

LXVIII^e ANNÉE

JANVIER-MARS 1993

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

N° 1



Le Catéchisme de l'Eglise catholique

Les rapports du spirituel et du temporel chez Charles Journet

SOMMAIRE

EMMANUEL LEMIERE – Charles Journet: Pour en finir avec un mythe: Réflexions à l'occasion d'une première lecture du «Catéchisme de l'Eglise Catholique»	p. 3
GEORGES COTTIER, O.P. – Les rapports du spirituel et du temporel chez Charles Journet	p. 22
CHARLES JOURNET – Le cas de conscience de l'Action française	p. 38
SYLVAIN GUÉNA – La rançon du courage: Jacques et Raïssa attaqués .	p. 48

NOTES ET LECTURES

GUY BOISSARD – <i>Une éthique pour une politique – Présentation d'un ouvrage de Henri HUDE</i>	p. 58
BIBLIOGRAPHIES – NAÏM STIFAN ATEEK, <i>Justice and only Justice. A Palestinian Theology of liberation</i> – RAYMOND TOURNAY, O.P. – <i>La Terre promise hier et aujourd'hui dans le Proche-Orient chrétien</i> – MARIA ISABEL ALVIRA, <i>Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila, une philosophie de l'héroïsme</i> – GUY SORMAN, <i>En attendant les barbares</i> .	p. 70

Dans le numéro spécial (NOVA ET VETERA 4/1991) publié à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Charles Journet, nous signalions que d'autres aspects de l'œuvre du fondateur de cette revue seraient évoqués par la suite. Dans le présent numéro, l'attention de divers auteurs converge sur l'influence qu'il a exercée en quelques circonstances déterminantes.

D'une part, à l'occasion de la présentation du nouveau *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, l'on rappelle la présence de la théologie de Charles Journet dans ledit ouvrage. D'autre part, quant aux rapports du spirituel et du temporel, sont évoquées les prises de position du futur cardinal lors d'événements graves qui ont marqué notre siècle. En particulier, au moment de la condamnation de l'Action française, il s'est trouvé associé à Jacques Maritain pour réaffirmer haut et fort les droits essentiels du peuple juif. Le théologien et le philosophe ne furent pas épargnés par de vives attaques ou par des entraves à leur expression.

Ce «sommaire» est aussi un témoignage de l'étroite amitié qui unissait les deux hommes.

NOVA ET VETERA

Revue trimestrielle

TABLE DES MATIÈRES

1992

I

GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Comment croire en Dieu aujourd'hui?</i>	p. 1
YVES HAMANT – <i>Les responsabilités de l'Occident devant le retour de la Russie dans l'Histoire</i>	p. 13
MARIE-THÉRÈSE HUGUET, O.V. – <i>Mystère de l'Eglise et ministères dans l'Eglise</i>	p. 18
BERNARD HUBERT – <i>Immatérialité, intentionnalité et immanence du connaître</i>	p. 24
G.J. BENE – <i>Réflexions sur la recherche du bonheur dans le milieu scientifique</i>	p. 48
JEAN-FRANÇOIS LOVEY – <i>Eloge du désabusement</i>	p. 56

NOTES ET LECTURES

FR. E.-JEAN DE LA CROIX KAEIN, O.P. – <i>La dérive gnostique de Jean Guilton</i>	p. 64
BIBLIOGRAPHIES – ALAIN DE LIBERA, <i>Penser au Moyen Age</i> – ETIENNE GILSON, JACQUES MARITAIN, <i>Deux approches de l'être. Correspondance 1923-1971</i> – ANDRÉ FEUILLET, <i>L'accomplissement des prophéties</i>	p. 70
OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION	p. 78

II

GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Science et religion – Les voies de la vérité</i>	p. 81
MARIE-THÉRÈSE HUGUET, O.V. – <i>La rénovation du rite liturgique de la consécration des vierges – Quelques questionnements et enjeux</i>	p. 91

GEORGES BAVAUD – <i>Une controverse entre Bossuet et Jurieu sur le mystère de la génération du Verbe expliquée par les premiers Pères de l'Eglise</i>	p. 120
SYLVAIN GUENA – <i>Un texte de Jacques Maritain – A propos de la question juive</i>	p. 133

NOTES ET LECTURES

FR. MICHEL CAGIN – « <i>Une métaphysique pour les simples</i> »: un long regard posé sur les choses	p. 138
FR. BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, O.P. – « <i>L'un et l'autre sacerdoce</i> ». Notes de lecture	p. 145
ERNESTO ROSSI DI MONTELEA – <i>Samivel, ou la solitude partagée</i>	p. 149
BIBLIOGRAPHIES – JEAN-MARIE VALARCHÉ, <i>Nos Papes ont-ils une doctrine économique?</i> – ADAM DE WODEHAM, <i>Lectura secunda in librum primum Sententiarum</i> – ANDRÉ DE MURALT, <i>L'enjeu de la philosophie médiévale, Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes</i>	p. 152

III

GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Savoir théologique et culture</i>	p. 161
LÉON ELDERS, S.V.D. – <i>Le christianisme et les religions païennes dans l'Empire romain</i>	p. 171
Abbé EMMANUEL LEMIERRE – <i>La hiérarchie de l'amour: en relisant l'ecclésiologie de Charles Journet</i>	p. 193
GLADYS THÉODOLOZ – <i>Mon cœur</i>	p. 202
GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Personne et démocratie</i>	p. 204
CLEMENTINA FERRANDI – <i>Vérité et idéologie.</i> <i>II. La forme de la rébellion</i>	p. 212

NOTES ET LECTURES

JEAN-MARIE PORTAS – <i>Cosmologies, temps et transcendance divine</i>	p. 225
FR. JEAN DE LA CROIX KAELEN, O.P. – <i>Echange de vœux</i>	p. 235
BIBLIOGRAPHIES – JEAN STERN, <i>La Salette. Documents authentiques: dossier chronologique intégral, t. 3</i> – PIERRE LE VÉNÉRABLE, <i>Les merveilles de Dieu</i> – COLLECTIF, <i>Un maître en théologie, le Père Marie-Michel Labourdette, O.P.</i>	p. 237

IV

GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Le refus moderne de la conscience morale</i>	p. 241
A.F. VON GUNTEN, O.P. – <i>Cajetan et Luther: Foi et sacrement dans la justification</i>	p. 259
PATRICK DE LAUBIER – <i>Soloviev, saint Thomas et la théorie de la connaissance</i>	p. 289
MICHEL HAMMER – <i>Réflexions sur la «perestroïka»</i>	p. 298

NOTES ET LECTURES

FR. PAUL-LAURENT CARLE, O.P. – <i>Un projet de Décret sur la misère ouvrière à Vatican I, précurseur de Rerum Novarum</i> . . .	p. 312
LOUIS MILLET – <i>Redécouvrir saint Thomas d'Aquin avec Stefan Swiezawski</i>	p. 315
BIBLIOGRAPHIES – REVUE THOMISTE janvier-mars 1992, <i>Un maître en théologie, le Père Marie-Michel Labourdette, O.P.</i> – CARDINAL JOSEPH RATZINGER, <i>Eglise et théologie</i> – ANDRÉ FEUILLET, <i>La primauté de Pierre</i>	p. 318

Les 7 et 8 décembre, le Pape Jean-Paul II a présenté officiellement le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, qui peut être envisagé comme un des fruits les plus significatifs du second Concile du Vatican. Les évêques réunis en synode pour le 25^e anniversaire de ce dernier, en 1985, avaient pris conscience de la nécessité d'un tel *compendium* contenant un exposé sûr de la doctrine catholique. Jean-Paul II avait accueilli ce désir et confié au Cardinal Ratzinger, aidé par une commission épiscopale, de rédiger le document. La commission a su s'entourer de nombreux collaborateurs; un premier projet avait été soumis aux évêques du monde entier: toutes les corrections, améliorations ou modifications proposées ont été examinées avec soin et souvent intégrées, de sorte que le nouveau *Catéchisme* est véritablement une expression de la collégialité épiscopale.

C'est Luther qui le premier avait eu l'idée d'un catéchisme sous la forme moderne, c'est-à-dire d'un exposé, à l'usage des prédicateurs, des points essentiels de la doctrine. Il fut imité du côté catholique par saint Pierre Canisius, dont le catéchisme connut une diffusion considérable. Le Concile de Trente avait formé le projet d'un catéchisme mais n'avait pas eu le temps de mener l'œuvre à terme. C'est le Pape Pie V qui chargea un groupe de théologiens de rédiger l'ouvrage connu sous le nom de *Catéchisme du Concile de Trente*, écrit à l'usage des curés. Ce catéchisme, qui est un texte de grande densité doctrinale, a servi durant les derniers siècles.

Si la nécessité d'un nouveau catéchisme s'est fait sentir, c'est en vertu d'une intuition déjà formulée par Jean XXIII à l'ouverture du Concile: il faut exposer la doctrine chrétienne, maintenue dans son intégrité et son intégralité d'une manière adaptée à la culture moderne, en tenant compte d'un ensemble de problèmes nouveaux. Le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* répond pleinement à cette double exigence de fidélité et d'attention aux questions majeures de notre temps.

Les Pères synodaux avaient exprimé le désir d'un texte normatif, valable pour l'Eglise universelle. Le contenu correspond à cette exigence d'universalité. Nous avons là une règle, un document de référence, à partir duquel devraient être rédigés les catéchismes adaptés à des destinataires plus particuliers, selon l'âge ou l'aire culturelle ou linguistique. Ainsi ce catéchisme est destiné à inspirer, non à supplanter, les catéchismes nationaux.

* * *

Le plan de l'ouvrage obéit à la structure d'un catéchisme, telle que l'a conçue l'époque moderne: commentaire du *Credo*, qui est la règle de foi, explication des sacrements qui communiquent à l'Eglise et à ses membres la vie du Christ, la loi morale, révélée dans le *Décalogue*, la prière chrétienne condensée dans le *Notre Père*.

Le texte est riche, il est lisible, fort bien écrit; un résumé reprend en quelques propositions le contenu de chaque chapitre; la perspective de la vie spirituelle n'est jamais oubliée: non seulement les références à l'Ecriture sont partout, mais des citations des Pères de l'Eglise ou d'autres spirituels invitent à puiser là de quoi nourrir la prière.

