendre. Il les accueillait tous avec la même bonté et un total respect de leur liberté intérieure.

Le lundi matin, au cours de théologie et sans que jamais la discrétion à l'égard des personnes ne soit blessée, nous avions souvent les échos de ces marches vers la lumière. La naissance de la foi dans les âmes nous devenait alors perceptible comme une gestation ou un accouchement, rarement sans douleurs. Les problèmes théologiques cessaient d'être des problèmes théoriques. Ils jalonnaient la route d'une aventure intérieure où mille obstacles imprévus pouvaient surgir, pour chacun différents, mais où presque toujours se dressaient les mêmes obstacles majeurs: la question du mal, la divinité de Jésus, le scandale ou le mystère de l'Eglise. Nous apprenions ainsi à considérer la théologie, non pas comme une matière à examen, mais comme une recherche de vérité prenant sa source dans la contemplation du Seigneur et l'écoute de sa parole. Contemplation du mystère de Dieu et du mystère de son action dans le cœur des hommes.

Nous voudrions essayer ici de retracer les étapes de cette naissance de la foi, telle que Charles Journet nous la décrivait et telle qu'il l'a développée dans quelques-uns de ses écrits.

* * *

La foi, pur don de grâce

La foi est pur don de grâce. C'est-à-dire un don qui vient de Dieu, d'une source qui échappe totalement à l'emprise de l'homme, mais qui est fait à l'homme. Comment pouvons-nous discourir sur la naissance en nous d'une réalité qui, par définition, nous dépasse radicalement? Une voie s'ouvre pour nous cependant, celle de l'Evangile. Nous y voyons concrètement à l'œuvre la grâce de Dieu et la réponse de l'homme.

Nous nous inspirerons principalement de l'Evangile de Jean. Dans aucun autre la foi n'est soulignée avec autant de force.

Notons tout d'abord que saint Jean n'utilise jamais le mot «foi» dans son Evangile (on ne le trouve qu'une fois dans la 1re épître, en 5,4). En revanche 97 fois revient le verbe «croire». C'est donc l'acte même de la foi qui exprime pour saint Jean la réponse de l'homme telle que Dieu l'attend.

Croire que..., croire en...

Or ce «croire» se présente sous deux formes: croire que... et croire en. Le croire que... exprime une adhésion au message qu'apporte Jésus. Trop nombreux seraient les passages à citer. En voici quelques-uns:

> *Jn* 6,69: Et nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu.
> *Jn* 10,36: Je crois que tu es le Christ, je crois que tu es le Fils de Dieu.
> *Jn* 14,10: Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi?

Le «croire que...» présuppose déjà en quelque sorte un «croire en» Jésus, c'est-à-dire un mouvement de confiance du croyant à l'égard de celui qui parle, ne fût-ce, au départ, qu'à cause des signes:

> *Jn* 2,11: Tel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes de Jésus. Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui.

On ne peut sous-estimer l'importance que les Evangiles accordent aux signes que Jésus opère. Jésus lui-même n'hésite pas à faire appel à leur valeur de témoignage:

> *Jn* 10,36–38: A celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde, vous dites: «Tu blasphèmes», parce que j'ai affirmé que je suis le Fils de Dieu. Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, continuez à ne pas me croire! Mais si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez en ces œuvres, afin de reconnaître une bonne fois que le Père est en moi et moi dans le Père.

Le centre du mystère chrétien

Tel est bien le centre du mystère de la foi chrétienne: cet homme, Jésus de Nazareth, est le Fils de Dieu. Il est avant qu'Abraham fût. Il est le maître du Sabbat. Il a le pouvoir de pardonner les péchés. Il est le chemin, la vérité et la vie. Il est un avec le Père, dont il partageait la gloire avant que le monde fût. Il promet le don de l'Esprit qui procède du Père et de lui-même. Affirmations redoutables, scandaleuses, qu'aggrave encore son comportement: il mange avec les pécheurs, que les hommes religieux devaient soigneusement tenir à distance; il demande non seulement qu'on croie à sa parole, mais qu'on l'aime plus que tout au monde, plus que son père et sa mère, ses enfants et sa patrie, et qu'on soit prêt à tout quitter pour le suivre.

Jésus est unique

Aucun homme dans aucune religion n'a osé dire et agir comme Jésus l'a fait à l'exception des faux messies qui surgissent sporadiquement et même de nos jours à profusion. Ces derniers font précisément ressortir, et avec quelle force, le caractère unique de Jésus. Mégalomanie, délires, soif d'argent et de gloire, viol des consciences caractérisent le plus souvent ces faux messies. Comme on est loin de l'Evangile! La rencontre en Jésus de la plus profonde humilité et des plus hautes prétentions pose à tout homme informé et droit une question à laquelle la raison humaine ne saurait trouver de réponse.

La question inévitable

«Qui dit-on que je suis?» Depuis que Jésus a posé la question à ses disciples, elle ne cesse d'être soulevée. La chaleur de la discussion après bientôt 2000 ans prouve bien que l'intérêt n'est pas

qu'académique. Le lecteur moderne de l'Evangile peut se sentir aussi personnellement concerné que les disciples et que les autres auditeurs de Jésus.

Jésus sait donc bien pourquoi il opère les signes qui doivent accréditer sa parole. Il s'adresse à des hommes libres et responsables. Il leur demande d'adhérer à des propositions plus que déroutantes, improuvables, décisives. S'ils les acceptent, c'est tout le sens de leur vie qui en est changé. Jésus ne veut pas «profiter» de ce besoin de sécurité qui est la marque de notre fragilité et de notre contingence et qui peut ouvrir une porte à la crédulité. Il sait que le message qu'il propose n'est pas «raisonnable», que les choix qu'il exige le sont moins encore. Il relève de la dignité de l'homme que celui-ci ait des raisons d'accepter ce qui n'est pas raisonnable.

Le rôle de l'apologiste

Charles Journet a longuement médité sur ces questions d'apologétique, comme on les appelait sans complexe à l'époque. Il leur consacrera un petit volume précieux, *Vérité de Pascal, essai sur la valeur apologétique des «Pensées»*[1]. Nous nous attacherons à dégager les lignes essentielles de cette étude en ce qui concerne plus précisément la naissance de la foi, notre thème.

C'est à partir de son expérience pastorale que le théologien parle ici. D'un côté, il sait que:

> Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique engendré, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle» (*Jean* 3,16).

Dieu est donc en quête de l'homme et l'homme, invité par Dieu à s'ouvrir à la révélation de l'amour.

D'un autre côté, il se trouve en face d'hommes et de femmes qui cherchent, interrogent ou manifestent par leur refus l'importance de la question.

> «L'apologiste est le croyant qui, adhérant personnellement à cette invitation d'une manière chaque jour plus intérieure et plus vraie, se tourne vers ceux des hommes qui l'oublient, la discutent, en perdent peut-être jusqu'au souvenir, parfois même la haïssent ou croient la haïr, afin de les aider à la réentendre et à en découvrir pour la première fois la vraie sonorité au fond de leur propre

[1] Ed. Œuvre de Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1951. Les citations suivies de la pagination sont empruntées à cet ouvrage.

> cœur, et afin de les conduire de clarté en clarté, par un chemin dont Dieu lui-même se réserve de marquer les étapes, jusqu'au lieu où elle s'est condensée dans une révélation visible suprême, dans un Mot unique, qui est Jésus-Christ, Parole de Dieu qui s'est faite chair au cœur même du temps» (180).

L'homme prévenu par la grâce

Avant même que naisse la foi, la grâce a déjà frappé à la porte. Car l'homme n'est pas le fruit du hasard. Son existence a sa source dans un amour éternel, dans un amour absolument personnel. Elle a commencé dans le cœur de Dieu avant de se réaliser dans le sein d'une femme. Elle est destinée à se prolonger au-delà du tombeau en une survie qui est véritablement une *sur*vie, une vie qui n'est plus vouée à la mort.

Si tel est le dessein de Dieu, rien d'étonnant à ce que l'homme soit dès le premier instant cerné par la grâce. C'est dire que l'homme de la nature «pure» n'existe pas et n'a jamais existé. En d'autres mots, Dieu n'a jamais laissé l'homme aux seules ressources de sa nature. L'homme de notre histoire et de notre planète est un être visité par le ciel dès le premier instant de son entrée dans le monde.

Cette visitation revêtira des formes infiniment diverses, des plus discrètes aux plus manifestes. Reprenant les vues de Jacques Maritain, Charles Journet défend l'hypothèse d'une réponse possible à la grâce chez un homme, enfant ou adulte, qui ignore ou qui même nie l'existence de Dieu, si l'image qui lui en a été présentée est inacceptable pour sa conscience.

> «A un moment donné l'enfant est mis en demeure de choisir pour ou contre le bien humain raisonnable, le bien honnête. Le bien à faire, le mal à éviter, lui apparaît alors consciemment et explicitement, bien que d'une manière confuse, dans une notion, et un jugement impératif. Qu'il choisisse ce bien, sans même penser déjà explicitement ni à Dieu ni à sa fin dernière, que se passe-t-il en lui? Il se porte de fait et du premier coup sans même en avoir conscience jusqu'à la valeur sans laquelle le bien honnête ne subsisterait pas un seul instant, jusqu'à Dieu, Fin dernière de la vie humaine. Il atteint Dieu formellement et actuellement, mais à l'aveugle, en vertu du dynamisme secret de la volonté...
> [...] Sous le rayon de la lumière divine, l'idée du salut sortie des profondeurs de la conscience morale est exhaussée; le concept de bien moral est transvalué en celui de bien par lequel je serai sauvé. Si j'adhère à cette notion, mon esprit débouche, du même

coup, par une connaissance volitionnelle et non exprimable sur le Dieu Sauveur.» [2]

L'importance des signes

On l'a vu plus haut, Jésus insiste sur la valeur et l'importance des signes qu'il accomplit. Aussi parlants qu'ils puissent être, leur interprétation est sujette à divergences. Si les grâces prévenantes dont nous avons parlé sont accueillies, les signes rempliront le rôle pour lequel ils ont été donnés. Dans le cas contraire, ils deviendront des prétextes au refus. Les adversaires de Jésus n'ont-ils pas pu affirmer que si Jésus expulsait les démons, c'était par Béelzéboul, le prince des démons *(Mt* 12,24)?

Les signes sont des signes pour la raison. Mais leur ambiguïté montre à l'évidence qu'ils n'ont pas le pouvoir de conduire à la foi, qui est d'un autre ordre. Ils sont, comme dit Charles Journet, un laissez-passer pour la raison. Celle-ci est mise devant une affirmation déconcertante, improuvable, supraraisonnable: cet homme est le Fils de Dieu. A-t-elle le droit de dire oui simplement par besoin de sécurité? Les signes que donne Jésus n'ont pas d'autre sens que de faire comprendre à ses interlocuteurs qu'il n'est pas pour eux déraisonnable de faire le saut de la foi. Autrement dit que croire à cette parole n'est pas moralement ni intellectuellement malhonnête. Les signes vont jusque-là et ce n'est pas rien, mais ils ne vont pas plus loin. La grâce qui était à l'œuvre pour permettre de reconnaître la vraie portée des signes cède la place à une grâce plus profonde, celle même de la foi, qui fait proclamer: «Je crois que tu es le Fils de Dieu.» L'apologiste, dit Charles Journet, veut montrer à son interlocuteur

[2] *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. II, pp. 793–794, Paris, 1951. L'émouvante confidence de Simone Weil au P. Perrin nous paraît être un très bel exemple de cette démarche intérieure de quelqu'un qui s'avoue totalement agnostique: «Je me suis toujours interdit de penser à une vie future, mais j'ai toujours cru que l'instant de la mort est la norme et le but de la vie. Je pensais que pour ceux qui vivent comme il convient, c'est l'instant où pour une fraction infinitésimale du temps la vérité pure, nue, certaine, éternelle entre dans l'âme. Je peux dire que jamais je n'ai désiré pour moi un autre bien. Je pensais que la vie qui mène à ce bien n'est pas définie seulement par la morale commune, mais que pour chacun elle consiste en une succession d'actes et d'événements qui lui est rigoureusement personnelle, et tellement obligatoire que celui qui passe à côté manque le but. Telle était pour moi la notion de vocation.» *Attente de Dieu,* Paris, 1950, p. 71.