On peut dire davantage: ce catéchisme doit être prié. Il commence en effet par une explication du *Credo*, dont il développe les implications que l'Eglise a su en dégager au cours des siècles. Le point de départ est donc la doctrine de la foi, car la foi est le fondement de la vie chrétienne. Elle est l'accueil de la révélation divine. *Je crois, nous croyons*: sa double dimension, personnelle et de communion, est ainsi indiquée. Par l'acte personnel de foi, j'entre dans cette communion qu'est l'Eglise du Christ. Celui-ci est Lumière et Vie: il nous communique la vérité et par là nous fait entrer dans sa propre vie. On comprend pourquoi la présentation des sacrements s'enchaîne au commentaire du *Credo*, dont la proclamation, d'ailleurs, constitue un acte liturgique. La réponse de l'homme au don de la vie est dans sa fidélité à la loi de Dieu, récapitulée dans le commandement suprême de l'amour. Chaque précepte du *Décalogue* énonce une exigence de l'amour théologique. On parle de *Loi nouvelle* parce que c'est la grâce de l'Esprit Saint qui donne à l'âme l'élan joyeux de la réponse aux initiatives d'amour du Dieu de l'Alliance.

S'arrêter à tel ou tel problème de morale sans tenir compte de sa place dans l'architecture vivante de la Loi nouvelle, c'est se condamner à en laisser échapper le sens profond.

La vie chrétienne trouve son achèvement dans la prière filiale. La dernière partie propose une explication très belle du *Notre Père* et de la prière chrétienne selon ses diverses étapes et ses diverses modalités.

Le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* est adressé d'abord aux évêques mais il n'y a là aucune exclusivité! Au contraire, ce texte très dense, mais rédigé avec clarté, s'adresse à tous ceux qui ont soif de pénétrer dans les richesses de l'Evangile, que le Seigneur a confié à son Eglise. Aussi bien la parution du *Catéchisme* suscite dans notre esprit et notre cœur comme un écho de la parole de l'ange aux bergers dans la nuit de Noël: *Je vous annonce une grande joie, qui sera celle de tout le peuple (Lc, 2.10).*

NOVA ET VETERA

Octave de Noël

Charles Journet

Pour en finir avec un mythe

*Réflexions
à l'occasion d'une première lecture
du «Catéchisme de l'Eglise catholique»*

Nombres d'articles ne vont pas manquer d'émailler et de commenter la récente parution, le 16 novembre dernier, de la version française de l'attendu *Catéchisme universel*¹. Cet article n'entend pas imposer une conclusion hâtive, mais souhaite ouvrir une réflexion et un dialogue dans les colonnes de la revue *Nova et Vetera* qui, depuis 1926, date de sa création par l'abbé Journet et l'abbé Charrière, n'a cessé de transmettre les valeurs spirituelles, à la fois *anciennes et nouvelles*, qui unissent, au sein de l'Eglise catholique, passé, présent et futur²; revue qui s'est encore proposé, depuis la mort du fondateur que Paul VI avait élevé au cardinalat, de continuer à vivre de sa *personnalité intellectuelle et spirituelle: fidélité à son exemple, à son message et à son attention aux grands problèmes de ce temps. Fidélité qui voudrait encore plus être l'écho de celle qui l'animait: à la pensée de l'Eglise et de son Magistère, à cause du «pouvoir divin confié à Pierre et à ses successeurs», – fidélité aussi à la doctrine de saint Thomas*, comme l'écrivait alors le Père Georges Cottier, à qui le cardinal Journet avait confié *Nova et Vetera*³.

Cet article en appellera d'autres de notre part, comme nous allons l'expliquer, mais souhaiterait également susciter chez d'autres chercheurs la curiosité sur un fait encore bien peu mis en lumière: nous voulons parler de l'**actualité de la théologie de Charles Journet**, et de sa présence, humble et discrète, à l'instar du «personnage», mais bien réelle, jusqu'au sein même de la théologie dominante de l'Eglise catholique, en ce dernier quart du XX^e siècle.

¹ Publié sous le titre plus précis de *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris 1992, 676 p. (désormais noté CEC). Voici les autres sigles utilisés dans cet article: ACG = *Actes du Colloque de Genève «Charles Journet, un théologien en son siècle»*, A.A.V.V., sous la direction de Ph. CHENAUX, Paris-Fribourg, 1992; BACJ = *Bulletin des Amis du Cardinal Journet*, Fribourg; DC = *Documentation Catholique*, Paris; DoCom = *Doctor Communis*, Roma; EVI I, II, III = Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris, tome I: 1962 (3^e éd.); tome II: 1962 (2^e éd.); tome III: 1969; FCJ = *Fondation Cardinal Journet*; NV = *Nova et Vetera*, Genève-Fribourg; RT = *Revue Thomiste*, Toulouse; SOUR = *Sources*, Fribourg; SuiCont = *Suisse Contemporaine*, Lausanne.

² Cf. le 1^{er} éditorial de Ch. JOURNET, *Définitions*, NV 1926/1, p. 7.

³ NV 1975/2, p. 81.

On pourrait donner des jalons de cette prise de conscience, depuis le numéro spécial de la *Revue Thomiste* offert au cardinal jubilaire⁴, jusqu'au numéro spécial de *Nova et Vetera* consacré à la commémoration du centenaire de sa naissance⁵, sans oublier les témoignages donnés à l'occasion de sa mort⁶. Mention doit être faite des différentes contributions du *Bulletin des Amis du Cardinal Journet*⁷ et des publications ou des rééditions commanditées par Mgr Pierre Mamie dans le cadre de la Fondation⁸. Il serait injuste de ne pas mentionner, à côté des grandes biographies de Lucien Méroz⁹ et du Père Emonet¹⁰, qui ont fait connaître la physionomie de Journet à un plus large public, les études théologiques minutieuses des étudiants de l'Université de Fribourg¹¹, mais aussi de Milan¹² et de Rome¹³.

Mais on peut dire que le voile s'est surtout levé avec le **Colloque Journet** organisé les 25 et 26 octobre 1991 par Philippe Chenaux au Palais de l'Athénée à Genève. Avec la parution récente des *Acta*¹⁴, et le recul nécessaire à toute réflexion, nous sommes aujourd'hui plus à même de comprendre ce qu'a d'«explosif» la présentation d'un Journet «*non-conformiste*» et «*théologien en son siècle*»¹⁵ à l'antipode des préjugés encore hélas vivaces qui relèguent Charles Journet au rang des «bâtisseurs solitaires d'ecclésiologies préconciliaires», enfouis à jamais dans les vestiges archéo-

⁴ RT 71 (1971) II–III, pp. 197–608: *Un théologien de l'Eglise, le Cardinal Charles Journet*, avec notamment les contributions de G. M. GARRONE, J.-P. TORRELL.

⁵ NV 1991/4, 188 p.

⁶ Cf. en particulier R. SPIAZZI, *Il cardinale Journet, teologo delle Chiesa, discepolo di san Tommaso e amico di Dio*, DoCom 26 (1976), pp. 273–290.

⁷ BACJ, case postale 43, CH-1700 Fribourg.

⁸ FCJ, chemin du Cardinal-Journet 3, CH-1752 Villars-sur-Glâne.

⁹ L. MEROZ, *Le cardinal Journet, ou la sainte théologie*, Lausanne, 1981.

¹⁰ P. M. EMONET, *Le cardinal Charles Journet. Portrait intérieur*, Chambray-lès-Tours, 1983.

¹¹ Mémoires de licence en 1987: Ch. MOREROD, *Quelques aspects fondamentaux de l'ecclésiologie du cardinal Journet*; 1988: M. WALSER, *Gnade und Kirche bei Kardinal Journet*; M. QUELOZ, *La personne de l'Eglise selon le cardinal Journet et Jacques Maritain*; 1991: M. MORARD, «Sacramenta Ecclesiae»; Jalons pour une théologie de l'unité sacramentelle du Corps Mystique d'après saint Thomas d'Aquin et Charles Journet.

¹² G. VALENTE, *Il mistero della storia nella teologia speculativa di Charles Journet*, tesi di laurea, 1984.

¹³ Ph. BLANC, *Approches des fondements christologiques de l'ecclésiologie de Charles Journet*, mémoire de licence en 1987, et: *L'Eglise: Mystère trinitaire et Sacrement du Salut. Etude de l'ecclésiologie de Charles Journet*, excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Saint-Maurice – CH 1991, à qui l'on peut avoir recours pour une *Bibliographie exhaustive de Journet* – pp. 125–166: de 1917 à 1989 –, la seule qui existe à notre connaissance, et qui peut servir de référence, moyennant quelques rectificatifs que nous aurons l'occasion de faire ultérieurement. (Nous apprenons avec joie et satisfaction que d'autres travaux universitaires sont actuellement en cours).

¹⁴ ACG. Cf. note 1.

¹⁵ Cf. le sous-titre du colloque et la remarque de Ph. CHENAUX, p. 108.

logiques pour n'avoir su s'adapter au langage et aux distinctions d'une théologie présumée dominante¹⁶. C'est contre ce mythe, auquel notre titre faisait allusion, qu'il est plus que temps de s'élever. L'on savait peut-être déjà ce que les positions de Journet avant et durant la Deuxième Guerre mondiale avaient de résolument prophétique et novateur, et M^{lle} Cabanne nous l'a opportunément rappelé¹⁷; mais l'on savait moins, ou l'on a appris, grâce au professeur Etienne Fouilloux, le rôle de précurseur qu'il a assumé dans l'aile catholique du mouvement œcuménique, puisque, dix ans avant le Père Congar¹⁸, il a été le premier en langue française à en traiter à fond, avec une «rigueur dépourvue de passion»¹⁹.

Mais nous voudrions nous arrêter plus longuement sur l'article du Père Jean-Pierre Torrel, dont le titre déjà rejoint notre propos: *Présence de Journet à Vatican II*²⁰. Lorsque l'on saura que cet article fait suite à plusieurs autres qui jalonnent une recherche de déjà plusieurs années, et dont les titres sont significatifs: *Paul VI et le cardinal Journet. Aux sources d'une ecclésiologie*²¹; *Actualité du cardinal Journet*²²; lorsque l'on saura qu'il s'agit d'une présence non seulement physique – car la présence physique du cardinal fut brève dans l'aula conciliaire, et toujours effacée dans les débats théologiques qui tenaient le «devant de la scène» au Concile – mais surtout d'une présence cordiale, attentive aux moindres détails, se jouant plus sur le plan de la connaturalité des intelligences et des cœurs – que l'on pense justement à son influence décisive sur Paul VI –, et non sur le plan des «bras-de-fer» théologiques et des joutes journalistiques, on aura déjà

¹⁶ Le 31 mai 1976, à l'Académie pontificale San Tomaso d'Aquino de Rome, le Père Spiazzi n'hésitait pas à poser cette question: *E' oggi possibile parlare di attualità di san Tommaso e, di riflesso, del cardinale Journet, senza apparire non dico come dei «pre-conciliari»* (questa etichetta applicata sistematicamente ad alcuni, da quegli altri che si ritengono gli interpreti patenti del Concilio), ma addirittura come dei ... prediluviani, utili forse come reperti di altre ère geologiche della teologia, ma incapaci di dir qualcosa di interessante nella nuova problematica culturale e sociale del nostro tempo?» Et l'orateur de répondre: «... l'esempio, la dottrina e il metodo di san Tommaso, prescritti o raccomandati dalla Chiesa e fatti propri dal cardinal Journet, non sono molto lontani dai problemi e dagli orientamenti dei teologi odierni (R. SPIAZZI, *op. cit.*, p. 275). Cf. en ce sens la remarque de Mgr MAMIE dans sa postface à EMONET, *op. cit.*, pp. 166–167.

¹⁷ Cf. M.-A. CABANNE, *Le théologien Charles Journet face aux totalitarismes des années 30 et 40: son combat, ses réponses*, in ACG, pp. 15–28.

¹⁸ *Chrétiens désunis*, qui ouvre la collection *Unam Sanctam* dans un but ecclésiologique et œcuménique, est de 1937.

¹⁹ Cf. E. FOUILLOUX, *Face au mouvement œcuménique naissant (1925–1927)*, in ACG, pp. 3–13.

²⁰ Cf. J.-P. TORRELL, in ACG pp. 41–68.

²¹ NV 1986/4, pp. 161–174, auquel il faudrait ajouter, car il y est question de l'influence de Journet: *Paul VI et l'ecclésiologie de Lumen Gentium. Thèmes choisis*, in *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Consiglio*, Colloquio internazionale di studio – Brescia: 19–21/09/86, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, Brescia 1989, pp. 144–186.

²² Sour XIV (1988), pp. 175–178.

compris quelle influence le théologien genevois a pu exercer sur la pensée de l'Eglise catholique de son temps. Et l'on comprendra l'audace prophétique et sereine qui, par delà l'«humilité farouche» dont il entourait sa propre personne, lui faisait dire de sa doctrine, puisée aux sources sûres des théologiens et des saints, notamment quant à la sainteté de l'Eglise: *ils ne comprennent pas, mais je suis sûr qu'un jour cette doctrine s'imposera*²³.

*
* *

Mais revenons-en maintenant à notre récent *Catéchisme*. Impression vive et inoubliable de la tranquille assurance du cardinal Journet? Ou simplement intuition première que la recherche doit contrôler et vérifier? Cet article est né de la conviction intime, acquise lors d'une première lecture, crayon à la main, que ce document officiel de l'Eglise catholique, promulgué par le pape Jean-Paul II par la Constitution Apostolique *Fidei depositum*²⁴, reflétait la pensée de Journet sur un certain nombre de points précis où sa doctrine est plus personnelle. Ces points d'impact, l'article du Père Torrell peut nous permettre de les cerner, à la lumière des points d'impact qu'il a pu déceler dans les documents conciliaires. Il les récapitule sous une unique «clef de voûte», la *primauté de l'amour*, ou, plus techniquement, la *primauté des valeurs de grâce*²⁵, qui est bien la seule «clef de compréhension» qui puisse faire droit à l'architecture de la théologie journétienne: ici, c'est sans peine que vient à l'esprit l'image de la cathédrale gothique, qui lance vers le ciel ses voûtes et sa flèche, d'un seul élan, sans négliger cependant le moindre détail de l'ornementation. Cette primauté de la charité débouche, au Concile, sur quatre orientations véritables scientifiquement: une juste vision de la **liberté religieuse**, la *grande thèse de l'ecclésiologie mystérique*, qui fait de Journet, selon la remarque capitale du Père Torrell, *l'anti-Bellarmin par excellence*²⁶ – cette ecclésiologie s'appréciant dans une ouverture œcuménique et missionnaire –, l'intercommunicabilité de la sainteté dans l'Eglise, vérifiable dans une doctrine ancienne mais renouvelée des indulgences, enfin, la **sainteté de l'Eglise** elle-même, «à laquelle Journet tient comme à la prune de l'œil»²⁷. Nous voici donc en possession de points précis sur lesquels nous allons maintenant interroger notre nouveau *Catéchisme*.

²³ Cf. G. COTTIER, *Comme un chartreux dans le monde*, in ACG, pp. 113–114.

²⁴ En date du 11 octobre 1991. Cf. CEC, pp. 5–9.

²⁵ Cf. J.-P. TORRELL, *loc. cit.*, p. 67.

²⁶ *Id.*, p. 61.

²⁷ Cf. *id.*, pp. 67–68.

1. La liberté religieuse

Quant au devoir social de religion et au droit à la liberté religieuse, nous lisons au numéro 2104 du *Catéchisme*:

Tous les hommes sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Eglise; et quand ils l'auront connue, de l'embrasser et de lui être fidèles. Ce devoir découle de la nature même des hommes. Il ne contredit pas un respect pour les diverses religions qui apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes, ni l'exigence de la charité qui presse les chrétiens d'agir avec amour, prudence, patience, envers ceux qui se trouvent dans l'erreur ou dans l'ignorance de la foi.

Il est précisé plus loin, au numéro 2108:

Le droit à la liberté religieuse n'est ni la permission morale d'adhérer à l'erreur, ni un droit supposé à l'erreur, mais un droit naturel de la personne humaine à la liberté civile, c'est-à-dire à l'immunité de contrainte extérieure, dans de justes limites, en matière religieuse, de la part du pouvoir politique. Ce droit naturel doit être reconnu dans l'ordre juridique de la société de telle manière qu'il constitue un droit civil.

Il est clair, au vu des références et du contenu, que ces deux numéros empruntent essentiellement à la Déclaration *Dignitatis Humanae* de Vatican II, mais on ne peut s'empêcher de penser à l'intervention remarquée – la première qu'il faisait au Concile – par laquelle Journet demandait aux Pères conciliaires, passablement divisés sur ce point, de bien distinguer le droit des personnes, inaliénable, et leur devoir de rechercher la vérité. C'était un point acquis pour le théologien nourri de la philosophie de Maritain, et qui avait expérimenté cette doctrine dans sa lutte contre les totalitarismes²⁸. Une recherche reste donc à faire, non seulement sur la pensée de Journet, mais aussi sur celle de Jacques Maritain, pour savoir ce que la pensée catholique actuelle sur la liberté religieuse leur doit. En tout cas, on ne peut manquer d'être frappé par la parenté des vues de Journet et du *Catéchisme* sur ce point délicat. Notons en particulier que l'on trouverait maints exemples, dans les articles de Journet, de cette charité accordée à celui qui est dans le péché ou l'erreur, et de l'intransigeance farouche envers le péché, l'erreur ou l'ignorance en eux-mêmes.

2. Une «ecclésiologie mystérique»

Par cette expression, le Père Torrell veut faire droit à cette vision en profondeur du mystère de l'Eglise, qui refuse de se laisser enfermer dans des critères sociologiques d'appartenance ou de non-appartenance; si

²⁸ Cf. *id.*, pp. 52–53.

l'Eglise est un mystère de charité, elle débordera certainement les frontières visibles qui semblent, au premier regard, l'enserrer, et, inversement, on ne s'étonnera pas de trouver en son enceinte des chrétiens au cœur partagé qui la trahissent pour une part. Il est frappant de remarquer qu'une des références faites à Journet dans les documents préparatoires au Concile soit cette expression si peu conforme à l'ecclésiologie traditionnelle, et, disons-le, si journétienne: ... *étonnant dessein de commencer en quelque sorte à former l'Eglise en dehors de l'Eglise*²⁹.

Voyons maintenant l'ecclésiologie de notre *Catéchisme*, en ce qui concerne l'unité de l'Eglise et, comme corollaire, l'œcuménisme:

Ceux qui naissent aujourd'hui dans des communautés issues de telles ruptures et qui vivent la foi au Christ, ne peuvent être accusés de péché de division, et l'Eglise catholique les entoure de respect fraternel et de charité. Justifiés par la foi recue au Baptême, incorporés au Christ, ils portent à juste titre le nom de chrétiens et les fils de l'Eglise catholique les reconnaissent à bon droit comme des frères dans le Seigneur... (N° 818).

*Au surplus, beaucoup d'éléments de sanctification et de vérité existent **en dehors des limites visibles de l'Eglise catholique**: la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. L'Eglise du Christ se sert de ces Eglises et communautés ecclésiales comme moyens de salut dont la force vient de la plénitude de grâce et de vérité que le Christ a confiée à l'Eglise catholique. **Tous ces biens proviennent du Christ et conduisent à Lui et appellent par eux-mêmes l'unité catholique** (N° 819).*

A travers les idées maîtresses de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, reprises dans le Décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio*, nous retrouvons bien là une même identité de pensée. Dans ces deux textes conciliaires, les références à Journet sont certes peu nombreuses. Mais ces idées n'étaient-elles pas exposées par le théologien genevois depuis plus de dix ans? Nous ne devons pas oublier que, dès 1948, Charles Journet avait banni du langage théologique le terme d'«hérétiques» pour les protestants de bonne foi, dans un article décisif³⁰. Comme nous l'avons déjà dit, la communication du professeur Fouilloux au Colloque Journet est une invitation à poser un jugement moins superficiel et plus pondéré sur la première activité œcuménique de l'abbé Journet, taxée assez facilement d'«intolérante», et ouvre les voies à une recherche qui permettrait de lui donner tout son sens – voire, de la réhabiliter – à la lumière de la réflexion théo-

²⁹ EVI I, p. 652. Pour l'emploi de la citation au Concile, et son commentaire, cf. J.-P. TORRELL, *loc. cit.*, pp. 48–49.

³⁰ Cf. *Un problème de terminologie: schisme, hérésie, dissidence*, NV 1948/1, pp. 52–84.

logique successive, plus irénique, mais toujours aussi intransigeante face au «faux œcuménisme», dans le respect des personnes et de la vérité ³¹.

Si nous nous plaçons maintenant du point de vue, non plus œcuménique, mais missionnaire, nous trouverons dans notre catéchisme la même ecclésiologie inspirée de *Lumen Gentium* et du schéma sur l'activité missionnaire de l'Eglise, le Décret *Ad Gentes*:

Hors de l'Eglise, point de salut. » Comment faut-il entendre cette affirmation souvent répétée par les Pères de l'Eglise? Formulée de façon positive, elle signifie que tout salut vient du Christ-Tête par l'Eglise qui est son Corps. Appuyée sur la Sainte Ecriture et sur la Tradition, le Concile enseigne que cette Eglise en marche sur la terre est nécessaire au salut. Seul, en effet, le Christ est médiateur et voie de salut: or, Il nous devient présent en son Corps qui est l'Eglise; et en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du Baptême, c'est la nécessité de l'Eglise elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du Baptême, qu'Il nous a confirmée en même temps. C'est pourquoi ceux qui refuseraient soit d'entrer dans l'Eglise catholique, soit d'y persévérer, alors qu'ils la sauraient fondée de Dieu par Jésus-Christ comme nécessaire, ceux-là ne pourraient être sauvés (N° 846).