> «...que ce Dieu, qui lui présente maintenant la révélation, l'ayant primordialement doté de la raison, peut bien lui demander de se dépasser en croyant des choses supraraisonnables, mais non de se détruire en croyant des choses irraisonnables, incohérentes, contradictoires, absurdes; et qu'il a même disposé des signes de crédibilité assez manifestes pour qu'on voie qu'il est souverainement raisonnable de croire ces choses supraraisonnables – ‹il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison› (Pascal) –, et souverainement déraisonnable de se dresser contre elles» (p. 183).

La diversité des chemins

Tous les hommes sont enveloppés dans un seul et même dessein d'amour. Saint Paul l'exprime admirablement dans le premier chapitre de la lettre aux Ephésiens, qui débute ainsi:

> «Béni soit le Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ.
> C'est ainsi qu'Il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ.
> Tel fut le bon plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce, dont Il nous a gratifiés dans le Bien-Aimé» (1, 3–6).

Les refus de l'homme, depuis le premier jusqu'à ceux d'aujourd'hui, les nôtres, n'ont pu détourner Dieu de son projet. Ils en révèlent au contraire à ceux qui savent voir des profondeurs inimaginables.

Il n'existe donc qu'une seule destinée de l'humanité entière, la communion totale avec Dieu, le partage de sa vie, de sa joie et de sa paix. Ceux qui la refusent – car il y a le mystère de la possibilité d'un refus – n'y échappent pas. Il n'y a qu'un seul univers spirituel, celui de l'Amour, avec ses deux faces: l'Amour accepté, avec la béatitude qu'il apporte, et l'Amour refusé, et son tourment.

L'amour sauveur est à l'œuvre dans la vie de chaque être humain. Toutes les grâces tendent à cette fin qu'est la communion définitive avec Dieu, ce que l'Evangile appelle la vie éternelle. Vie éternelle commencée dans le temps par le don de l'Esprit. C'est l'Esprit qui met dans le cœur de tout homme de bonne volonté ce germe d'éternité qui est la foi, au sens johannique d'adhésion de toute la personne à la personne de Jésus-Christ.

Les chemins sont divers

La destinée de tous les hommes est unique, mais les chemins sont infiniment divers. C'est Dieu qui se trace un chemin vers le cœur de chacun. Sa liberté peut déconcerter l'apologiste qui voudrait s'en tenir à l'ordre de ce que Charles Journet appelle l'apologétique théorique, quelque nécessaire que soit celle-ci à sa place. André Frossard raconte avec humour la réaction de quelques théologiens ou catéchètes spécialisés mettant en doute sa «rencontre» avec Dieu parce qu'elle ne s'était pas passée selon les règles prévues, qui veulent qu'on aille à Dieu par Jésus-Christ. Pour Frossard, il y avait d'abord eu Dieu, dans une révélation foudroyante, puis tout le reste, Jésus-Christ et l'Eglise[3].

Face à celui ou celle qui est en route vers la foi, l'apologiste s'efforcera donc d'abord d'être à l'écoute de Celui qui travaille au plus secret des cœurs et qui les met en route. Il discernera souvent les signes de l'action de Dieu avant que l'intéressé ne les reconnaisse lui-même. Souvent il suffira de l'aider à prendre conscience d'une consonance en lui entre la lumière de l'Evangile et ses aspirations intérieures les plus hautes. L'examen des difficultés qui pourraient faire obstacle à la foi se poursuivra alors avec un esprit rendu accueillant à la vérité, sans crispation. Il n'est pas rare qu'avant même que les difficultés énoncées au départ ne soient éclairées, l'acte de foi jaillisse comme d'une source cachée au plus intime. L'âme comprend tout d'un coup et d'expérience que la foi est pure grâce, qu'aucune des raisons invoquées n'a pu la susciter, si utiles qu'elles aient pu être pour écarter les obstacles.

> «L'apologiste sait [...] que l'invitation que l'Amour divin adresse aux hommes reste en elle-même un mystère, une nuit impénétrable à la raison, mais qu'elle s'entoure au dehors de signes qui la manifestent à la raison comme venant vraiment d'en haut et comme digne d'être crue de foi divine. Il sait qu'à chaque étape que les hommes font pour avancer dans le mystère, des signes de crédibilité, auxquels il aura à les rendre attentifs, leur sont offerts, leur montrant qu'il est raisonnable d'accepter ce mystère, et déraisonnable de le refuser. Il sait que c'est précisément à l'endroit où le mystère de la révélation divine atteint sa plus grande profondeur, à savoir en Jésus-Christ, que sa crédibilité rationnelle va devenir du même coup plus éclatante: c'est là que va se livrer la suprême bataille, où les hommes pourront être mis en demeure

[3] Cf. André FROSSARD, *Dieu existe, je l'ai rencontré. Il y a un autre monde,* Paris, 1969, 1976.

d'être raisonnables en croyant à la folie d'un Dieu fait homme pour les sauver, ou d'être déraisonnables en s'en détournant» (pp. 181–182).

La foi en Jésus-Christ conduit à l'Eglise

Il fut un temps où l'Eglise était un signe de Jésus-Christ. Ce qu'il est bien dans sa mission d'être. Il n'est pas besoin de beaucoup de développements pour reconnaître qu'il n'en est plus ainsi aujourd'hui. Pour un grand nombre d'hommes et de femmes en recherche sincère de vérité, l'Eglise apparaît d'abord comme un obstacle. Elle ne redeviendra un signe qu'à partir d'un nouveau regard, d'un regard purifié, d'un regard éclairé par la lumière qu'est Jésus-Christ.

C'est donc bien à partir de la foi en Jésus qu'il faudra s'approcher de cet autre mystère qu'est l'Eglise.

> «La théologie du mystère du Verbe fait Chair est capable à elle seule d'éclairer merveilleusement la théologie du mystère de l'Eglise, qui est son corps et son épouse; ces deux mystères sont comme les deux étapes d'un unique mouvement de descente vers nous de l'Amour divin. Chacun des points du mystère de l'Eglise, dès qu'on le réfère au mystère du Christ, y rejoint ses racines intelligibles profondes; et dès qu'on l'en détache, il perd aussitôt sa signification: en sorte que la parabole du cep et des sarments se vérifie pour les choses de l'intelligence autant que pour celles de l'amour» (pp. 252–253).

Je crois en Toi parce que c'est Toi

C'est l'Esprit-Saint qui donne de reconnaître en Jésus de Nazareth le Seigneur, le Fils envoyé par le Père. L'action de l'Esprit porte donc bien au-delà de la décision qui nous fait croire en Jésus comme en celui qui a les paroles de la vie éternelle à cause des signes qui accompagnent ces paroles. Elle conduit à croire en Jésus en se livrant à lui comme à celui dont l'amour nous a séduits.

> «Tu m'as séduit, Yahvé, et je me suis laissé séduire» *(Jr* 20,7).

L'élan intérieur conduit alors à la plus belle motivation de la foi: «Je crois en Toi, parce que c'est Toi. Que m'importent les signes! Ils sont précieux pour ceux qui ne Te connaissent pas encore et qui cherchent. Mais pour qui Te connaît, tous les signes du monde ne sauraient augmenter sa foi.»

Alors, même lorsque Jésus n'a plus rien du thaumaturge tout-puissant ni du prédicateur à la parole brûlante, mais qu'il est devenu l'homme des douleurs, moqué et méprisé, trahi par l'un des siens, renié par un autre, abandonné par presque tous, privé de «l'honneur» d'une exécution à part, entraîné dans un lot de condamnés à mort et fixé au gibet d'infamie entre deux malfaiteurs, même alors la foi vraie ne chancelle pas. Elle ne cesse de lui dire: «Je crois en Toi parce que c'est Toi.» Ainsi la Vierge Marie, sa Mère, au pied de la croix, déchirée mais confiante, sans comprendre. Ainsi Marie-Madeleine, Jean et quelques femmes. Ainsi, au cours des siècles, des milliers de chrétiens séduits par lui.

Le sceau de l'Esprit

L'Esprit seul opère ce miracle: d'innombrables hommes et femmes, de toutes cultures et de toutes conditions affirment que leur vie n'a de sens que par l'amour qu'ils ont pour un homme qui, aux yeux de l'historien, a disparu de la scène du monde depuis bientôt deux mille ans. Un amour si réel qu'il commande les ruptures les plus déchirantes sans durcir le cœur ni étouffer la tendresse ni entraîner dans le sectarisme (il y a sectarisme à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Eglise précisément quand ce n'est pas l'amour qui a commandé les ruptures).

Le chrétien sait par expérience ce dont parle l'auteur de la 1re épître de Pierre lorsqu'il écrit aux chrétiens de la deuxième génération affrontés à la persécution:

> (Ce Jésus), «sans l'avoir vu, vous l'aimez; sans le voir encore mais en croyant, vous tressaillez d'une joie indicible et pleine de gloire, sûrs d'obtenir l'objet de votre foi: le salut des âmes» (1,8–9)

L'affirmation de la vérité objective «Jésus est le Fils de Dieu» *(1 Jn* 5,4), rendue possible par l'Esprit, devient, dans le même Esprit, adoration aimante de cet homme, autrefois crucifié, aujourd'hui ressuscité dans la gloire.

Toute théologie dont les conclusions ne s'accorderaient pas avec le mouvement intérieur qui pousse le croyant à se prosterner devant Jésus en s'écriant: «Mon Seigneur et mon Dieu» *(Jn* 20,28) ou qui aurait besoin de mille contorsions pour rendre ce cri explicable, relèverait «d'un esprit qui n'est pas de Dieu» *(1 Jn* 4,3).

Au contraire tout chrétien, fût-il le plus démuni en ressources intellectuelles, qui se sent attiré par Jésus jusqu'à l'adoration au sens strict du mot, réservé au culte dû à Dieu, fait en lui l'authentique expérience de l'Esprit. Car nul ne peut invoquer le Nom de Jésus, sinon par l'Esprit-Saint *(1 Co* 12,3).

Parce qu'il est le lien vivant entre le croyant et Dieu, l'Esprit fait comprendre comme de l'intérieur que l'Evénement de la mort et de la résurrection, inaperçu des historiens de l'Antiquité, est l'événement décisif d'où viennent toute lumière et toute espérance pour les hommes en marche vers leur destinée ultime.

Fr. E.-Jean de la Croix KAELIN, O.P.

Comme une flèche de feu

La doctrine spirituelle du cardinal Journet

Tous ceux qui ont connu le cardinal Journet ont vu d'abord en lui un homme de Dieu. La *théologie est au dessous de la prière* disait-il. A quel point pourtant la théologie la plus rigoureuse est nécessaire à la prière, à la contemplation la plus haute, à la vie spirituelle, il en était totalement convaincu. Et l'inverse était également vrai pour lui. Sa théologie était le développement d'une intuition essentiellement contemplative. Il n'a pourtant pas écrit ni sans doute songé à écrire un traité de la vie spirituelle. Mais quelle spiritualité, quel souffle souvent, dans ces petits livres qu'il a semés au cours de sa longue vie, dans ces retraites si contemplatives qu'il a prêchées! Que de lettres il a écrites, purement spirituelles! Combien nombreux ceux qui lui demandaient de les guider vers Dieu! Il suffisait de frapper à sa porte, et levant la tête de la masse débordante de livres et de papiers qui remplissaient son bureau, il devenait le guide spirituel, homme d'expérience autant que de science. Et, d'ailleurs, dans les grands thèmes théologiques qui lui étaient chers, quel fondement pour la plus haute, la plus simple, la plus concrète spiritualité! Sous le titre de *Comme une flèche de feu, Lettres,* on a fait une édition très remarquable de fragments de son immense correspondance. Ils sont groupés par thèmes, sans dates, sans rien qui désigne les destinataires. Je voudrais en dégager une synthèse de vie spirituelle, non sans recourir aussi au reste de son œuvre, et spécialement à ceux de ses livres qui sont les plus immédiatement spirituels[1].