Cette affirmation ne vise pas ceux qui, sans qu'il y aille de leur faute, ignorent le Christ et son Eglise. En effet, ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Evangile du Christ et son Eglise, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de la grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel (N° 847).

Bien que Dieu puisse par des voies connues de Lui seul amener à la foi, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu, des hommes qui, sans faute de leur part, ignorent l'Evangile, l'Eglise a le devoir en même temps que le droit sacré d'évangéliser tous les hommes (N° 848).

A la lecture de textes comme celui-ci, on ne peut s'empêcher de penser à l'intervention de Journet dans l'Aula conciliaire, le 8 octobre 1965, intervention à la fois ferme sur l'absolue nécessité de l'activité missionnaire, comme découlant de la nature même du message chrétien et de l'Eglise, et

³¹ Nous partageons la pensée d'E. FOUILLOUX lorsqu'il dit: le temps de casser les vitres s'achève tandis que commence la gestation du grand œuvre que sera «L'Eglise du Verbe incarné» dans lequel l'abbé Journet tient compte, de façon plus irénique, des derniers développements de la pensée protestante... Mais est-il exact de poursuivre: Pas plus qu'auparavant, toutefois, la démarche œcuménique n'inspire le théologien de Fribourg, quand on connaît l'intérêt que Journet a porté à la théologie d'un Karl Barth, d'un Cullmann, et sa sollicitude très cordiale accordée aux orthodoxes orientaux? D'ailleurs, l'auteur conclut, et c'est dans cette ligne que nous voudrions nous placer: Il serait injuste de figer ses positions œcuméniques à cette étape initiale; mais la seule approche, sous cet angle, du monument que devient son ecclésiologie, dépasserait de beaucoup notre propos (E. FOUILLOUX, loc. cit., p. 12; – c'est nous qui soulignons).

particulièrement ouverte à reconnaître le bien qui se trouve dans les autres religions comme de providentielles «pierres d'attente» :

La pluralité des religions (se) ³² présente certes de nos jours comme un fait, mais considérer cette pluralité comme un droit et comme voulue par Dieu, serait une funeste aberration.

Certes, Dieu n'abandonne pas les multitudes qui n'ont pas encore été touchées par la prédication de l'Evangile. Mais – et l'Eglise même l'en supplie – il supplée au manque de cette prédication en visitant le cœur des hommes par des grâces internes. S'ils sont dociles à ces prévenances divines, ils appartiennent déjà, au moins implicitement et par le désir, au Christ, et sont sauvés par le Christ. Alors l'Eglise elle-même est déjà présente dans le cœur de tels hommes, mais seulement à l'état d'ébauche, d'une manière imparfaite, précaire, anormale et comme entravée de toutes parts.

Il est manifeste que ces grâces inaugurant l'Eglise demandent de soi à être délivrées, par la prédication de l'Evangile, des entraves internes ou externes qui s'opposent à leur déploiement. Aussi l'activité missionnaire n'est-elle pas simplement conseillée comme un bien désirable, elle est prescrite comme un bien nécessaire, pour que la loi évangélique soit partout promulguée.

Cette pensée que l'on retrouvera bien des fois dans les ouvrages théologiques et dans les conférences du cardinal Journet, et dont il sera intéressant de découvrir l'apport personnel, notamment, à notre avis, dans les réflexions philosophiques de Maritain sur le premier acte libre de l'homme, le Père Torrell la qualifie d'*une des grandes convictions de la foi chrétienne, qui est simultanément une des grandes thèses de sa théologie* ³³. Journet et l'élan missionnaire de l'Eglise... un grand thème qui demanderait à être traité en profondeur, suggère-t-il à mi-mots, en commentant les nombreux amendements que Journet a proposé pour ce schéma: *Une analyse plus précise reste donc à faire pour qu'on puisse dire ce que le texte final doit à Journet. En toute hypothèse, la simple lecture des amendements proposés, acceptés ou non, confirme déjà ce qu'on sait de sa théologie et mettent en relief la primauté de l'amour tant dans l'annonce missionnaire que dans le rattachement au Christ et à son Eglise* ³⁴.

3. La doctrine des indulgences

Contrairement à ce que l'on pourrait croire de prime abord, la doctrine de l'Eglise catholique sur les indulgences n'est pas un «à-côté» secondaire du dogme, mais elle exprime une profonde vérité de foi sur l'intercom-

³² Nous rectifions ici selon le sens le texte de DC 62 (1965), col. 2166.

³³ J.-P. TORRELL, *loc. cit.*, p. 61.

³⁴ *Id.*, p. 62.

municabilité des grâces au sein de l'Eglise, en ses divers états, et sur le pouvoir hiérarchique confié à Pierre et à ses successeurs. Ce n'est pas pour rien qu'elle fut une pierre d'achoppement pour Luther, par-delà les abus et les déficiences théologiques et pastorales que les historiens ont depuis longtemps relevés. Ce n'est pas pour rien non plus que le pape Paul VI demandait au théologien Charles Journet, au cours du Concile, une réflexion claire et substantielle sur les indulgences, afin d'en dégager la portée théologique profonde, par-delà tout l'aspect «mercantiliste» qui, avec les siècles, s'y était superposée à la tradition. Doctrine ancienne et nouvelle, profondément renouvelée et rajeunie, donc, qui trouve son expression dans la Constitution apostolique *Indulgentiarum doctrina* que Paul VI promulgua le 1^{er} janvier 1967, et qui est largement citée et brièvement commentée dans notre nouveau *Catéchisme*:

Le chrétien qui cherche à se purifier de son péché et à se sanctifier à l'aide de la grâce de Dieu ne se trouve pas seul. La vie de chacun des enfants de Dieu se trouve liée d'une façon admirable, dans le Christ et par le Christ, avec la vie de tous les autres frères chrétiens, dans l'unité surnaturelle du Corps mystique du Christ, comme dans une personne mystique (N° 1474).

Dans la communion des saints, il existe donc entre les fidèles – ceux qui sont en possession de la patrie céleste, ceux qui ont été admis à expier au purgatoire ou ceux qui sont encore en pèlerinage sur la terre – un constant lien d'amour et un abondant échange de tous biens. Dans cet échange admirable, la sainteté de l'un profite aux autres, bien au-delà du dommage que le péché de l'un a pu causer aux autres. Ainsi, le recours à la communion des saints permet au pécheur contrit d'être plus tôt et plus efficacement purifié des peines du péché (N° 1475).

*Ces biens spirituels de la communion des saints, nous les appelons aussi le **trésor de l'Eglise**, qui n'est pas une somme de biens, ainsi qu'il en est des richesses matérielles accumulées au cours des siècles, mais qui est le prix infini et inépuisable qu'ont auprès de Dieu les expiations et les mérites du Christ notre Seigneur, offerts pour que l'humanité soit libérée du péché et parvienne à la communion avec le Père. C'est dans le Christ, notre Rédempteur, que se trouvent en abondance les satisfactions et les mérites de sa rédemption (N° 1476).*

Appartiennent également à ce trésor le prix vraiment immense, incommensurable, et toujours nouveau qu'ont auprès de Dieu les prières et les bonnes œuvres de la bienheureuse Vierge Marie et de tous les saints qui se sont sanctifiés par la grâce du Christ, en marchant sur ses traces, et ont accompli une œuvre agréable au Père, de sorte qu'en travaillant à leur propre salut, ils ont coopéré également au salut de leurs frères dans l'unité du Corps mystique (N° 1477).

L'indulgence s'obtient par l'Eglise qui, en vertu du pouvoir de lier et de délier qui lui a été accordé par le Christ Jésus, intervient en faveur d'un chrétien et lui ouvre le trésor des mérites du Christ et des saints pour obtenir du Père des miséricordes la remise des peines temporelles dues pour ses

péchés. C'est ainsi que l'Eglise ne veut pas seulement venir en aide à ce chrétien, mais aussi l'inciter à des œuvres de piété, de pénitence et de charité (N° 1478).

Voilà donc des extraits de cette doctrine des indulgences substantiellement exposée par notre *Catéchisme*. Relevons maintenant quelques passages de l'article de *Nova et Vetera* que le cardinal Journet écrivit en date du 26 février 1966:

Le Christ et l'Eglise, la Tête et les membres unis à lui par la charité ne font qu'une seule personne, quasi una persona mystica, dira saint Thomas. Dès lors, la rédemption, la compensation surabondante qu'il a donnée pour le péché est par eux participable, elle pourra, en même temps que son amour, leur être communiquée, elle pourra se verser sur eux, on pourra parler de la réversibilité de la rédemption et de la satisfaction du Christ sur ses membres.

*Il nous a «rachetés pour Dieu au prix de son sang». L'amour de Jésus en Croix pour son Père, et qui a entraîné par surcroît la réparation de tous les désordres de nos péchés, cet amour réparateur et rédempteur, réversible sur nous, participable par nous, est un **trésor**. Ce «prix» de notre rédemption est un trésor, il est **notre** trésor... La rédemption du monde est un trésor, et ce trésor a été acquis par le Christ pour son corps mystique qui est l'Eglise. C'est un trésor de l'Eglise, c'est le suprême trésor de l'Eglise. C'est elle que le Christ a constituée dépositaire et dispensatrice du mystère de salut caché depuis des siècles en Dieu. Elle le dispense par diverses voies...³⁵*

*Les dispositions requises pour recevoir une indulgence sont avant tout la présence dans l'âme de la grâce et de la charité. Comment la peine du péché serait-elle pardonnée quand le péché lui-même persévérerait? C'est la raison pour laquelle l'Eglise commence par inviter les fidèles à la contrition véritable, à la confession, à la communion eucharistique. Elle leur demande en outre de s'employer personnellement à compenser la peine de leurs péchés, et l'une des conditions préparant à l'indulgence est l'accomplissement d'une œuvre de pénitence. **Le grand souci de l'Eglise, qui apparaît ici, est moins de concéder une indulgence que d'en prendre occasion pour exciter les fidèles à la ferveur de la charité.** La valeur de l'indulgence est grande, dit saint Thomas, mais la valeur des œuvres de satisfaction, quand leur accomplissement fait grandir l'amour, est incomparablement plus précieuse. Ces vérités, si elles étaient rappelées, éclaireraient la conduite de l'Eglise. C'est avant tout **le désir d'intensifier la pénitence et la charité dans le peuple chrétien** qui la porte à annoncer des indulgences et des temps de jubilé.³⁶*

On aura remarqué le même recours à la notion de «personne mystique», qui est une référence, explicite chez Journet, à la *Somme Théologique*³⁷, et

³⁵ NV 1966/2, *Théologie des indulgences*, pp. 87–88.