C'est un mot de lui qui a servi de titre aux extraits de la correspondance de Charles Journet, un mot qui commande toute son

[1] Ces lettres ont été réunies (en 1981) par Madame Marie-Agnès Cabanne aux Editions du Centurion. On y donne une liste de quelques ouvrages proprement et immédiatement spirituels du Cardinal Journet. Quand les citations que je fais sont prises de *Comme une flèche de feu,* je me contente d'indiquer le numéro de la page. (J'indique en caractères gras les passages qu'il me paraît important de souligner.)

attitude spirituelle: *Vous parler de Jésus, je ne saurais pas... Il n'y a qu'une seule chose que j'ai éprouvée une fois pour ne jamais l'oublier, c'est que c'est* ***Lui*** *qui nous aime et même quand nous oublions de l'aimer, et que notre amour est dérision... Et dès que je tourne mon cœur vers lui, je vois que le regard de ses yeux était sur moi.* ***Oui cet amour de Jésus vient sur nous comme une flèche de feu.*** Il va jusqu'à dire: *Il y a quelque chose de plus important que de savoir aimer Dieu, c'est de savoir qu'il nous aime* (p. 22). L'image de la flèche de feu est celle d'un amour passionné et exigeant. Et c'est vrai qu'Il est un Dieu d'amour. Mais c'est un amour *d'une tendresse infinie...* Il parlera même de *la folle tendresse* de son amour. *Et il n'attend pas que nous soyons parfaits pour nous aimer.* Même pas *pour se servir de nous.* Ce qu'il fait, puisqu'*il nous donne de faire du bien aux autres alors qu'on est tout plein de misères, de blessures intimes, de défauts.* Ce qu'il regarde *c'est le grand désir qui est au fond de nos cœurs et, à cause de cela, il nous pardonne tout.* Et ce n'est pas seulement sur la croix qu'il nous tend les bras. C'est déjà dès sa naissance humaine, car *Il est venu à nous (lui, Dieu!) comme un petit enfant. Il n'y a plus qu'à nous jeter les yeux fermés dans ses bras.*

A partir de là jaillit toute une **spiritualité de confiance et d'abandon** en même temps que d'application très humble et indécourageable à aimer en toutes choses et d'abord en soi-même celui qui nous aime: *C'est un abandon toujours plus total et plus étendu qui seul nous sauvera en tous les moments de notre vie. Alors ni on ne s'irrite contre soi-même ni on ne se barde. On ouvre portes et fenêtres de l'âme pour qu'il puisse venir quand il voudra et comme il voudra* (p. 81). Quelle description de l'âme enfin *libérée de la dernière prison, celle des limites de notre moi. Se quitter soi-même et le souci de soi, pour prendre des vacances en lui* (ou encore: *s'absenter de soi-même et des autres pour aller à Lui).* Il se méfiait des obligations qu'on se fait à soi-même, de *la recherche systématique du plus difficile. Le devoir, tel qu'il apparaît alors, est une prison, une prison qui fait souffrir inconsciemment mais qu'on aime inconsciemment parce qu'on y a vécu longtemps* (quelle fine psychologie!): *Mais Dieu nous délivre de la prison à chaque regard qu'on tourne vers son grand amour* (p. 72).

Cela, c'est vivre de foi. Mais *la foi n'est pas dans une impression d'évidence, elle est dans la bonne volonté profonde d'adhérer à Dieu, de se soumettre à Lui comme l'aveugle s'abandonne à celui qui le conduit par la main... Jetez-vous en Dieu comme à la mer. Ne vous laissez jamais affoler ni par les limites de vos forces physiques, ni par la vision de vos misères intérieures.* Et ceci qui est vraiment génial:

Ne regardez pas vos plaies avec vos propres yeux, elles vous infecteraient l'esprit. Regardez-les dans les yeux de Jésus qui vous voit tel que vous êtes et qui néanmoins vous aime plus que vous ne pourrez jamais le comprendre ici-bas. Il n'aimait pas qu'on s'analyse trop soi-même. ... *Il ne faut pas regarder les profondeurs qui sont en soi mais celles qui sont en Dieu* (p. 78). *S'analyser, c'est se trouver, et se trouver, c'est trouver le trouble. Tâchez toujours de briser le cercle qui vous ramènerait sous quelque prétexte que ce soit sur vous-même, et partez comme une flèche vers Dieu...* (p. 71). Et il cite ce que dit Dieu à sainte Catherine de Sienne: *Pense à moi, je penserai à toi.* Et *qu'importe qu'il y ait des mouvements de tempête dans notre pauvre cœur! L'important est de ne jamais se laisser décourager par ces mouvements que la surprise a pu nous arracher. C'est lui qui a fait nos cœurs. Croyez-vous qu'il s'étonne de les voir faibles? Il ne veut qu'une chose: c'est qu'ils ne se durcissent pas.* Il n'oublie certes pas le *combat spirituel,* même s'il veut en éviter la tension, même s'il donne de la lutte des *deux hommes* que chacun porte en soi une profonde et pacifique interprétation: *Cette révélation évangélique, c'est vrai que votre nature se défend contre elle, mais comme le malade se défend contre le médecin et l'esclave contre qui veut le délivrer... Il n'y a pas à faire des efforts titaniques, mais à vous abandonner.* ***C'est une vague de fond de son amour*** *– dans la nuit ou dans la lumière, peu importe – qui vous fait trouver le consentement et la force du consentement tout formé au fond de votre cœur.* (pp. 26–27).

Il faudrait relire ses *Entretiens sur la grâce*[2] pour comprendre quel fondement théologique il donne à cette action si douce de la grâce dans l'âme, grâce *dérivée de celle du Christ,* de son cœur avant tout aimant. (Comment ne pas penser un mot si totalement encourageant du Seigneur lui-même: *Recevez mes leçons, car je suis doux et humble de cœur?)* La grâce est première. Tout commence par elle, par la foi et la confiance première.

Il ne s'agit pas d'abord de faire des actes de charité et d'humilité. Mais d'être un vase où Dieu vient demeurer (p. 36). Alors, bien sûr, la charité et l'humilité jailliront, et *si vous y manquez,* ***ressaisissez-vous tout de suite en Jésus...*** Certes, il faudra progresser ***jusqu'à la mort, mais ce n'est pas votre cœur ni votre amour qui sont à changer:*** *il faut qu'****ils s'approfondissent*** *tous les jours* ***dans la même ligne.***

[2] Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1969.

C'est cette *réceptivité* (il préférait ce mot à celui de *passivité)* est justement ce qui précède et rend possible l'action, mais à quelle action nous conduira la grâce?

Donnez à Dieu au jour le jour ***toutes les petites choses que réclame la vie.*** *Vous le ferez par amour et* ***elles vous rempliront le cœur de lumière...*** (p. 34). *Nous pouvons bien faire dans le monde toutes sortes de choses, mais si la sève du ciel ne les traverse pas, elles sont comme du bois mort. Même si elles sont grandes et importantes!... Quand on lui donne les très pauvres choses qu'on peut lui donner à tel moment de notre vie,* ***on lui a tout donné.***

Et alors il s'écrie: *Ce n'est pas difficile d'aimer Dieu!* ***C'est la seule joie pure*** *que nous ayons ici-bas.*

Mais surtout n'oublions pas en lisant tant de pages sur l'abandon total à ce que Dieu, par son amour, fait lui-même en nous, le mouvement profond, fondamental que sa grâce nous donne de faire vers lui. Car enfin que fait en nous l'amour de Jésus, cette flèche de feu qui incendie notre cœur sinon nous tourner tout entiers vers Dieu, comme vers l'absolu qui dépasse tout, qui relativise tout le reste? A une contemplative, il écrira (p. 32): *Ne vous troublez pas de cette solitude où vous êtes entrée* ***en choisissant la grandeur et en donnant votre vie à l'absolu...*** *Vous avez le ciel étoilé au dessus de vous avec les anges qui montent et qui descendent.* Le mot de *grandeur* reviendra souvent sous sa plume dès qu'il s'agit de Dieu et de la consécration de soi-même à Dieu. *En Dieu tout est grand malgré nos misères* (p. 77). Et surtout, l'idée de totalité, d'absolu: *Ayez la certitude que rien de ce qui n'est pas Dieu même ne pourra contenter le cœur* (p. 53) *...Aucune créature, mais Dieu seul peut être pour une âme une raison de vivre: tout le reste, vous ne le retrouverez vraiment qu'en Dieu* (p. 49). On ne laisse donc *tout le reste* que pour le retrouver en Dieu! *Ne pensez pas à autre chose qu'à Dieu et à l'expansion de son Royaume. C'est le propre de la charité. Dans la foi on est deux, Lui qui est la lumière et moi qui suis ténèbres. Dans l'espérance [il y a] Lui qui est désiré et moi qui désire. Dans la charité, il n'y a plus de moi. C'est l'immersion dans la source.* ***C'est son désir qui est mon désir*** (p. 33).

Ne penser qu'à Dieu est avant tout une attitude du cœur qui inspire tous les actes. Il faudrait remplacer la conversation qu'on a avec soi-même par une conversation avec Dieu pour tout lui apporter... Et autant qu'il est en vous, essayez (et aussi souvent qu'il le faut) de reprendre le contact avec Dieu qui est l'Océan infini de paix et de faire votre travail en le ***survolant par l'âme*** *non en vous immergeant.*

Alors les actes fréquents d'amour que vous ferez et qui seront brefs comme des éclairs... suffiront à faire de vous une âme profondément contemplative (p. 59). Mais il ne peut en être ainsi sans les moments où l'on n'est, où l'on ne veut être que prière. *Il n'est rien de si grand que deux mains qui se joignent... L'essentiel ce n'est pas du dehors qu'il viendra, c'est de la prière intérieure... notre première préoccupation doit être de chercher son visage et d'aller à lui quelque sacrifice que cela puisse vous coûter. Sauvez vos heures d'oraison, elles sont sacrées!* (p. 45). Mais comment prier? – *Comme cela vous est possible. Il y a toujours un petit sentier qui s'ouvre à l'âme pour aller à Dieu – pas toujours le même.* ***Le tout est d'aller jusqu'au bout.*** *Autant qu'on le peut. Dieu ne demande pas autre chose* (p. 56). *Il n'y a qu'une chose à faire: rapprocher sa misère de sa miséricorde infinie. Et je voudrais dire mieux: rapprocher* ***la misère infinie du monde de sa miséricorde infinie*** (p. 57). Et, finalement, *le mieux est de ne penser ni à eux ni à vous, mais de ramener votre pensée et votre prière sur Jésus qui est là, présent, au milieu de vous... Et dès qu'on quitte les autres pour penser à lui, c'est lui qui pense à ceux que nous aimons* (p. 58). *Au fond d'une âme contemplative, il se forme une lumière qui ne se laisse pas facilement ébranler et sait* ***profiter de tout pour son oraison,*** *du bien et du mal* (ibid.).

Une âme contemplative! C'est souvent dans la ***nuit*** qu'elle priera. Ce mot de *nuit,* il l'emploie souvent sans dramatiser, comme s'agissant d'un état normal, naturel pour celui qui ferme les yeux pour trouver Dieu en lui-même. De cette épreuve, il donne un sens profondément consolant: *La nuit, la difficulté à prier, l'impossibilité imaginative de croire les mystères, qui peuvent déferler comme de subtiles marées dans l'esprit, cela à mes yeux est un signe de l'appel à la contemplation beaucoup plus sûr que la douceur momentanée et fugitive qui peut traverser notre prière. Le vrai signe, c'est le besoin de l'absolu,* ***la certitude que rien de ce qui n'est pas Dieu même ne pourra contenter le cœur;*** *le besoin que vous sentirez toujours plus intensément de recourir à Lui pour qu'il remplisse le cœur de ceux que vous aimez.... Ton âme est plus grande que le monde,* disait sainte Catherine de Sienne... *Comment donc la nourrir d'autre chose que du mystère insondable de Dieu* (pp. 53–54).

Il n'ignore pas cependant jusqu'à quelle extrémité de détresse et d'abandon cette *nuit* peut aller. *Il y a toujours* ***quand il veut attirer une âme*** *cette épreuve de la désolation intérieure et de la lumière qui disparaît,* ***pour qu'on s'attache à Dieu dans la nuit,*** *une nuit qui peut être terriblement douloureuse, mais au cours de laquelle l'âme avance davantage en une semaine que pendant des mois de tranquil-*

lité... C'est cette longue route dans le brouillard glacé derrière lequel l'Amour est caché. Dieu nous séduit d'abord par la beauté de son visage, il nous attache à lui si puissamment qu'on ne pourra plus vivre sans Lui et que tout sans Lui ne laisserait dans le cœur qu'un goût de cendres. Et après, quand il est sûr que nous avons été éblouis, alors il disparaît. Mais oui, c'est quand nous sommes bien perdus, bien amers, bien morts, et que nous ne voyons en nous plus rien que personne puisse aimer, qu'il est tout proche de nous, plus intérieur à l'âme que dans les temps où il l'incendie par son amour... (p. 159).

Avec quelle douceur, quelle aimante compassion il répond alors!