³⁶ *Ibid.*, p. 102.

³⁷ S. THOMAS, III, q. 48. a2. ad 1.

la parenté de pensée – sinon même de vocabulaire: par exemple, l'expression *trésor de l'Eglise*. Cette parenté, à travers le texte de Paul VI, n'a rien pour nous étonner. De tels recoupements doivent nous inviter à une recherche proprement scientifique sur les dépendances littérales, les influences, les distances qui peuvent exister entre deux textes comme cet article d'un théologien privé et une Constitution apostolique dûment promulguée, avec le degré d'autorité théologique qui y est attaché... comme avec ce *Catéchisme de l'Eglise catholique* reconnu solennellement par le pape *comme un instrument valable et autorisé au service de la communion ecclésiale et comme une norme sûre pour l'enseignement de la foi*³⁸.

Disons, pour conclure ce paragraphe, que ni pour le *Catéchisme* ni pour Journet, cette doctrine des indulgences n'est compréhensible – et acceptable – en dehors d'une vision en profondeur de l'Eglise: d'une vision de foi qui mette au cœur de l'Eglise la charité. *Quiconque oublie ce primat de l'amour, «moyen universel de notre salut, qui se mêle partout, et sans lequel rien n'est salutaire», se condamne à ne plus rien entendre dans la doctrine de la rémission de la peine temporelle du péché et à la rendre radicalement inintelligible*³⁹.

4. La sainteté de l'Eglise

*L'Eglise est aux yeux de la foi indéfectiblement sainte*⁴⁰. Au seuil du paragraphe consacré à cette note de l'Eglise, le catéchisme se place d'emblée au niveau de la foi, et non au niveau de l'Histoire et de la sociologie religieuse, au nom desquels, bien souvent, les théologiens eux-mêmes ne se reconnaissent plus le droit de parler de la sainteté de l'Eglise. C'est tout de suite l'affirmation pacifique de la **sainteté véritable de l'Eglise**, compte tenu du fait que, en son pèlerinage terrestre, elle tend toujours davantage à gagner l'intégralité du cœur de ses enfants⁴¹. Certes, cette affirmation s'autorise de celles du Concile, maintes fois répétées, notamment dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*. Mais certains théologiens avaient cru pouvoir interpréter ces textes conciliaires en minimisant leur portée⁴². L'étude attentive des *Acta Synodalia sacrosancti concilii œumenici Vaticani II*⁴³, sans laquelle il n'est pas de travail scientifique sur le

³⁸ JEAN-PAUL II, Constitution apostolique «Fidei Depositum», in CEC, p. 8.

³⁹ NV 1966/2, p. 91. Et quand on saura que Journet cite le *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales, et qu'il emprunte souvent à ce grand mystique en même temps que grand actif ce thème du primat de l'amour, on verra la perspective d'une étude très enrichissante sur ces deux «messieurs de Genève».

⁴⁰ CEC, N° 823.

⁴¹ Cf. CEC, N° 825.

⁴² Ainsi K. RAHNER, dans son commentaire de LG: *Le péché dans l'Eglise*, in UNAM SANCTAM 51b, Paris 1967, pp. 373–391.

⁴³ AS, Roma, 1907–1980.

Concile, nous montre, à travers le travail de précision des commissions, des amendements reçus, ou de l'explication par la commission des « fins de non-recevoir » de certains amendements, que la sainteté de l'Eglise doit bien s'entendre *d'une sainteté véritable, bien qu'imparfaite*⁴⁴ car, glose le catéchisme, *en ses membres, la sainteté parfaite est encore à acquérir*⁴⁵.

La première chose qui frappe, c'est la citation de **sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus**. Les auditeurs et les lecteurs de Journet se rappellent la familiarité qu'il entretenait avec les mystiques; mais plus encore, comme le rappelait le Père Emonet, comment les saints sont venus enrichir sa théologie: « Il est devenu de plus en plus clair pour Charles Journet que l'expérience des saints devait avoir sa place dans la structure même de l'acte théologique. »⁴⁶ S'il a souvent attribué sa vocation d'ecclésiologue au contact de sainte Catherine de Sienne, nous croyons pouvoir affirmer que cette vocation s'est épanouie au contact de la petite carmélite de Lisieux⁴⁷. Ici encore, la recherche reste à faire sur le quand et le comment de sa rencontre avec la spiritualité thérésienne; mais depuis le bel article de 1957: *L'Eglise telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux*⁴⁸, nous pouvons mesurer l'explication ecclésiologique qu'il fait de sa célèbre intuition de la vocation à l'amour:

*Je compris que si l'Eglise avait un corps, composé de différents membres, le plus nécessaire, 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 renfermait toutes les vocations, que l'amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux (...) en un mot, qu'il est éternel!*⁴⁹

C'est ainsi que le catéchisme cite ce texte, qui forme l'essentiel du N° 826. Il y aurait beaucoup à commenter: et de l'introduction de ce texte spirituel dans un contexte théologique, au plan plus général⁵⁰; et, au plan

⁴⁴ LG 48.

⁴⁵ CEC, N° 825.

⁴⁶ P.-M. EMONET, *La place de l'expérience des saints dans la théologie de Charles Journet*, in ACG, p. 95. L'A. rapporte la belle réflexion de Journet: « L'attitude du théologien – en présence des saints dont la sainteté est reconnue par le Magistère – est une attitude d'humilité. Il doit venir à eux comme un mendiant, non comme un maître afin de les juger, mais comme un élève afin de s'instruire d'eux » (p. 98).

⁴⁷ Ne voulait-il pas adjoindre son nom au frontispice de *L'Eglise du Verbe incarné*, à la suite de celui de la « Vierge de Sienne »? Cf. EVI I, p. XVIII.

⁴⁸ Carmel 1 (1957), pp. 16–27, repris par G. COTTIER in NV 1975/4, pp. 300–308.

⁴⁹ Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Manuscrits autobiographiques*, B 3v.

⁵⁰ L'index des « écrivains ecclésiastiques » du catéchisme (pp. 630–639) révèle d'ailleurs l'utilisation très prononcée, outre des Pères de l'Eglise et des « docteurs classiques », de nombreux mystiques ou saints récemment mis en valeur: citons Elisabeth de la Trinité, Jean Eudes, Jeanne d'Arc, le Curé d'Ars, Julienne de Norwich, Newman, Nicolas de Flue, Thomas More. Thérèse de Lisieux, quant à elle, n'est pas moins citée que six fois!

particulier, de son apport en ecclésiologie pour définir la sainteté de l'Eglise. Contentons-nous pour l'instant de souligner cette parenté qui existe avec un aspect très original et personnel de la théologie journétienne, en attendant de pouvoir déterminer, avec les outils de rédaction du catéchisme, s'il faut bien attribuer à cette influence la paternité de cette innovation.

Le deuxième point frappant concerne le numéro suivant, le N° 827, que nous citons in extenso :

*Tandis que le Christ saint, innocent, sans tache, venu uniquement pour expier les péchés du peuple, n'a pas connu le péché, l'Eglise, elle, qui renferme des pécheurs dans son propre sein, est donc à la fois sainte et appelée à se purifier, et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement. Tous les membres de l'Eglise, ses ministres y compris, doivent se reconnaître pécheurs. En tous, l'ivraie du péché se trouve encore mêlée au bon grain de l'Evangile jusqu'à la fin des temps. L'Eglise rassemble donc des pécheurs saisis par le salut du Christ mais toujours en voie de sanctification. **L'Eglise est sainte tout en comprenant en son sein des pécheurs, parce qu'elle n'a elle-même d'autre vie que celle de la Grâce : c'est en vivant de sa vie que ses membres se sanctifient ; c'est en se soustrayant à sa vie qu'ils tombent dans les péchés et les désordres qui empêchent le rayonnement de sa sainteté. C'est pourquoi elle souffre et fait pénitence pour ces fautes, dont elle a le pouvoir de guérir ses enfants par le sang du Christ et le don de l'Esprit Saint.***

C'est nous qui avons souligné le dernier passage : nous avons la tentation de dire que c'est du « pur Journet »⁵¹. Mais cette tentation s'accroît quand on a vérifié les références de ce passage, directement tiré du *Credo du peuple de Dieu*, la solennelle profession de foi de Paul VI en date du 30 juin 1968. La remarque déjà faite pour la Constitution *Indulgentiarum doctrina* devrait être reprise ici ; elle nous invite à une recherche qui ne manquera pas d'être instructive sur l'influence de Charles Journet sur la théologie de Jean-Baptiste Montini, non seulement dans le cadre de l'ecclésiologie – et à ce titre, nous semble-t-il, une même recherche devrait être entreprise au niveau de l'Encyclique *Ecclesiam Suam*⁵², mais encore dans d'autres domaines théologiques, plus généraux, comme ce « Credo », ou très spécifique, comme la doctrine eucharistique, à propos de l'Encyclique *Mysterium Fidei* du 3 septembre 1965.

⁵¹ Dans la première partie du numéro, les références explicites à 1 Jn 1,8–10 et Mt 13,24–30 sont courantes chez Journet, mais la formulation de LG 8 : *à la fois sainte et appelée à se purifier* lui aurait certainement paru trop ambiguë et il aurait demandé de préciser dans le sens : soit d'une purification des péchés de ses enfants ; soit d'un passage d'une charité moins établie à une charité plus enracinée en ses membres. Cf. EVI II, p. 910. – C'est d'ailleurs bien en ce sens que la commission conciliaire a affirmé l'entendre.

⁵² Ainsi nous y invite l'article de J.-P. TORRELL : *Paul VI et le cardinal Journet. Aux sources d'une ecclésiologie*, déjà cité, cf. supra.

Avec ce texte de Paul VI, nous sommes au cœur de l'ecclésiologie de Journet; il faudrait relire d'innombrables passages, car le thème est cent fois repris à l'occasion de la théologie la plus spéculative comme des prédications les plus familières. Citons simplement ces quelques phrases extraites des pages 904 à 925 du deuxième tome de *L'Eglise du Verbe incarné*:

Qu'il y ait des pécheurs dans l'Eglise, l'apôtre (Paul) le sait bien, puisqu'il lui faut sans cesse réprimander ceux qu'il a engendrés dans le Christ; mais à ses yeux pourtant, l'Eglise est sainte et immaculée. C'est donc que les pécheurs appartiennent à l'Eglise, non point par leur péché, mais par les valeurs de sainteté qu'ils portent en eux et qui les lient à l'Eglise (p. 905) (...).