On est touché en lisant ce fragment de lettre, de cette parole consolatrice et stimulante. Il veut assurer à celle qui vit cela qu'il y a en elle une grâce dont on n'a pas conscience, qui vient *de plus profond que de son «moi» et sans laquelle il serait inexplicable qu'elle persévère.* Il l'exhorte à continuer à *faire l'œuvre quotidienne dans la nuit de la foi.* Il se sent par lui-même impuissant, même par cette lumière qu'il donne pour éclairer le chemin dans la nuit. *Comment faire pour vous aider? Sinon d'enfouir tout votre cœur au fond de ma prière* (quelle étonnante expression!) *de cette immense et bouleversante prière de la messe dans laquelle je me perds de plus en plus.*

Cependant, il n'est pas le docteur de la nuit. Il serait plutôt celui de ce qu'il appelle l'*alternance. Il y a ces temps de mendicité où l'on ne peut même plus rien demander, comme une pauvresse trop accablée pour rien dire. Et puis il y a des réveils d'incendie qui peuvent venir on ne sait comment ni où. Et à travers ces alternances qui sont les vôtres et les miennes et* ***celles de toute âme finie qui désire l'infini,*** *son œuvre bénie et secrète, qu'on ne voit pas, s'accomplit en nous.*

* * *

Cependant, la contemplation la plus élevée, la plus théologale, n'est jamais séparable du souci du salut du monde. Le sens de la croix, pour le chrétien, ce n'est pas seulement sa propre purification, sa propre ascension jusqu'à Dieu, c'est de ***coopérer à la Rédemption du monde.*** On peut dire que le Cardinal Journet n'omet jamais de le dire avec force quand il parle de vie intérieure et de prière. *Pensez*

que les épreuves que vous rencontrez, les humiliations que vous avez à subir, les souffrances extérieures, ne sont pas seulement permises pour détruire en vous ce qui doit l'être; mais qu'elles sont déjà corédemptrices du monde avec Jésus, qu'elles comptent pour son Eglise entière, qu'elles retombent en bénédictions sur le monde. Et c'est cela qui unit pleinement au Christ. L'amour dont il nous aime nous fait aimer tous ceux qu'il aime, toute l'Eglise, toute l'humanité. Aussi bien, au milieu des épreuves, *il y a comme une joie de pouvoir s'unir à Jésus, d'être intégré dans la grande prière de son épouse qui est l'Eglise* (p. 166). – Quel appel à l'agrandissement de toutes nos perspectives spirituelles! *Toute l'Eglise peut être dans une âme si son amour est immense et sa foi limpide. En touchant Dieu on est au point où tous les rayons aboutissent et dont ils s'échappent* (p. 91)... *Ayez donc de grands désirs, magnanimes, vastes comme le monde,* ***semblables à ceux de Jésus en Croix*** (p. 31). Jésus en Croix! Oui, *dans le récit de la passion on trouve tout le mal du monde et tout l'Amour de Dieu* (p. 47). *Comment n'y aurait-il pas pour celui que Jésus habite, à vivre quelque chose de cette passion?* Ici joue un grand rôle, le sens aigu qu'avait Charles Journet et qu'on retrouve dans toute son œuvre, du mal qui est dans le monde, et ***qui y est encore,*** malgré la Passion de Jésus. *Ce qui est décisif, c'est de vivre avec la foi dans le cœur au milieu d'un monde qui renie Dieu.* ***Et de souffrir de cela.*** *Et encore plus de ne pas être un saint comme on devrait l'être.* Cette prière de conscience du mal, péché et douleur, il y invite ceux qu'il évangélise: *En face du mal qui est dans le monde, on peut fermer les yeux et se replier dans l'égoïsme. On finit toujours par faire ainsi, quand on n'ose pas le regarder en face par la foi. Mais avec elle alors la vue du mal est une invitation à la sainteté* (p. 147)... *La vue du mal ou durcit et dessèche, ou oblige à pousser de grands cris vers le ciel* (p. 166).

* * *

Mais on ne peut *vivre en Eglise,* parler de notre coopération personnelle à la Rédemption du monde, sans parler du mystère de l'Eglise.

Qui s'étonnera de rencontrer à tous les pas le *mystère* de l'Eglise dans la doctrine spirituelle et mystique de Charles Journet? L'Eglise fut le grand sujet de son inépuisable méditation, de sa constante recherche. Mais c'est qu'elle fut pour lui une réalité avant tout spirituelle et sainte, enveloppant toute la vie de la grâce absolument inséparable du Christ. Pour qu'elle apparaisse, ainsi, écrit-il, *il faut*

la voir avec les yeux de la foi et de l'amour. Car alors *comment ne pas bénir Dieu de nous y avoir appelés? Tout ce qu'il y a en nous nous est venu par elle à travers les siècles.* Ce que dit saint Paul l'a frappé à jamais: *Le Christ l'a aimée, acquise, au prix de son sang* (pp. 100, 102).

Pour l'aimer ainsi, à vrai dire, *il faut avoir compris qu'elle renferme des pécheurs mais pas de péchés. Alors on peut l'aimer comme l'épouse de l'Agneau* (p. 103). Ce n'est certes pas l'Eglise qui pèche en ceux qui pèchent et par eux. Au contraire, pécher c'est se séparer d'elle aussi bien que du Christ. D'elle ne vient aux hommes que la grâce et la vérité et pécher c'est devenir *un membre mort.* Mais c'est continuer à lui appartenir comme un enfant perdu: par tout ce qui reste de bon et de guérissable en celui qui pèche, par le caractère sacramentel, par la foi bien souvent, par la vocation au salut qui demeure, par tout ce qui en elle cherche à se donner à lui. *Quand une mère oublierait son enfant, moi je ne t'oublierai pas.* D'ailleurs l'Eglise n'est pas seulement celle de la terre. *On sait qu'elle est déjà à moitié dans les cieux et que c'est pour cela que l'apôtre saint Jean la représente comme descendant de Dieu jusqu'à nous.* Et ce n'est certes pas au dernier jour seulement que se fera la jonction de l'Eglise du ciel et de celle de la terre. La communion des saints est déjà pleinement à l'œuvre: *Celui qui vit ces révélations divines (ici celles de l'Apocalypse), il sait qu'il a* ***pour compagnons réels*** *les anges et les saints. Il le sent d'une manière plus réelle chaque jour... L'Eglise a ses racines dans le ciel et ses feuilles dans les tempêtes* (p. 102). *Elle grandit au milieu des grands saints qui l'illuminent secrètement* (p. 104).

Ce qui permettait à Charles Journet de surmonter ce que sa lucidité lui montrait tous les jours, c'était cette foi qui lui faisait rencontrer la *Sainte Eglise* quand même et alors l'aimer. *Personne n'a vu autant que Catherine de Sienne les misères des gens d'Eglise: «daemoni incarnati»,* disait-elle de certains prélats. *Et personne n'a autant aimé l'Eglise* (p. 105). *Entrez dans la profondeur,* dit-il encore. *Il suffit que vous sachiez que l'Eglise est déchirée par ses propres enfants* ***pour que vous l'aimiez davantage.***

Et ceci qu'il n'aurait sans doute pas voulu publier: *La foi est de rencontrer l'Eglise sous les haillons dont la couvre la sottise ou la folie de ses enfants; de toucher la paix des profondeurs sous l'agitation des tempêtes...* (p. 104) ... *Serrons-nous contre elle, nous saurons toujours trouver la place où bat son cœur* (p. 106).

Ces choses font mal, très mal. Mais est-ce que ça a jamais pu empêcher l'Eglise d'être l'Eglise? Un saint François d'être son enfant? Un saint Jean de la Croix, un Charles de Foucauld, et tant de

ces amoureux de la pauvreté et de la croix que je connais? L'Eglise a des siècles pour elle, c'est elle qui porte l'espérance du monde (p. 107).

Et sachons regarder dans l'Eglise ce qui en est le noyau vivant, ce qu'il appelle l'*élite,* c'est-à-dire ceux qui sont pleinement unis au Christ et remplis de sa grâce et de sa vérité et dans lesquels se manifeste sa sainteté. *Petit troupeau, oui, mais aussi «peuple immense», au moins virtuellement. Il me semble,* écrit-il encore, *que l'Eglise doit dans son élite redevenir toujours plus petit troupeau,* c'est-à-dire, je pense plus humble et agissant par des moyens pauvres et cachés, *pour s'agréger par la prière, la souffrance et la fidélité un peuple toujours plus immense. La prière pour l'Eglise et le monde, ce qui veut dire pour que le monde devienne Eglise – cela se fera pleinement plus tard – est bénie, elle nous met* ***dans l'axe même du désir de Jésus...*** *Demandez que le monde vienne à elle, que tous les jours il y ait des âmes qui se convertissent et découvrent qu'elle est l'épouse de l'Agneau.* Mais la prière ne suffit pas. *Nous vivons à des heures où il faudrait, nous, enfants de l'Eglise, vivre comme de grands saints:* ***c'est sur nous*** *que repose la responsabilité de* ***sauver le monde de maintenant.***

J'espère qu'on a compris qu'un tel amour pour l'Eglise, l'atteint tout entière, sans que soit jamais séparée l'invisible *âme* de l'Eglise, de son expression extérieure, de son corps. Etant bien entendu que là où commence le péché, ce n'est pas l'Eglise vivante et sainte qui agit mais ce qui se soustrait à elle, à la grâce qui vient par elle.

* * *

Or l'Eglise, *l'Eglise sans tache ni ride a trouvé en la Vierge Marie sa pleine réalisation.* C'est bien avant le Concile, dans ce maître livre qu'est *L'Eglise du Verbe Incarné* que le Cardinal Journet écrivait ces lignes. Il les développait largement dans un grand chapitre intitulé *La Vierge Marie au cœur de l'Eglise*[3]. Il n'hésitait pas à voir en elle le *Prototype de l'Eglise. Au moment où commence l'Eglise sous sa forme parfaite, la Vierge Marie c'est l'Eglise*[4]. Il parle du moment de l'incarnation mais cela va jusqu'à la crucifixion et la Résurrection. *La sainte famille, pendant toute la vie cachée apparaît comme l'Eglise de la Loi Nouvelle concentrée en trois personnes... Et, au*

[3] L'Eglise du Verbe Incarné, t. 2, 2e partie, chap. 3, p. 1129.

[4] D'un texte qui a été repris comme Introduction de «La Vierge Marie et l'Eglise» merveilleuse petite brochure contenant deux retraites sacerdotales.

moment où le Christ meurt en croix, l'Eglise est tout entière condensée dans la Vierge Marie. Ce sera l'idée fondamentale du chapitre huitième de *Lumen Gentium* intitulé: ***La bienheureuse Vierge Marie Mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Eglise.***

Nous avons vu que loin d'hésiter à parler du rôle corédempteur de l'Eglise et de chacun de ses membres, il ne conçoit la vie spirituelle la plus mystique que comme corédemptrice. Comment eût-il hésité à parler de celui de Marie en précisant bien que pour elle comme pour les autres membres de l'Eglise et pour l'Eglise elle-même (si on pouvait faire abstraction de Marie quand on parle de l'Eglise et de l'Eglise quand on parle de Marie), la coopération à l'acte rédempteur du Christ présuppose celui-ci. Ce qui, cependant, dit-il, met Marie à part de tous les autres c'est qu'elle a exercé son rôle corédempteur en union immédiate avec l'acte rédempteur du Christ au fur et à mesure de son accomplissement, c'est-à-dire de son Incarnation jusqu'à sa Croix et sa Résurrection, pour se continuer par sa médiation de grâce universelle.

Comprise ainsi, la Vierge Marie comme l'Eglise est au cœur même de la vie spirituelle. Surtout si on inscrit le rôle corédempteur des chrétiens au plus profond de leur vie spirituelle comme le fait le Cardinal Journet dans cette admirable page de *Mystère de l'Eucharistie: «Le sacrifice de la Croix ne va pas sans participation de l'humanité. Elle est appelée à s'y plonger pour être rachetée. Pour offrir aussi le Christ Rédempteur, le suivre dans l'offrande qu'il fait de lui-même, pour s'efforcer en lui et par lui d'être corédemptrice. Ainsi l'humanité constitue à chacune de ses étapes l'Eglise qui est le Corps du Christ, et la Croix est l'arbre où se change en sang l'offrande humaine de tous les temps*[5].

C'est en devenant l'Eglise que l'humanité devient corédemptrice. Et très spécialement dans la personne de ses prêtres. Mais aussi, bien sûr, de tous ceux qui veulent être des membres actifs du Corps du Christ qu'est l'Eglise.