Dire que l'Eglise est sans péché, c'est dire qu'elle ne consent jamais au péché; que c'est non pas en lui obéissant, mais en la trahissant que ses enfants pèchent; que plus ils pèchent, moins ils lui appartiennent. Ce n'est pas dire toutefois que l'Eglise ne s'inquiète pas du péché (...). L'Eglise est toute mêlée au péché. Non que le péché soit l'étoffe dont elle est faite, mais il est l'adversaire avec lequel elle est aux prises jusqu'à la fin des temps (p. 906) (...).

L'Eglise comme personne prend donc la responsabilité de la pénitence. Elle ne prend pas la responsabilité du péché (p. 906) (...).

Quand l'Eglise, docile au Christ, met sur nos lèvres le Pater, quand elle fait dire au Père: «Remettez-nous nos dettes», c'est bien en son nom que chaque jour nous prions et demandons pardon; mais pour des fautes commises en notre nom à nous, et non pas en son nom à elle (p. 908)⁵³.

En comparant le fond de cette doctrine sur la sainteté de l'Eglise avec ce qu'en dit notre nouveau catéchisme, nous ne sommes pas loin de penser que nous voyons là des fruits bien mûrs de l'étrange et tranquille «prophétie» de Charles Journet: *je suis sûr qu'un jour cette doctrine s'imposera.*

*

* *

Les rapides réflexions qui précèdent, occasionnées par la parution d'un nouveau *Catéchisme Universel* destiné à prendre la relève, après quatre siècles, de celui du concile de Trente – passera-t-il à la postérité sous le titre de «Catéchisme du concile Vatican II»? – ne prétendent pas être conclusives mais, au contraire, introduire à une recherche systématique sur l'ecclésiologie de Charles Journet. Nous n'avons fait que des sondes dans l'humus de la théologie catholique actuelle, et les «carottes» – comme l'on

⁵³ EVI II. Cf. la récente étude de G. COTTIER, *Eglise sainte*, dans le numéro spécial de NV consacré à Journet. NV 1991/4, pp. 9–27.

dit en termes de recherche géologique – nous ont permis de déceler une certaine présence de Journet, dont la nature, la cause, l'étendue restent encore à analyser⁵⁴. Vaste chantier, sur lequel travaillent déjà nombre de théologiens, que nous avons présentés au début de cette étude. Mais de la majorité de leurs articles et de leurs recherches, il faudra dire ce qu'écrit l'éditorialiste de *Nova et Vetera* en présentant le numéro spécial du centenaire de la naissance de Charles Journet:

*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*⁵⁵.

Ce projet, en nous autorisant de cette invitation, nous voudrions nous y atteler, non pas en son entier, mais dans le domaine de l'ecclésiologie; quand l'on sait ce que recouvre chez Journet le mot «ecclésiologie», on comprend que nous aurions trouvé le projet déjà trop ambitieux, s'il n'avait trouvé ces recherches préliminaires qui sont comme des pierres d'attente, et s'il n'avait été mûri depuis déjà plusieurs années. Nous avons été également encouragé sur cette voie par le Père Jean-Pierre Torrell, dont les quelques articles sur le sujet ont ouvert une brèche. Voici ce qu'il écrit en conclusion de sa communication sur la *Présence de Journet à Vatican II*:

*Pour qui n'a connu Journet que par ses écrits – impressionnants par leur masse puissamment répétitive –, ses livres suggèrent une personnalité monolithique, inaccessible à l'objection et imperméable au doute. Il est donc du plus haut intérêt d'avoir saisi quelque chose de son évolution psychologique durant les trois premières sessions et de l'avoir vu passer de l'inquiétude causée par la rumeur à la participation franche et confiante aux travaux de l'assemblée. Ce gain, minime peut-être pour certains, sera déjà précieux pour qui cherche l'homme sous l'auteur, mais au-delà, cette constatation pourrait être une **invitation à retrouver d'autres traces de son cheminement, à saisir l'homme en recherche et en dialogue avant ses grandes œuvres synthétiques. Ce pourrait même être une voie privilégiée pour introduire de nouveaux lecteurs à cette œuvre finalement si peu connue***⁵⁶.

Nous nous proposons donc de retracer le développement chronologique de tout le corps de doctrine ecclésiologique de Charles Journet: soit une vie

⁵⁴ Il resterait encore bien des thèmes journétiens à envisager et à analyser: la place de la mariologie par rapport à l'ecclésiologie, le dialogue judéo-chrétien, l'approche de la foi dans la connaissance de Dieu, l'approfondissement de la théologie eucharistique de saint Thomas, etc.

⁵⁵ NV 1991/4, p. 4.

⁵⁶ J.-P. TORRELL, *loc. cit.*, pp. 64–65. (C'est nous qui soulignons.)

entière consacrée à l'Eglise et à l'étude de l'Eglise, et **cinquante ans d'études ecclésiologiques**, de 1925 à 1975, ce qui représente cinquante années de recherche et de dialogue, si l'on veut bien considérer que les quelque **deux cents articles d'ecclésiologie** concernés, pour les quatre cinquième publiés dans ces colonnes, sont pour une large part des recensions, des réponses... bref, des œuvres de circonstances, qui côtoient les chapitres de *L'Eglise du Verbe incarné*, patiemment amassés, pierre après pierre et année après année, afin de pouvoir bâtir la somptueuse cathédrale, le chef-d'œuvre que nous connaissons. C'est d'ailleurs en nous autorisant de cet exemple que nous voudrions faire profiter les lecteurs de *Nova et Vetera*, au fur et à mesure de son développement, de cette recherche qui doit être l'objet d'une thèse de doctorat à l'Université de Fribourg.

Au seuil de ce travail, à nous d'en dessiner les grandes lignes, telles qu'elles apparaissent après une recherche déjà minutieuse sur les articles et les ouvrages d'ecclésiologie qui jalonnent la vie de notre théologien: nous les avons regroupés par périodes chronologiques, en trouvant une cohérence certaine entre les thèmes abordés, l'évolution et l'enrichissement de la doctrine – nous parlerions facilement de «croissance organique» – en lien avec l'évolution psychologique et la maturation de l'auteur, enfin le climat social, politique et religieux, particulièrement déterminant lors de la crise de l'Action française ou de la Deuxième Guerre mondiale, mais toujours présent; mais en sachant également parfois nous échapper d'un cadre chronologique trop rigide, et par trop superficiel, qui nous empêcherait de saisir la continuité des thèmes abordés. Ces périodes chronologiques formeront autant d'articles, autant de chapitres, qui nous présenteront, sur le vif, à sa table de travail, un auteur soucieux tout à la fois de la cohérence de la doctrine et sensible – nous dirions «hypersensible» – aux problèmes concrets et aux nouvelles interrogations de ses contemporains. Bref, un Journet éloigné autant qu'il se peut de l'image d'Epinal dans laquelle on l'a enfermé, et ressemblant à celui que nous décrivent ceux qui l'ont connu: un homme – avant même d'être un théologien – attentif aux hommes, parce que attentif à Dieu; attentif à la Vérité, parce que toujours attentif à l'éternelle quête de l'humanité.

I. 1907–1924: ce sont les années de formation, à l'école de saint Thomas pour l'essentiel; la rencontre avec Jacques Maritain, en 1922, place le jeune abbé Journet au cœur du renouveau thomiste des années vingt, en Suisse romande. Avec Catherine de Sienne, Dante et le Père Clérissac, cette trilogie dont Charles Journet disait qu'elle était à l'origine de sa vocation d'ecclésiologue, c'est **l'éblouissement devant le mystère de l'Eglise**, cette intuition de la beauté de l'Epouse du Christ qui illuminera toute sa théologie.

II. **1925–1929**: c'était, dira le cardinal peu de temps avant sa mort, en reprenant une expression de Maritain, «le temps de casser les vitres»⁵⁷ dans la Genève calviniste, livrée aux joutes entre le protestantisme libéral et le catholicisme renaissant. **Sur les remparts, les premières armes** de «Monsieur Journet», déjà nommé professeur de dogme au grand Séminaire de Fribourg, s'appellent: *L'esprit du protestantisme en Suisse* (1925), *L'Union des Eglises* (1927), et surtout *Nova et Vetera, Revue catholique pour la Suisse romande*, fondée en 1926, *sans présomption comme sans pusillanimité*⁵⁸.

III. **1930–1937**: c'est le temps d'entrer **dans la cité de Dieu**: à cette époque, *Nova et Vetera* publie régulièrement les premiers articles de fond en ecclésiologie, notamment sur la sainteté de l'Eglise, qui formeront bientôt les chapitres de *L'Eglise du Verbe incarné*. C'est également l'époque de ce que nous appellerons la «querelle sur l'âme de l'Eglise», qui nous montrera Journet en dialogue avec les théologiens de son temps sur ce problème épineux de l'ecclésiologie.

IV. **1938–1947**: depuis déjà plusieurs années, avec la guerre d'Espagne et la montée des totalitarismes, l'abbé Journet avait démontré que son ecclésiologie n'était pas intemporelle. Le titre d'un article de 1941, **L'Eglise dans la tempête**⁵⁹, définit bien les fameux «éditoriaux de combat» que Journet aura bien du mal à publier dans *Nova et Vetera*, à cause de la censure.

V. **1948–1950**: cette période marque dans la vie de «Monseigneur Journet» – désormais prélat de Sa Sainteté (1947) – une sollicitude œcuménique toute particulière. Nous réunirons dans ce chapitre d'autres interventions et mises au point qui dépassent le cadre strictement chronologique de ces deux années. Ce sera pour nous l'occasion de noter l'attentive sympathie de Journet pour les Orthodoxes orientaux, et de souligner la perspicacité de ses recherches **pour un œcuménisme en profondeur**.

VI. **1951–1959**: La guerre avait quelque peu occulté la parution du premier tome de *L'Eglise du Verbe incarné* (1941). Avec la publication du second tome (1951) et de *Théologie de l'Eglise* (1958), qui «divulgue» une vue d'ensemble du *De Ecclesia* journétien, c'est enfin **une œuvre ecclésiologique portée au grand jour**. Nombre de recensions, venues de tous les horizons théologiques, nous permettront de mieux apprécier l'accueil fait à cette ecclésiologie, ses critiques, son impact.