Pour ceux qui sont ouvertement membres du corps mystique dont le Christ est la tête, l'intercession de Marie se colore d'une flamme nouvelle. Elle supplie pour que, selon leurs forces, ils puissent être un peu par le Christ, avec le Christ, dans le Christ, non seulement sauvés mais sauveurs des autres hommes. En ce sens précis, Marie est invoquée comme mère de l'Eglise.

Cette place qu'a Marie en tout ce qui, dans l'Eglise, est coopération à l'œuvre du salut, fait dire au Cardinal Journet que *Marie porte*

[5] Dans *Le Mystère de l'Eucharistie,* p. 65.

l'Eglise apostolique par sa contemplation silencieuse, qu'elle est la présence vivante cachée dans le ministère du prêtre.

Pas seulement du prêtre, nous l'avons dit, et tous ceux qui sont ouvertement et activement membres du corps mystique quand ils sentent cruellement leur insuffisance, peuvent dire comme le Cardinal Journet: *Ce que nous ne pouvons pas faire, ce que nous ne ferons pas, ce que nous ne pourrons plus faire, parce que nous aurons dit: «et in hora mortis nostrae», la Vierge Marie le fera* (p. 42).

Trouvera-t-on exagérée une telle place accordée à Marie dans l'Eglise et dans nos âmes? Au cœur même de la vie spirituelle et de la vie apostolique? Au point d'avoir pu écrire: *Pour toute la suite des temps, l'Eglise sera mariale ou ne sera pas. Si on se trompe sur la Vierge on se trompe sur l'Eglise. Si on se trompe sur l'Eglise, on se trompe sur la Vierge* (Introduction à *La Vierge Marie et l'Eglise).* – Non, ce n'est pas exagéré parce que de telles affirmations ne font de Marie que la réalisation personnelle, parfaite, exemplaire, du mystère de l'Eglise, ce qui la met dans la totale et immédiate dépendance du Christ comme l'Eglise elle-même, et la situe non pas du côté du Christ mais du côté de l'Epouse. Et comment mieux exprimer l'effacement de Marie dans sa manière de nous conduire à Dieu que dans ces quelques mots: *Ne regardons pas seulement la Vierge comme devant nous, mais regardons toutes choses à travers la Vierge Marie...* Ou encore: *Essayez de contempler les mystères de l'Evangile avec les yeux de la Vierge.* On pourrait dire aussi: avec l'âme de la Vierge.

Dira-t-on que pour attacher une telle signification à son rôle dans l'Incarnation, à sa présence au Calvaire, il faudrait que Marie ait pu avoir conscience de tout ce qui se passait en elle et par elle? Mais oui, elle en a eu conscience, et au point de pouvoir y consentir vraiment. Mais dans la foi, dans une foi qui est l'exemplaire de la foi de l'Eglise jusqu'à la fin du monde, et de celle de chacun de nous. Foi obscure mais assez lumineuse pour atteindre la vérité même, la réalité indicible du mystère qu'était Jésus. Ce que fut la foi personnelle de Marie, prototype de ce qu'est et sera jusqu'au bout la foi de l'Eglise, le cardinal Journet nous le suggère en quelques mots, nous faisant ainsi pénétrer dans l'âme de Marie et dans la vie même de sa foi: *La Vierge Marie savait tout dès l'origine,* il n'y a pas l'ombre d'un doute: dans le supraconscient de son âme. Mais cette certitude devrait s'*expliquer* peu à peu pour entrer dans sa conscience. Elle pourra se l'exprimer à elle-même avec des concepts, de par l'intérieur, puis elle pourra entendre son Fils les lui formuler... Et quand

elle arrive au terme, rétrospectivement, elle comprend tout. – Rappelons-nous ce que le cardinal Journet disait de la nuit de la foi, grâce à laquelle on *s'attache à l'absolu de Dieu.* Il appliquait cela à la vie spirituelle de Marie sur la terre. Il allait même très loin dans ce sens, interprétant les sept douleurs de Marie comme essentiellement causées par la volonté qu'eut Jésus de toujours faire grandir l'amour de sa mère. Il ne s'agit certes pas de *purification,* mais d'ascension: *Pour Marie, il s'agira toujours de renoncer aux choses saintes pour des choses plus saintes.* Et *debout près de la Croix, la Vierge reçoit alors dans son cœur qui s'ouvre sur le monde un amour spirituel si fort, si ardent, si universel qu'il pourra s'étendre sans oublier nul d'entre eux, à tous ceux que son Fils lui a donnés pour enfants, jusqu'aux limites de la terre et jusqu'à la fin des temps».*

Cette présence et cette action invisibles se manifestent en venant à nous, en nous non pas à découvert mais sacramentellement par l'Eucharistie. Et cela quotidiennement, et partout dans le monde, à chaque instant du «temps» qui s'écoule par la médiation de l'Eglise et pour nous faire grandir comme membres de l'Eglise, corps du Christ, épouse du Christ, pour que se réalise de plus en plus en chacun de nous ce qui est l'acte même de l'Eglise: son union au Christ.

Ce qu'était l'Eucharistie pour Charles Journet, tous les témoins de sa vie, tous les bénéficiaires de sa parole et de sa direction spirituelle le savaient. Il parlait de cette immense et bouleversante prière de la messe dans laquelle je me perds de plus en plus. Il disait même: *Avoir compris ce qu'est aujourd'hui pour l'Eglise la présence réelle, c'est assez pour qu'on puisse avec Siméon, dire son «Nunc dimittis quia viderunt oculi mei».*

Il ne faut évidemment pas retenir de l'exclamation de Siméon l'idée de quitter la terre (au moment même où l'on comprend que pour l'Eglise et dans l'Eglise le Christ y est par l'Eucharistie aussi réellement qu'au ciel!) Ce que Charles Journet veut exprimer ici c'est que le Christ lui-même, attente de notre âme, est aussi réellement et personnellement là qu'il l'était pour Siméon tenant dans ses bras l'Enfant Jésus. Et avec lui toute chose. Pour lui, le réalisme de la présence du Christ dans l'Eucharistie allait très loin. Il voyait deux miracles dans l'Eucharistie, l'un qui est celui de la présence du corps du Christ (miracle de l'espace), l'autre celui du temps: *Pendant le moment du temps où se prononcent les paroles de la double consécration du pain et du vin, nous sommes rendus présents invisible-*

ment au sacrifice sanglant de la croix offert une fois pour toutes à Jérusalem pour le salut du monde... les paroles de la consécration font coïncider un moment de notre aujourd'hui spirituel avec l'aujourd'hui du moment spirituel de la Rédemption du monde... A chaque messe, les deux mille ans de temps horaire qui nous séparent du Calvaire sont abolis. C'est pendant un moment, un bref moment spirituel, le contact immédiat avec l'événement de la Rédemption du monde. La croix est gardée dans l'Eternité, c'est la plus splendide étoile des miséricordes divines. Les choses qui passent ici-bas restent présentes dans l'Eternité divine. L'offrande du Sauveur est partie d'un moment du temps et d'un point de l'espace, et elle s'est enfoncée dans l'Eternité divine. Et tant que le monde dure, le Sauveur Jésus ***qui est maintenant dans la gloire*** *ne veut pas nous sauver autrement qu'à travers sa croix, et, à un moment donné [celui de la consécration] il y a ce rayon de la Croix sanglante qui vient au milieu de nous mais enveloppé dans la douceur du rite.*

C'est à la lumière de cette idée qu'il faut lire ce qu'il écrivait à l'une de ses correspondantes: *Au moment où je le reçois dans la communion c'est comme une éternité corporelle* (sic) *où il nous serre contre son cœur et sa passion bien aimée pour faire de notre misère des âmes corédemptrices.*

Ce qui me paraît le plus important dans cette extension de la présence réelle à celle du sacrifice de la Croix lui-même, c'est l'intuition qui cherche à s'y exprimer, celle d'une rencontre de chaque être humain avec l'acte même qui l'a sauvé, mais, me semble-t-il, moins dans sa réalisation matérielle que dans sa valeur éternelle inscrite à jamais dans l'être humain ressuscité du Christ, celui qui agit en chaque célébration de l'Eucharistie.

«Adorable Eucharistie»! c'est le titre de la conclusion de son petit livre sur *le mystère de l'Eucharistie.* Et pour terminer, il suppose un dialogue entre l'âme et le Christ:

C'est vrai. Alors, encore une fois vous voulez que j'aille à vous, il y aura cette rencontre entre nous?

– Mais oui, mon pauvre enfant. N'aie pas peur de toutes tes souillures passées ou présentes, de toutes tes obscurités... C'est moi qui te prends dans mes bras, qui te serre contre mon cœur.

– Oui, l'Eucharistie, c'est le sacrement de cet amour de Jésus qui vient sur nous comme une flèche de feu et dont on est d'autant plus sûr qu'on se sent soi-même indigne, et qui est vraiment au principe même de la si riche spiritualité du Cardinal Journet.

Fr. Marie-Joseph NICOLAS, O.P.

Petit poème pour C.J.[1]

Agneau aux yeux bleus – poussière impossible, diamants lumineux – tête dure, serrée comme la vérité, douceur des anges, tendresse implacable, goutte d'eau qui creuse les rocs, imprenable, paisible, tranquille.

Véra Oumançoff

[1] Rome, Noël 1945. Texte rapporté par Jacques Maritain dans *Carnet de Notes,* Desclée De Brouwer, Paris, 1965, p. 267.

Le cardinal Journet et la Suisse

«La neutralité d'un pays comme le nôtre ne doit en aucune façon être interprétée comme un acquiescement à quelque principe d'organisation du monde condamné par l'Eglise.» Ces fortes paroles, écrites presque «à chaud» voici cinquante ans, conservent-elles aujourd'hui quelque actualité? Les circonstances, certes, ont changé. La Suisse, encerclée de toutes parts par les hordes nazies, voyait alors son existence menacée. Fallait-il s'adapter à cet «ordre nouveau» imposé par la force à l'Europe, ou au contraire «résister» à tout prix? On sait de quelle façon et avec quel courage l'abbé Journet, alors âgé de cinquante ans, résolut ce dilemme. La leçon de neutralité qu'il donnait à ses compatriotes vaut d'être méditée en cette année jubilaire où la Suisse se voit confrontée à un nouveau défi européen. Il n'est pas sûr qu'elle engagerait le pays dans la voie de l'*Alleingang* où certains croient reconnaître comme une «destinée manifeste».

Charles Journet avait une *certaine idée* de la Suisse. S'est-elle imposée à lui d'emblée comme une évidence, s'est-elle au contraire forgée peu à peu au gré des circonstances souvent périlleuses que traversa le pays dans la première moitié de ce siècle? Présente-t-elle quelque originalité si on la replace dans le débat intellectuel de l'époque dominée par la querelle des Helvètes et des Latins? C'est à ces interrogations que nous voudrions, modestement, et en nous basant principalement sur les écrits du Cardinal, tenter de répondre dans ces pages. Dans un opuscule fameux publié à la veille de la guerre, et qui vient d'être opportunément réédité, Gonzague de Reynold écrivait à propos de la Suisse romande que, «depuis 1914, elle s'est beaucoup plus préoccupée de la Suisse que par le passé. Elle s'est fait une conception de la Suisse. Si sa vie cantonale est jeune, son patriotisme suisse l'est aussi»[1]. Cette remarque ne vaut-elle pas *a fortiori* pour le catholique genevois qu'est Charles Journet? C'est donc bien par là qu'il nous faut commencer.

[1] Gonzague DE REYNOLD, *Défense et illustration de l'esprit suisse*, Paris, 1991, p. 32.