⁵⁷ Cf. L. MÉROZ, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁸ NV 1926/1, «Définitions», p. 1.

⁵⁹ SuiCont 10, pp. 825–836.

VII. Il convenait de réserver ici un chapitre particulier, en marge de la chronologie, pour évoquer le face-à-face des deux grands ecclésiologues francophones de ce siècle: **Congar – Journet**; il s'agit en effet de **trente ans de dialogue ecclésiologique – 1933–1963** – pendant lesquels recensions, critiques, exposition placide des différences et des convergences feront mieux apparaître la quasi-unanimité de doctrine derrière des angles de vue personnels et complémentaires. Ce sera pour nous l'occasion de briser le mythe qui oppose un Journet «traditionnaliste» à un Congar «progressiste».

VIII. **1960–1968**: cette période est toute entière dominée par le concile Vatican II, ses préparations, son déroulement, ses conséquences immédiates. Il nous faudra mettre en pleine lumière, à la suite de ce qui a déjà été dit, les liens qui ont uni **Journet, Paul VI et Vatican II**. L'amitié spirituelle qui unissait les deux hommes, leur «sympathie théologique», l'accession providentielle au cardinalat en cours de concile (1965), l'attitude du théologien, empreinte de foi et de sérénité, au cœur des inquiétudes justifiées ou injustifiées de l'après-concile, tout cela fera apparaître la grande figure d'un «Père conciliaire», effacé mais efficace.

IX. **1969–1975**: bien qu'évêque, cardinal, Charles Journet reste jusqu'à sa mort le prêtre effacé que l'on croise dans les rues de Fribourg, l'humble théologien de l'Eglise, l'éditorialiste infatigable de *Nova et Vetera*, fidèle à tout ce qu'a été sa vie. Avec la parution du troisième tome de *L'Eglise du Verbe incarné* (1969), on sentira non pas une rupture, mais une évolution qui fera encore mentir la vision monolithique que l'on peut avoir de Journet: évolution dans le sens d'une *théologie ecclésiale de l'Histoire du Salut*⁶⁰. Et il sera du plus haut intérêt de remonter les années antérieures pour découvrir un Journet ouvert aux recherches sur la «théologie de l'Histoire» d'un Marrou ou d'un Daniélou, dialoguant avec Fessard, attentif enfin à la perspective historique d'un Cullmann. «Cohérence de la synthèse» ne signifie pas refus du dialogue et mépris pour le progrès théologique: jusqu'au bout, la pensée de Charles Journet nous l'aura prouvé.

C'est sur cette ouverture qu'il nous faudra achever ce tour d'horizon d'une œuvre considérable. Et nous serons heureux si, au terme de ce vaste projet, nous aurons pu coopérer, pour une part, si limitée soit-elle, non pas tant à diffuser la pensée du cardinal Journet, qu'à répondre aux questions

⁶⁰ Cf. le sous-titre de l'édition italienne, Napoli 1972, plus explicite encore que celui de l'édition originale: *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza. Una nuova via, aperta ormai al trattato «De Ecclesia»*.

de nos contemporains en quête de l'éternelle vérité: c'est certainement la seule chose qu'aurait souhaitée le cardinal. C'est aussi le souhait de l'éditorialiste de *Nova et Vetera* qui continue son œuvre, et qui écrivait:

Ce qui importe avant tout, c'est une relecture de l'œuvre du grand théologien qui en dégage les intuitions majeures et les virtualités. En effet, sur les grands problèmes vitaux qui se posent à l'Eglise et à la culture aujourd'hui, et qui se poseront demain, cette œuvre apporte des lumières décisives. Vingt-cinq ans après le Concile, les turbulences tapageuses s'épuisent, des réactions, souvent brutalement implicatrices et qui ne vont pas sans sectarisme, se dessinent ici et là. Tout cela est loin d'être sain. Ce dont nous avons besoin, c'est d'une pensée profonde, pensée de sagesse, puisée aux sources de la contemplation théologique et de la métaphysique, généreuse et audacieuse d'une audace authentique, évangéliquement libre, parce qu'elle est certaine que seule la vérité rend libre (cf. Jn 8,32).

La crise actuelle, qui signifie pour beaucoup l'anémie ou l'abandon de la foi, a parmi ses causes une perte du sens et de l'amour de l'Eglise dont on se fait une représentation sociologique et purement fonctionnelle et qu'on regarde sans bienveillance. L'Eglise est un mystère de foi. C'est donc un regard de foi aimante qu'il faut porter sur elle, capable de reconnaître, en dépit des misères humaines, le visage de l'Epouse du Christ.

Sur le chemin de ce regard, le théologien de «L'Eglise du Verbe incarné» est un maître incomparable, qui reste à découvrir⁶¹.

Gênes, 8 décembre 1992

Emmanuel LEMIERE
Communauté Saint-Martin

⁶¹ NV 1991/1, *Liminaires*, pp. 1-2.

Les rapports du spirituel et du temporel chez Charles Journet

I

Introduction

1. Dans les temps modernes, le Magistère est à plusieurs reprises intervenu sur les problèmes concernant les relations entre l'Eglise et l'Etat et, plus largement, sur les rapports entre le spirituel et le temporel. Rappelons les encycliques de Pie IX et de Léon XIII. Aucun théologien ne les ignorait.

Mais il semble que ce soit à l'occasion de la crise de l'Action française (la condamnation par Pie XI est de 1926) que le jeune théologien suisse ait été conduit à s'occuper de ces problèmes d'une manière plus directe. Depuis quelques années, entre Charles Journet et Jacques Maritain, son aîné d'une dizaine d'années, s'était nouée une «grande amitié», qui sera de toute une vie. Les batailles intellectuelles, souvent très rudes, trouveront les deux amis luttant côte à côte. Celle de l'Action française fut spécialement dure et elle comporta de nombreux drames de conscience. Le mouvement d'Action française, qui entendait dénoncer la décadence spirituelle, intellectuelle et politique de la France, avait séduit nombre de catholiques. Il accusait la Révolution de 1789 d'être à l'origine des maux dont souffrait la nation. Il prônait un retour à la monarchie.

Mais son mot d'ordre: *politique d'abord*, représentait un principe pernicieux, dont la malice avait échappé à la perspicacité de beaucoup, mais non pas de ce grand Pape que fut Pie XI. Il signifiait non seulement une exaltation démesurée de la nation – le nationalisme –, mais encore l'émancipation du politique de toute subordination à l'égard du pouvoir spirituel et de la régulation de la loi morale. *Politique d'abord* impliquait donc une affirmation du caractère amoral de la politique. Le chef de l'inspirateur du mouvement, Charles Maurras, se présentait personnellement comme positiviste, disciple d'Auguste Comte. Et s'il entendait favoriser l'Eglise, ce n'était nullement parce qu'il avait reconnu la vérité du christianisme, c'était parce que, historiquement, le catholicisme était la religion de la grande majorité des Français et qu'il était indissociable de l'histoire de France. C'était donc le rôle culturel, on pourrait dire l'utilité culturelle, de l'Eglise qui intéressait Maurras. Ainsi une certaine idée de la France, de son histoire, et de la politique qu'elle devait conduire, devenait la règle suprême, à laquelle l'Eglise elle-même devait être soumise. Aujourd'hui l'erreur

pernicieuse nous apparaît clairement. Il n'en allait pas de même pour les contemporains; plusieurs évêques et théologiens s'étaient laissé séduire à cause de positions que défendait l'Action française touchant une rénovation de la vie politique.

2. Maritain s'était engagé profondément dans le débat. Antérieurement à la condamnation, un opuscule *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des Catholiques* (1926) constituait une tentative pour éviter la rupture. Une fois la condamnation survenue, Maritain n'a eu aucune hésitation, car l'enjeu était devenu évident à ses yeux. Il contribue à l'ouvrage collectif *Pourquoi Rome a parlé* (1927), que Pie XI louera publiquement; la même année, il publie *Primauté du spirituel*, que l'on peut considérer comme le premier jalon de son œuvre de philosophie politique. Il est le rédacteur de *Clairvoyance de Rome* (1929), paru sous plusieurs noms, et qui est une défense contre les attaques portées contre *Pourquoi Rome a parlé*. Le climat de la polémique est pénible, car les partisans de l'Action française ne se préoccupent pas excessivement de la moralité des moyens: insultes et calomnies sont chez eux d'usage habituel.

3. Dans tout ce débat, qui concerne en premier chef les Français, Charles Journet reste en retrait. Cependant les circonstances ne sont sans doute pas étrangères à la publication en 1931, dans la toute nouvelle collection *Questions disputées*, qu'il dirige conjointement à Jacques Maritain, d'un petit livre sur *la Juridiction de l'Eglise sur la Cité*.

Plus tard, Charles Journet reviendra sur les problèmes abordés et modifiera sa position. Celle-ci, dans sa forme définitive, se trouve exprimée dans le premier tome de cette somme d'ecclésiologie qu'est *L'Eglise du Verbe incarné*.

La première édition de ce tome est de 1943, mais l'introduction porte la date du 15 septembre 1939. Ce sont des années de guerre; ce qui explique le retard dans l'impression. C'est à propos du «pouvoir canonique ou législatif» de l'Eglise que Charles Journet est amené à consacrer un long chapitre (ch. VI) à des *Eclaircissements sur les rapports du pouvoir canonique et du pouvoir politique*¹.

Pour bien saisir l'originalité, l'importance et la pertinence de ces pages, il convient, là encore, de nous rapporter au dialogue entre le théologien et le philosophe, entre Journet et Maritain. Celui-ci a publié en 1936 *Humanisme intégral*, ouvrage qui, comme l'on sait, fut l'objet de débats passionnés². Substantiellement, Journet fait siennes les vues de son ami. Mais

¹ Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I., pp. 242-425. Je cite d'après la troisième édition, 1962.

² Cf. mon étude *Les intuitions majeures d'Humanisme intégral*, in *L'Humanisme intégral de Jacques Maritain, Colloque de Paris*, Paris, 1988, Ed. Saint-Paul, pp. 87-126.

ce serait une erreur que de voir dans ce qu'il écrit en ecclésiologie un simple démarcage des idées de Maritain. En réalité, celles-ci, élaborées d'abord dans une perspective philosophique, sont reprises ici sous une lumière proprement théologique. De plus, les problèmes sont examinés d'une manière analytique qui s'efforce de cerner de près les données historiques concrètes.

Le concept de chrétienté

4. La notion qui est au centre de la réflexion est la notion de *chrétienté*, notion qu'on se gardera bien de confondre avec celle de *christianisme* ou celle d'*Eglise*. Cette notion n'est pas un néologisme; elle est fréquemment utilisée par les historiens. Ce qui est, par contre, nouveau, c'est la définition philosophique et théologique qui en est donnée.