1. Le premier cercle: Genève

En 1919 paraissait à Paris un ouvrage en deux volumes de l'écrivain catholique français Georges Goyau intitulé *Une Ville-Eglise, Genève, 1535–1907.* Connu pour ses travaux sur le Kulturkampf bismarckien et l'Allemagne religieuse, l'auteur y retraçait l'évolution du protestantisme genevois depuis la Réforme de Calvin jusqu'à la loi de séparation de 1907. L'ouvrage n'eut pas l'heur de plaire aux milieux protestants de la cité: «Ce que tous s'entendent à lui reprocher, c'est de n'avoir pas compris le mystère de l'âme protestante» notait Charles Journet dans un long article daté d'octobre 1919 et donné à la *Revue des Jeunes*[2]. La raison d'une telle incompréhension, toujours selon ses détracteurs, était à rechercher dans les origines confessionnelles de l'auteur tant il est vrai que l'on est «en droit de se demander, estimait l'un d'eux, s'il sera jamais possible à un vrai catholique romain de comprendre l'âme de Genève»[3]. L'abbé Journet, depuis peu vicaire à Carouge, prenait vigoureusement la défense du livre de Goyau qui «n'a pas voulu écrire l'histoire surnaturelle du Royaume de Dieu dans les âmes genevoises», qui «n'avait pas non plus le dessein (...) d'analyser les vibrations intérieures de l'émotion protestante dans la vieille Genève», mais qui simplement s'était attaché à «décrire un phénomène de sociologie religieuse, plus palpable, et moins sujet à contestation: la transformation d'une Eglise, c'est-à-dire d'une organisation, d'un dogme et d'un culte»[4]. Le ton, on s'en doute, était fortement polémique. L'histoire de cette transformation devenait pour Journet l'histoire d'une faillite, celle du modèle théocratique de religion nationale imaginé par Calvin pour défendre l'institution chrétienne.

> «La grande préoccupation de Calvin avait été de faire de l'Etat un aspect de l'Eglise. Il leur avait donné, à l'un et à l'autre, la même subsistance. Et voilà qu'après trois siècles, cette tactique achevait de se retourner contre l'Eglise. Le mariage avec l'Etat la livrait à toutes les opinions.»[5]

La séparation, de ce point de vue, ouvrait une nouvelle phase de l'histoire genevoise. La fin du monopole confessionnel d'Etat signi-

[2] Charles JOURNET, «Lettre de Suisse: Autour de la ‹Ville-Eglise› de M. Georges Goyau», *Revue des Jeunes,* XXII (1919), N° 22, p. 407.
[3] *Ibid.,* p. 408.
[4] *Ibid.,* pp. 408–409.
[5] *Ibid.,* p. 415.2.

fiait-elle la mort prochaine de la Rome protestante? L'abbé Journet partageait la vision finale de Goyau d'une «Genève nouvelle», «ville suisse, au patriotisme plus large et plus accueillant», rouverte en quelque manière à l'influence bienfaisante de la seule véritable Eglise. Le jeune prêtre se réjouissait:

> «Déjà, les paroisses catholiques y sont installées, deviennent plus nombreuses, et Jésus-Christ, chaque jour, s'offre dans la ville en sacrifice.»[6]

Ce texte de Journet est intéressant à plus d'un titre. L'auteur s'y révèle déjà comme un solide théologien en puissance avide d'en découdre avec les protestants de sa cité. Cette veine polémique en fait l'héritier direct d'un Mgr Mermillod qui, un demi-siècle plus tôt avec la bénédiction de Pie IX, avait entrepris de reconquérir la ville de Calvin au catholicisme. Il s'agissait alors, *de l'extérieur* en quelque sorte, en s'appuyant sur les bastions savoyards tout proches restés fidèles à la vraie religion, d'extirper le venin de la Réforme à Genève. Le Kulturkampf et son cortège de mesures intolérables culminant avec l'expulsion de l'évêque Mermillod du territoire de la Confédération en février 1873 eurent tôt fait de réduire à néant cette stratégie. Dès le début du siècle, tirant les leçons du passé, l'abbé Eugène Carry recommandait aux catholiques genevois d'être à la fois «de bons catholiques et de bons Suisses». Car pour lui, «Genève n'était plus la Rome protestante», mais «un canton suisse où tous les citoyens, sans distinction d'opinion politique ou religieuse, doivent jouir des mêmes droits»[7]. Il revenait donc aux catholiques de jouer résolument la carte de la loyauté patriotique à l'égard d'institutions dont il n'avait plus rien à craindre. Si elle privilégie les accents polémiques, la position de Journet se veut pourtant elle aussi fidèle à cette orientation nouvelle. Son départ à Fribourg à l'automne 1924 comme professeur au Grand Séminaire allait lui permettre d'élargir et d'approfondir tout à la fois sa compréhension de la patrie.

2. Le deuxième cercle: la Suisse romande

Le premier livre de Charles Journet publié en 1925 à Paris dans la collection «Bibliothèque française de philosophie», dirigée par Jacques Maritain, avait pour thème la Suisse. L'auteur s'y proposait

[6] *Ibid.*, p. 424.

[7] Cité par M.-L. Herking, *Un prêtre genevois. L'abbé Carry (1853–1912)*, Genève, 1932, pp. 62–63.

dans une première partie de rappeler «comment se fit la déchirure entre l'Eglise catholique et la Suisse aujourd'hui protestante». «Aussi, prévenait-il le lecteur, y est-il question beaucoup plus de Zwingli, que les humanistes appelaient le grand Suisse, que de Calvin, qui n'eut point à séparer du catholicisme Genève et la Suisse romande.»[8] Ce déplacement du projecteur de Calvin vers Zwingli est significatif de l'intention de Journet: montrer que la Réforme «qui troubla la Suisse entière» n'eut pas sa source à Genève ou en Suisse romande mais qu'elle partit des régions alémaniques pour ensuite se répandre «à la suite des armées bernoises» dans toute la partie occidentale de l'actuelle Confédération. «Tout était instauré quand Calvin vint tout confirmer.»[9] On mesure la dette du jeune intellectuel romand à l'égard de conceptions qui, à la faveur de la guerre, avaient trouvé un puissant écho chez les catholiques d'outre-Jura et qui tendaient à poser l'équivalence entre germanisme, protestantisme et militarisme. Maritain lui-même, avec qui Journet était entré en étroite correspondance, n'avait pas hésité à déclarer en 1914 du haut de sa chaire de l'Institut catholique de Paris que la victoire de la France «signifiait, non pas immédiatement sans doute, mais dans ses conséquences éloignées, la victoire de la civilisation et de la foi catholiques sur le naturalisme de la *Kultur* germanico-protestante»[10]. Non seulement Calvin n'avait pas apporté la Réforme à Genève, mais il eût refusé pour elle, écrivait Journet, «une solution dont on se félicitait à Zurich, à Bâle, ou à Berne»[11]. Plus loin, apostrophant les Calvin, Vinet, Frommel, il regrettait que leurs répugnances «pour l'Evangile de Berne et de Zurich» n'embarrassent point également leurs petits-enfants et que «plusieurs d'entre eux opineraient que c'est Zwingli, le grand Suisse, et son étatisme brutal, qui ont ici raison contre les révoltes de votre délicatesse»[12].

L'esprit du protestantisme en Suisse était d'abord un pamphlet dirigé contre les tendances les plus récentes de la théologie protestante en Suisse romande. Il n'en véhiculait pas moins, ces quelques citations le prouvent, une certaine conception de la Suisse teintée (pourquoi le cacher?) de maurrassisme qui tendait à opposer plutôt qu'à rapprocher les deux rives de la Sarine. Il n'est pas difficile d'imaginer le jeune Charles Journet beaucoup plus proche d'un

[8] Charles JOURNET, *L'esprit du protestantisme en Suisse,* Paris, 1925, p. 7.
[9] *Ibid.,* p. 45.
[10] *Œuvres complètes,* vol. 1 (1906–1920), Paris-Fribourg, 1986, p. 1024.
[11] Charles JOURNET, *op. cit.,* p. 46.
[12] *Ibid.,* p. 169.

Cingria ou d'un Ramuz que d'un Gonzague de Reynold ou d'un Robert de Traz si l'on veut par là tracer une ligne de partage entre ceux d'une part qui exaltaient pour la défendre l'identité latine de la Romandie et ceux d'autre part qui se voulaient partisans d'une culture helvétique transcendant les barrières linguistiques[13].

Les débuts de la revue *Nova et Vetera* lancée en 1926 et dont le sous-titre significativement est *Revue catholique pour la Suisse romande* confirment cette impression. On en veut pour preuve ce passage du premier éditorial où l'abbé Journet évoque les lieux qu'il aime pour dire son amour de la patrie:

> «Nous nous sommes attachés, écrit-il, à son visage, aux lignes du Rhône et du Jura qui tracent sous le ciel l'ample dessin de son unité. Nous avons le cœur fait pour goûter à la fois le silence sacré et la douceur intime des soirs d'automne dans la Valsainte; le «petit-lac» de Genève bordé de villas et qui, dans les après-midi d'été, fait songer à la Corne d'Or ou aux rivages classiques de quelque mer Egée; la Dent du Midi, les montagnes de Vaud et de Savoie, romantiques et familières; Neuchâtel vue la nuit de la côte fribourgeoise.»[14]

Cette terre qui lui est si chère et qu'il décrit si bien, sise entre Rhône et Jura, c'est d'abord la Suisse romande. Sans doute se borne-t-il à évoquer les régions qui lui sont le plus «familières» (il ne semble pas que les «incursions» de l'abbé Journet outre-Sarine, hormis un bref séjour au Collège de Schwytz pour apprendre l'allemand, aient été si fréquentes durant ces années). L'instinct de méfiance envers «l'impérialisme» bernois n'en reste pas moins très fort. Le mot figure en bonne place dans le long compte rendu qu'il consacre à un petit essai de Gonzague de Reynold sur *Le génie de Berne* (Lausanne, 1929). Ce dernier avait défini ainsi la maxime politique des Bernois: «Etre maître chez soi et régner chez les autres. Ne pas admettre de puissance supérieure, subordonner par conséquent l'Eglise à l'Etat, et l'éducation à la politique.» Charles Journet lui reproche assez vivement de ne pas avoir su, «en poète» fasciné par «les grandeurs de chair de la cité qu'il chante», dégager l'essence païenne de la politique bernoise. «L'Etat changé en Eglise, ce fut la

[13] Voir à ce propos O. SECRETAN, *La Suisse alémanique à travers les lettres romandes de 1848 à nos jours*, Lausanne, 1974, pp. 47–90.

[14] Charles JOURNET, «Définitions», *Nova et Vetera*, N° 1, janvier-mars 1926, p. 4.

tare prodigieuse de Berne» note-t-il sévèrement. Et d'ajouter plus loin en guise de conclusion ou presque:

> «On ne peut songer, sans mélancolie, à ce que serait devenue, au milieu de l'Europe, au cœur de la Suisse, une race bernoise qui eût gardé le sens de la Primauté du Spirituel. – Une race d'apôtres, certes, et de missionnaires; une race de saints.»[15]

Le directeur de *Nova* ne communie pas, tant s'en faut, à l'enthousiasme du patricien fribourgeois pour le «génie de Berne» en qui ce dernier n'hésitait pas à reconnaître comme la quintessence du génie suisse. Charles Journet eût-il à ce moment-là volontiers fait sienne cette expression? Il n'est pas sûr. En 1947, pourtant, il voyait dans saint Nicolas de Flue «la suprême incarnation du génie de la Suisse»[16]. La formule doit être prise au pied de la lettre. La double et terrible épreuve de la guerre et des totalitarismes, dont les effets par miracle épargnèrent la Suisse, lui avait fait mieux sentir «le prix d'une patrie» et découvrir en même temps, à travers la figure lumineuse de celui qui allait devenir «son» saint pour reprendre les termes de Pie XII lors de la canonisation, les vertus du modèle politique de la Confédération. C'était là en quelque sorte l'aboutissement du patriotisme de Charles Journet.

3. Le troisième cercle: la Suisse

On sait qu'à partir des années trente le théologien s'est engagé avec force par la parole et l'écrit pour dénoncer la poussée totalitaire en Europe[17]. Jusqu'en 1939 pourtant, on ne trouve guère de réflexions sous sa plume touchant à la position de la Suisse dans ce contexte. Il serait vain de vouloir faire de lui l'un des théoriciens de la politique de défense spirituelle mise en place par nos autorités devant la montée des dangers extérieurs. Sa fermeté face au nazisme l'amène tout naturellement à s'interroger sur le bien-fondé de la neutralité du pays au lendemain du déclenchement des hostilités. Ne s'apparente-t-elle pas à «la politique du *sacro egoismo*» dénoncée par l'Eglise? Peut-elle encore se justifier «lorsqu'il apparaît avec

[15] *Ibid.*, N° 2, avril-juin 1929, p. 220.

[16] Charles JOURNET, *Saint Nicolas de Flue,* Paris-Fribourg, 1980, p. 208.

[17] Sur cet aspect, l'article de Marie-Agnès CABANNE, «Charles Journet, un théologien qui s'engage dans la foi», *Nova et Vetera,* N° 2, avril-juin 1985, pp. 81–97.

clarté, comme dans le conflit actuel, que la justice est d'un côté»? Pour l'éditorialiste de *Nova,* les raisons d'une telle attitude (qui n'est pas «de sentiments», mais strictement limitée au domaine politique et militaire) existent. Elles touchent à la nature même de la Suisse, qui est un petit pays (comme la Belgique): il y aurait de fait disproportion, en cas d'intervention, entre «les sacrifices consentis» et «les résultats utiles obtenus». Elles tiennent plus encore à sa «raison d'être» profonde qui est «non seulement de constituer, au sein de l'Europe, le premier commencement, le modèle réduit, de cette unité fédérative des races, des peuples, des langues et des cultures, qui ouvre la seule perspective dans laquelle il nous soit possible d'envisager l'avenir du monde; mais encore de représenter comme le point de cristallisation d'une politique de paix pour toutes les grandes nations environnantes, comme le foyer d'une ère où le droit pourra, sinon toujours, du moins toujours plus fréquemment, triompher de la force, en un mot une sorte de réplique, au centre de la carte de l'Europe, de ce qu'était la ‹trêve de Dieu› dans la semaine médiévale»[18]. Il y a dans ces lignes comme la révélation d'une mission spécifique de la Suisse au service de la paix et de la concorde en Europe. Elle permet certes de justifier la politique de neutralité du Conseil fédéral. Mais en même temps elle pose des jalons très contraignants pour l'avenir comme nous allons le voir.

La défaite française de juin 1940 constitua un véritable traumatisme pour l'opinion principalement en Suisse romande. Dans un discours malheureux prononcé à la radio, le président de la Confédération Marcel Pilet-Golaz semblait recommander l'adaptation du pays au nouvel ordre européen. De son côté, le général Guisan convoquait tous les officiers supérieurs sur la prairie du Rütli (25 juillet 1940) pour leur rappeler la volonté de résistance du peuple suisse tout entier. Les recherches les plus récentes ont montré qu'il était peut-être trop simple d'opposer ces deux discours en apparence contradictoires et de ne voir dans l'initiative de Guisan qu'une réponse de l'armée à la faiblesse supposée du Conseil fédéral. Si les voix qui s'élevèrent (à commencer par celle de Gonzague de Reynold[19]) pour réclamer une attitude allant dans le sens de l'apaisement avec les vainqueurs du jour ne manquèrent pas, beaucoup plus rares furent celles en revanche qui eurent le courage de

[18] *Ibid.,* p. 338.

[19] Dans son opuscule *La Suisse de toujours et les événements d'aujourd'hui,* Zurich, 1940.

mettre en garde contre un possible abaissement de la Suisse. Celle de Charles Journet en fait partie comme d'ailleurs celle de cet autre grand théologien qu'était Karl Barth. Dans une conférence fameuse prononcée en juillet 1941 et intitulée *Au nom du Dieu tout-puissant,* ce dernier estimait qu'il n'y avait «qu'une alternative» et qu'il appartenait aux chrétiens de ce pays, «dans le combat d'aujourd'hui pour l'âme et dans l'âme du Suisse», de manifester leur existence et de dénoncer «cette attitude veulement bourgeoise qui voudrait conserver la Suisse pour elle-même en cédant à l'étranger et qui ne remarque pas qu'elle doit résister à cause de sa mission et à cause du maintien de l'Europe»[20]. Refusant pour sa part tout repli égoïste au nom d'une «morale close», l'abbé Journet s'insurgeait contre le dévoiement «sacrilège» des enseignements de «notre grand Nicolas de Flue» et plaidait pour une «neutralité authentique» de la Suisse qui n'est «pas, comme l'on dit trop légèrement, un pays ‹situé en Europe›, mais un nœud politique et même culturel de l'Europe»[21].

Les deux théologiens furent, on le sait, quoique à des degrés divers[22], soumis aux tracasseries de la censure fédérale. Ce qu'ils affirmaient tous deux, et qui était proprement intolérable aux yeux du gouvernement allemand, c'était une certaine conception de la neutralité aux antipodes de la complaisance à l'égard du plus fort, fondée sur la claire conscience d'une mission spécifique de la Suisse au service du renouveau chrétien de l'Europe. C'est au nom de cette dernière que l'abbé Journet défendra avec chaleur en 1944 une politique d'accueil généreuse de la Confédération à l'égard des réfugiés. Rappelant que «le droit d'asile est l'envers du devoir d'hospitalité», il s'exclamait à propos du comportement admirable de milliers de concitoyens:

> «Voilà la vraie Suisse. C'est celle-là, non pas l'autre, qui est la Sœur de Charité de l'Europe.»[23]

D'autres, à la Libération, se voulant fidèles à cette intuition, prendront les initiatives qui permettront à la Suisse de jouer plei-

[20] Karl BARTH, *Une voix suisse 1939–1944,* Genève, 1944, pp. 80–84.

[21] Charles JOURNET, «De la morale politique», *Nova et Vetera,* N° 2, avril-juin 1941, pp. 115–116.

[22] Sur ce point, l'article de M.-A. CABANNE, *op. cit.,* pp. 90–94.

[23] Charles JOURNET, «Au nom du droit chrétien», *Nova et Vetera,* N° 4, octobre-décembre 1943, p. 331.

nement son rôle de foyer de réconciliation entre les parties[24]. Pie XII lui-même, dont on sait à quel point cette œuvre de réconciliation lui tenait à cœur, les confortera dans leur action en donnant à la Suisse son saint patron, Nicolas de Flue, «le premier patriote confédéré». Dans sa biographie du saint parue en 1947, Charles Journet reviendra sur «la signification politique» de Frère Nicolas à la lumière des paroles du pape. Tenant compte de l'irritation ressentie par certains milieux protestants à l'annonce de sa canonisation, il précisait que l'Ermite du Ranft avait été d'abord un saint voué à la contemplation des choses de Dieu et qu'il ne viendrait jamais à l'idée d'un catholique suisse d'exiger de ses concitoyens qu'ils le suivent jusque sur ces hauteurs.

> «Ce sont là des exigences d'un autre royaume. Ce que les catholiques – et les protestants – peuvent exiger, au nom du bien de la Suisse, c'est le droit politique de constituer un royaume – un royaume visible, mais spirituel et aterritorial – situé par essence au-delà du politique.»[25]

Nicolas de Flue, «symbole de paix»[26], devenait ainsi, au plan politique, le garant d'une Suisse pacifique et libre, respectueuse de ses différentes traditions confessionnelles. «Heureuses pour les yeux catholiques, heureuses simplement, les nations qui ont un saint pour suprême incarnation de leur génie: les valeurs humaines dont elles s'inspirent ne s'y trouveront pas déviées.» De même pourtant que les Allemands et les Tchèques restaient libres à l'égard des hérésies de Luther ou de Jean Hus, les Suisses comme les Français restaient «politiquement libres à l'égard de la sainteté de Jeanne d'Arc ou de Nicolas de Flue». Il y a loin, on le voit, aux polémiques de jeunesse contre «l'esprit du protestantisme en Suisse». La reconnaissance d'un «génie catholique» à la Suisse n'était pas prétexte à un dessein de revanche, mais l'occasion au contraire d'affirmer la nécessaire distinction des plans entre le spirituel et le temporel pour le bien-être de la patrie. Saint Nicolas de Flue ne s'apparente en rien

[24] A ce propos, notre article: «Renouveau spirituel et construction de l'Europe (1945–1950). Le rôle des milieux chrétiens de Suisse romande», *Revue suisse d'histoire,* 1989/3, pp. 266–292.

[25] Charles JOURNET, *Saint Nicolas de Flue,* p. 203.

[26] Sur l'évolution de la symbolique de Bruder Klaus depuis la fondation de l'Etat fédéral jusqu'à nos jours, voir l'article d'Urs ALTERMATT, «Niklaus von Flüe als nationale Integrationsfigur. Metamorphosen der Bruder-Klausen Mythologie», *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1987, pp. 51–82.

«à un patron ou protecteur terrestre», il est «un patron et protecteur qui est dans les cieux» auquel il n'est pas demandé de croire «pour être un bon Suisse, un vrai Suisse» mais dont il n'est pas moins difficile de ne pas voir l'action bienfaitrice durant les deux guerres mondiales. Et l'abbé Journet de citer longuement le général Guisan qui, dans son *Rapport à l'Assemblée fédérale sur le service actif,* écrivait qu'il n'oublierait jamais «que le salut du Pays est, avant tout, un effet de la protection divine»[27]. Le serviteur bien-aimé, qui avait été un «amant de la paix», «au ciel où il réside», avait demandé, «comme autrefois sur terre, la paix pour sa petite patrie» et il avait été entendu[28].

En bon thomiste, Charles Journet s'est bien gardé de confondre «sa petite et chère patrie» avec «sa grande patrie de toujours» qu'était l'Eglise, pour reprendre les termes de la dédicace de sa biographie de Nicolas de Flue. Toute forme de nationalisme exclusif lui était étrangère. Il savait pourtant que toutes les nations, placées sous le regard de Dieu, ont une vocation à remplir dans le plan de l'histoire du salut. Celle de la Suisse s'est révélée à lui peu à peu sous la pression d'une menace sans précédent pour l'existence même de la Confédération. Elle a pris alors, comme pour tant d'autres de ses compatriotes, les traits du visage d'un saint dont la maxime était: *La paix est toujours en Dieu, car Dieu est la paix.* Aujourd'hui que l'Europe, enfin réconciliée après deux guerres mondiales et plus de quarante ans de stalinisme, se retrouve tout entière et s'achemine vers un avenir de paix, il n'est pas sûr que la vocation de la Suisse soit, comme aux heures les plus sombres de ce siècle, de rester à l'écart d'un processus où sont engagées les valeurs les plus hautes de notre civilisation.

Philippe CHENAUX

[27] Cité par Charles Journet, *Saint Nicolas de Flue,* pp. 214–215, note 2.
[28] *Ibid.*

Cardinal Charles Journet

Note biographique

26 janvier **1891**: naissance à Genève, dans une famille de petits commerçants. Très tôt, il perd son père. Sa mère élève les deux enfants, Charles et Marie. L'aînée mourra à l'âge de 20 ans.

Après son stage dans une banque de Genève, Charles Journet commence des études secondaires au Collège Maria-Hilf de Schwytz, avant de les poursuivre, dès **1907,** au Collège Saint-Michel à Fribourg.

En **1913,** il entre au Grand Séminaire de Fribourg où il étudie la théologie en compagnie de l'abbé François Charrière – futur évêque du diocèse de Genève, Lausanne et Fribourg – avec qui il sera ordonné prêtre le 15 juillet **1917.**

De **1917** à **1924,** il exerce le ministère de vicaire dans les paroisses de Saint-Pierre à Fribourg, de Sainte-Croix à Carouge et du Sacré-Cœur à Genève.

Le 6 juillet **1922,** il rencontre pour la première fois Jacques Maritain. Son amitié avec le grand philosophe thomiste, entretenue par de nombreuses rencontres et une correspondance suivie, aura une grande influence sur sa pensée théologique.

En **1924,** Mgr Marius Besson le nomme professeur au Grand Séminaire, où il enseignera la théologie dogmatique jusqu'en **1970.**

Pendant tout ce temps, il poursuit son ministère pastoral et spirituel. Chaque fin de semaine, il retourne à Genève pour y donner prédications et cours de théologie. Il prêche de nombreuses retraites, accueille une foule de visiteurs, entretient une énorme correspondance.

En **1926,** il fonde en Suisse romande avec l'abbé François Charrière une nouvelle revue **Nova et Vetera,** qu'il dirigera jusqu'à sa mort. Il publiera dans cette revue, pendant la montée du fascisme et surtout au cours de la Deuxième Guerre mondiale, des prises de position courageuses en faveur des droits de l'homme ainsi que ses études sur l'Eglise qui constitueront la matière de son principal ouvrage, **L'Eglise du Verbe Incarné.**

En **1947,** Pie XII le nomme prélat de la Maison pontificale.

En **1937** et en **1957,** Charles Journet est invité en Pologne, où il donne des retraites et des conférences, en particulier au Centre culturel et religieux de Laski. Jusqu'à la fin de sa vie, il entretiendra des relations suivies avec ce pays qu'il aimait ardemment.

En **1957,** Mgr Montini, alors archevêque de Milan, l'invite à participer à la grande «Mission» de son diocèse.

En **1960,** Jean XXIII le nomme membre de la Commission théologique préparatoire au Concile.

Le 22 février **1965,** Paul VI l'élève au cardinalat. La même année, le cardinal Charles Journet participe à la IV^e^ session du II^e^ Concile du Vatican. Ses interventions seront importantes, notamment celle sur la liberté religieuse.

En **1961,** l'Université de Fribourg et en **1965,** l'Université Saint-Thomas à Rome lui décernent le titre de Docteur honoris causa.

Le 15 avril **1975,** il meurt à l'Hôpital cantonal de Fribourg.
Il est enterré, selon sa volonté, au cimetière de la Chartreuse de la Valsainte, en Gruyère.

Bibliographie résumée

I – Livres

L'Esprit du Protestantisme en Suisse, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1925.
L'Union des Eglises et le Christianisme pratique, Paris, Grasset, 1927.
De la Bible catholique à la Bible protestante, Paris, Blot, 1930.
La Juridiction de l'Eglise sur la Cité, Paris, Desclée de Brouwer, 1931.
Notre-Dame des sept Douleurs, Paris, Cerf, 1934; Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1955; Stein am Rhein (Suisse), Christiana Verlag, 1974.
L'Eglise du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative, I – La Hiérarchie apostolique, Paris, Desclée de Brouwer, 1941, 1955, 1962.
Petite biographie de Nicolas de Flue, Neuchâtel, Ed. La Baconnière, 1942.
Connaissance et inconnaissance de Dieu, Fribourg-Paris, LUF-Egloff, 1943; Paris, Desclée de Brouwer, 1969.
Destinées d'Israël, A propos du salut par les Juifs, Paris, LUF-Egloff, 1945.
Exigences chrétiennes en politique, Paris, LUF, 1945; Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1990.
Saint Nicolas de Flue, Neuchâtel-Paris, Ed. La Baconnière-Ed. du Seuil, 1947, 1966; Fribourg-Paris, Ed. Saint-Paul, 1980.
Introduction à la Théologie, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.
L'Eglise du Verbe Incarné, II – Sa structure interne et son unité catholique, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, 1962.
Vérité de Pascal – Essai sur la valeur apologétique des Pensées, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1951.
Les Sept Paroles du Christ en Croix, Paris, Ed. du Seuil, 1952.
Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique (Réponse à Oscar Cullmann), Paris, Alsatia, 1953.
Esquisse du développement du dogme marial, Paris, Alsatia, 1954.
La Messe, présence du sacrifice de la Croix, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, 1958, 1961.
Théologie de l'Eglise, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, 1960; Paris, Desclée, 1987.
La Volonté divine salvifique sur les petits enfants, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.
Entretien sur la grâce, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 1961; Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1969, 1985.
Le Mal – Essai théologique, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, 1961, 1962; Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1988.
Le Dogme, chemin de la foi, Paris, Fayard, 1963.

Le Message révélé, sa transmission, son développement, ses dépendances, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
L'Eglise du Verbe Incarné, III – Essai de théologie de l'histoire du salut, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

II – Catéchismes

Petit Catéchisme de la Sainte Vierge, Genève, Ed. de la Croisade eucharistique, 1937; Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1951, 1964, 1968, 1985.
Petit Catéchisme sur les origines du monde, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1951, 1961.
Petit Catéchisme sur l'Eglise, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1960, 1968, 1985.
Petit Catéchisme sur la Messe, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1960.

III – Brochures

Quelques Réflexions sur «La vie de Jésus» au point de vue psychologique et psychanalytique de M. le Pasteur Georges Berguer, Genève, Imprimerie L. Gilbert, 1920.
Une âme dominicaine, Frère Louis Dupraz, novice profès, Genève, Jules Deshusses, 1924.
Le Purgatoire, Liège, La Pensée catholique – Paris, Librairie Labergerie, 1932.
Propriété chrétienne et pauvreté chrétienne, Liège, La Pensée catholique, 1937; Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1951.
La Sainte Messe ou la permanence du sacrifice de la Loi nouvelle, Liège, La Pensée catholique, 1938; Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1951.
L'autorité sur le temporel en régime sacral, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.
Communisme ou christianisme – Deux Aventures, Fribourg, Editions Saint-Paul, 1950.
La définition solennelle de l'Assomption de la Vierge, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1950, 1951, 1965, 1968, 1987.
Le Quiétisme, sa déviation théologique, Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1951.
Les Images, Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1951.
La naissance de la Foi, Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1951.
L'Eglise et la Bible, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1960.
La présence sacramentelle du Christ, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1966, 1987.
Le mariage indissoluble, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1968.
Sur le pardon du péché et la part laissée aux indulgences, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 1968, 1985.

IV – Tracts

Tract nº 1 – *Pompe romaine et pauvreté évangélique* – Une digression sur le Congrès d'Amsterdam, Genève, 1924.
Tract nº 2 – *Ce qu'ils font de Jésus,* Genève, 1929.
Tract nº 3 – *La vérité de Pâques,* Genève, 1929.
Tract nº 4 *Un défenseur du protestantisme,* Genève, 1929.
Tract nº 5 – *La Cité du Vatican,* Genève, 1929.

V – Articles dans Nova et Vetera

Environ *300 articles* parus dans *Nova et Vetera* de 1926 à 1975. Une grande partie d'entre eux ont été repris, souvent revus, corrigés ou complétés, dans ses livres; certains sont la publication de causeries ou conférences qu'il a prononcées; d'autres enfin sont repris de revues auxquelles il a contribué.

VI – Publications faites après sa mort, par la Fondation du Cardinal Journet (ou avec son autorisation) et par l'Association des Amis du Cardinal Journet

Le sacrifice de la Messe, Torino, Editions du Cloître, 1976.
La Vierge Marie et l'Eglise, Paris, Téqui, 1980.
Le mystère de l'Eucharistie, Paris, Téqui, 1980.
Dieu à la rencontre de l'homme, Paris, Desclée de Brouwer-Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1981.
Comme une flèche de feu, Paris, Le Centurion, 1981.
Notre Père qui es aux Cieux, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.
Théologie de la politique, Fribourg, Ed. Universitaires, 1987.
L'Apocalypse: le Mystère de l'Eglise, 1986.
Commentaire de la première lettre de saint Jean et de ses récits sur la résurrection, 1987.
Entretiens sur le Mystère chrétien – Exposé de la Foi catholique, 1988.
Le Mystère de l'Eucharistie, 1989.
Les Lettres de Saint-Pierre, 1990.

VII – Ouvrages et études sur Charles Journet

- Collectif, *Un théologien de l'Eglise, le Cardinal Charles Journet,* numéro spécial de la *Revue Thomiste,* t. LXXI, Paris, 1971/2–3, avec «bibliographie résumée» jusqu'en 1969, pp. 601–608.

- Lucien MÉROZ, *Le Cardinal Journet ou la sainte théologie,* Lausanne, 1981.
- Pierre-Marie EMONET, *Le Cardinal Journet, portrait intérieur,* Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1983.
- Grazia VALENTE, *Il mistero della storia nella teologia speculativa di Charles Journet,* tesi di Laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1984.
- Georges COTTIER, *L'œuvre théologique du Cardinal Journet,* La Table Ronde, Paris, 1965/207, pp. 5–15.
  ID. *L'œuvre de Charles Journet,* Nova et Vetera, 1975/4, pp. 242–258.
  ID. *Charles Journet, le théologien et l'engagement politique,* Revue Thomiste, 1976/4, pp. 533–550.

CHARLES JOURNET

Théologie de la politique

Introduit et présenté
par Marie-Agnès Cabanne

Collection: Prémices, volume 8
164 pages, broché Fr. 22.–

«Théologien préoccupé de voir les choses sous le point de vue de Dieu s'il en fut, Journet n'a jamais pensé que cela le dispensait de projeter la lumière de la foi sur les drames de son temps. Les sept essais ici réunis sont parmi les plus importants de ceux qu'il a publiés entre 1930 et 1940. On ne peut les lire sans être étonné de leur lucidité devant les dangers du totalitarisme à une époque où ils étaient loin d'être évidents pour tous. On est également frappé de leur actualité qu'il s'agisse de «L'âme de la Pologne», d'«Antisémitisme» ou de «Déportation». On a le cœur serré à lire ou à relire tous ces textes et on ne saurait oublier qu'ils décrivent des situations dont l'horizon géographique s'est parfois déplacé mais dont la plaie continue à ronger notre humanité.»

Sources

Editions Universitaires Fribourg Suisse

CHEMIN DE CROIX

Textes de Jacques et Raïssa Maritain

avec des notes
d'André Baron

Ouvrage publié par
le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain
100 pages, 14 photos n/b Fr. 24.–/FF. 95.–

Pour l'essentiel, ce chemin de croix est l'œuvre de Jacques Maritain. Il devait accompagner les dessins du chemin de croix de la chapelle privée du Pape au Vatican.

Réalisé sous le pontificat de Paul VI, il est ici publié avec des notes précieuses de Mgr André Baron, associé de près à l'amitié qui unissait Paul VI et Jacques Maritain.

Textes illustrés par le chemin de croix de Kolbsheim.

ÉDITIONS SAINT-PAUL FRIBOURG · PARIS

CHARLES JOURNET

Saint Nicolas de Flue

Cinquième édition

4e édition. 232 pages, 6 illustrations, Fr.s. 30.–

«Quand la terre tremble, les patries s'interrogent sur leur raison d'être. Elles cachent instinctivement les signes de leur mortalité dans les plis du vêtement de ceux de leurs enfants qui ont été touchés par la gloire divine».

Nicolas de Flue, ermite au Ranft et «adorateur de la Sainte Trinité» fut aussi «amant de la paix».

Le cardinal Charles Journet (1891–1975), nous entraîne à la suite de cet ami de Dieu.

ÉDITIONS SAINT-PAUL FRIBOURG · PARIS

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)

Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.

Adresse pour la correspondance: Nova et Vetera
76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries

Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974-3
(Revue **Nova et Vetera**)

Compte bancaire: N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat de Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

Suisse et autres pays

Abonnement annuel ordinaire:	Fr. suisses 50.–
Abonnement de soutien:	Fr. suisses 55.–
Prix du numéro à part:	Fr. suisses 15.– + frais d'envoi

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, sur notre CCP: 17-974-3, ou sur le ***compte bancaire*** *indiqué ci-dessus.*

ISSN 0029-5027

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg

Le Cardinal **Charles Journet** a marqué tous ceux qui l'ont connu par sa tendresse, son humilité et sa fidélité vigoureuse à la vérité. Il a consacré sa vie à la théologie, se fondant sur les principes les plus solides de l'intelligence, le respect de l'être et la docilité au vrai. Il découvrait aussi les choses de Dieu grâce à un don naturel d'intuition et à la lumière du don de sagesse.

C'est d'un homme de Dieu que nous sont venues ainsi des vues novatrices sur l'Eglise, thème principal de sa recherche. D'autres sujets d'intérêt majeur lui fournirent la matière d'études sur la révélation, sur la grâce, sur la messe, sur le mal.

En 1926, il fondait avec l'abbé François Charrière la revue **NOVA ET VETERA** qu'il dirigea jusqu'à sa mort, en 1975. Il y publia de nombreuses études théologiques et des prises de position courageuses en faveur des droits de l'homme, en particulier pendant la montée du fascisme et au cours de la Deuxième Guerre mondiale.

En réunissant dans un numéro spécial des études consacrées à l'œuvre de son fondateur, **NOVA ET VETERA** entend lui rendre hommage à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance.

Cet ouvrage a aussi et surtout pour fin d'aider à redécouvrir – ou simplement à découvrir – une œuvre théologique majeure de ce siècle, dont le message demeure d'une singulière actualité.

Les contributions de ce recueil traitent chacune d'un domaine important de la pensée du Cardinal Journet. Elles tentent de montrer ce qu'il a apporté à la théologie de notre temps dans un esprit d'ouverture et de respect des richesses de la tradition.

Nous ne travaillons pas à «revenir au passé». (...) Mais il ne nous suffit pas, non plus, qu'une chose ait rompu ses attaches profondes avec le passé pour qu'elle nous paraisse admirable. (...) Nous ne serons ni rétrogrades, ni aventuriers. Ce sont là des manières d'opposer le passé et l'avenir, les choses nouvelles et les choses anciennes, qui ne nous plaisent guère, et qui semblent mettre en demeure de choisir les unes ou les autres. Ce dilemme, nous le rejetons (Charles Journet, NOVA ET VETERA n° 1, 1926).