Par *chrétienté*, il faut entendre une réalité culturelle et politique, appartenant au domaine temporel. Le terme désigne une civilisation ou une société humaines qui reçoivent en elles l'inspiration du christianisme.

Quand le Concile Vatican II rappelle que parmi les tâches de l'Eglise, dont la mission première est d'annoncer l'Evangile à tous les hommes, d'engendrer à la vie divine et de conduire à la perfection de cette vie, que parmi ces tâches, dis-je, il y a par mode de surcroît celle qui consiste à éclairer et à vivifier l'ordre des réalités humaines par la lumière de l'Evangile et les énergies de la grâce, il énonce une doctrine à laquelle correspond le concept de *chrétienté*, tel que l'entend Charles Journet. (Le Concile précise que cette tâche est confiée par priorité aux laïcs. Mais ce n'est pas ce point sur lequel j'entends insister.)

Il n'y a qu'une Eglise, mais il y a *plusieurs* chrétientés possibles. Une chrétienté est une réalité de ce monde, tandis que l'Eglise, mystère de grâce, est *dans* ce monde, sans être *de* ce monde.

Au cœur de l'ecclésiologie de Charles Journet, se trouve l'affirmation majeure de la sainteté de l'Eglise. L'Eglise, Epouse du Christ, est sans péchés, bien qu'elle ne soit pas sans pécheurs; aussi bien, quand nous péchons, nous la trahissons³.

On ne peut pas en dire autant d'une chrétienté, réalité d'ordre naturel. Elle comporte inévitablement une part d'ombre due à la misère et à la malice humaines. Et c'est avec plus ou moins de profondeur qu'une société s'ouvre à l'inspiration évangélique.

De plus, dans la mesure où il existe une pluralité de cultures, on doit poser, en principe, la possibilité d'une pluralité de chrétientés. Les problèmes, très actuels, de l'inculturation ont ici un champ d'application.

³ Cf. mon étude *Eglise sainte, l'Eglise sans péché; non sans pécheurs* in Charles Journet, *un théologien contemplatif*, Nova et Vetera, 1991/4, LXVI année.

Le théologien, qui n'ignore pas toute l'importance de ces problèmes, a porté principalement son attention sur un autre aspect: réalité de ce monde, la chrétienté est soumise à la loi du temps. L'Eglise, elle, est dans le temps, mais elle a une destinée transtemporelle et supratemporelle. Comme toutes les choses humaines, une chrétienté aura donc son heure, fragile, d'éclosion, mais elle n'échappera pas aux processus d'usure qui marquent tout ce qui est dans le temps. Ainsi certaines formes de réalisation de la chrétienté finiront par épuiser leurs potentialités et apparaîtront comme «définitivement révolues». Nous avons là une vue de théologie de l'histoire, tout à fait fondamentale.

On en saisit aussitôt la conséquence: quand il s'agira de déterminer quels sont les rapports entre l'Eglise et la société, ou plus précisément entre l'Eglise et l'Etat, il faudra distinguer entre «les exigences essentielles de l'Eglise soucieuse d'accomplir sa double tâche, à savoir de sauvegarder son existence propre et de christianiser la vie civile, de défendre le spirituel et d'illuminer le temporel» d'un côté, et, de l'autre, la forme que peut revêtir «l'intervention de l'autorité ecclésiastique dans les matières politiques, en vue de façonner un type déterminé de chrétienté». Cette forme d'intervention, justifiée par les circonstances, ne tient pas «à l'essence même de l'Eglise»⁴.

Insistons sur ce point: les notions intelligibles élaborées en philosophie et en théologie de l'histoire se rapportent à des réalités *historiques*. On semble là énoncer un truisme, et pourtant la tendance n'est pas rare de les voir traiter comme s'il s'agissait d'essences platoniciennes intemporelles.

Chrétienté sacrale et chrétienté profane

5. Et voici l'affirmation capitale: le concept de chrétienté doit s'entendre d'une manière *analogique*, c'est-à-dire que les mêmes principes trouveront ici et là des applications essentiellement différentes. «Sous l'influence du royaume de la grâce, sous le climat chrétien, on peut imaginer l'éclosion de deux genres, de deux types généraux de réalisations politiques»: on parlera dans un cas de *chrétienté sacrale*, dans l'autre de *chrétienté profane*. Dans le premier cas, l'unité du corps politique est formée des seuls chrétiens. Etre membre visible de l'Eglise entre dans la définition du citoyen. Dans le second cas, l'unité du corps politique est formée de tous les habitants d'une région, quelle que soit leur croyance religieuse; quant aux valeurs chrétiennes, elles «influencent du dehors sur le politique, pour le soutenir, l'éclairer, le sublimer»⁵.

⁴ *Op. cit.*, pp. 264–265.

⁵ Cf. pp. 269 ss.

Les conditions de la «chrétienté sacrale» ne se vérifient plus guère aujourd'hui. A l'inverse, et ceci est sans doute un grand bénéfice pour la vocation missionnaire universelle de l'Eglise, des communautés chrétiennes, parfois très peu nombreuses, sont présentes dans la plupart des régions du monde. Il leur appartient, dans la mesure de leurs moyens, de travailler à l'animation évangélique du temporel; ce faisant, elles rendent un service éminent à la société politique elle-même, puisque les valeurs évangéliques sont inspiratrices d'un «humanisme intégral».

La considération de la marche de l'histoire permet encore de saisir les raisons du passage d'une forme à l'autre de chrétienté, ce passage ne pouvant d'ailleurs pas se produire sans crise ⁶.

On comprend à partir de ce qui précède que Charles Journet ait affirmé tout ensemble la légitimité de la forme «sacrale» de chrétienté, et son caractère définitivement révolu. C'est au Moyen Age que ce type de chrétienté a atteint son point le plus haut de réalisation. Charles Journet y consacre de longs développements ⁷ auxquels nous ne pouvons nous arrêter, car cela nous entraînerait hors de notre sujet. Sur la base d'une solide information historique, le théologien examine ainsi une série de problèmes relatifs à la responsabilité de l'Eglise dans l'exercice du pouvoir canonique et notamment du pouvoir coercitif: inquisition, peine de mort, guerre au temps des Croisades, statut des Juifs dans la cité médiévale. En ce qui concerne ces derniers, il s'agissait d'un statut politique, certes imparfait, qui s'expliquait en fonction de la chrétienté sacrale. Mais de ce statut, considéré dans son principe, on distinguera avec soin «les vexations et les iniquités innombrables et inqualifiables dont furent victimes les Juifs de la part de trop de chrétiens, princes ou peuples, ecclésiastiques ou laïques, dans l'application de ce *modus vivendi*, et que l'Eglise comme telle ne peut ni n'a jamais pu faire siennes» ⁸.

Dès lors que, dans le régime de la chrétienté sacrale, la qualité de membres visibles de l'Eglise entraînait dans la notion de citoyen, il devenait évident que l'hérésie constituait un facteur d'anarchie menaçant du dedans l'édifice politique et social, contre lequel la cité médiévale devait lutter avec énergie ⁹.

⁶ Cf. pp. 278-279.

⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 280ss.

⁸ *Op. cit.*, p. 301. Relevons que l'ouvrage a été imprimé en Belgique, alors occupée par les troupes du 3^e Reich. Cette page aura échappé à la censure nazie.

⁹ Citons ces lignes relatives aux siècles qui ont succédé aux «guerres de religion» qui ont déchiré l'Europe: «Quand l'ordre temporel sacré s'effondrera, c'est l'esprit d'indifférence, d'incrédulité, de haine du christianisme, c'est le libéralisme religieux, devenu puissant depuis le scandale infini causé par la grande déchirure de la Réforme, qui s'apprêtera à prendre sa succession et à marquer la civilisation occidentale de son empreinte. Et c'est pourquoi l'Eglise essaiera de conserver le plus longtemps possible l'ancien ordre politique des choses. On peut penser qu'elle l'aurait défendu avec moins d'énergie, qu'elle l'aurait même abandonné spon-

Telles sont quelques-unes des composantes de la conception médiévale des rapports de l'Eglise et de la cité politique qui posent autant de conditions à l'exercice du pouvoir canonique.

Instrument ou cause seconde; la qualité des moyens

6. Le pouvoir canonique de l'Eglise, royaume spirituel, a pour tâche essentielle de régir, défendre et étendre ce royaume en recourant aux seuls moyens spirituels. Mais, parce qu'un élément spirituel est engagé dans la cité, dont il est une composante, cet élément, pris en lui-même, relève du pouvoir de l'Eglise; mais, par ailleurs, il doit être défendu pour le compte de la cité et par les moyens temporels dont disposent les Etats¹⁰.

Ceci explique pourquoi il est nécessaire de distinguer deux manières, pour le pouvoir séculier, de se subordonner au pouvoir canonique. Tantôt, en effet, il se met à la disposition du pouvoir canonique comme un pur instrument. C'est alors le pouvoir canonique lui-même qui prend la responsabilité directe de l'initiative, «demandant qu'elle soit conduite en tenant compte de sa nature spirituelle et suivant un style moins lourd que le style temporel». Tantôt, l'Eglise demande au pouvoir séculier d'agir en cause temporelle autonome, par les moyens et le style du temporel, en vue de la défense des valeurs spirituelles encloses à l'intérieur du temporel¹¹.

De plus, le pape et les évêques ont été amenés à adjoindre à l'exercice du pouvoir canonique, celui d'un pouvoir extracanonique. C'est ainsi que pour sauvegarder l'indépendance de son pouvoir spirituel et apostolique, le souverain pontife a été conduit à assumer un pouvoir temporel et politique¹². Il devenait, en outre, en certaines circonstances, «le défenseur, le protecteur, le tuteur de la chrétienté»¹³.

Selon les cas le type d'action requise pouvait et devait être différente.

Je me suis contenté de donner un aperçu trop schématique, à coup sûr, des vues extrêmement fécondes de Charles Journet sur les rapports de l'Eglise et de la société politique en régime de chrétienté sacrale. Les distinctions apportées par le théologien sont dictées par la nature des choses. Seules elles permettent une lecture correcte d'un passé dont souvent tous les éléments sont présentés en vrac, sans souci suffisant de préciser à quel

tanément, voire hardiment, si, tandis qu'il devenait moins accordé au progrès de l'histoire, elle avait trouvé une foi plus éclairée, une sainteté plus haute chez beaucoup de ses enfants, et si, en conséquence, elle avait senti la possibilité de passer, sans rupture tragique, à un ordre profane chrétien», *ibid.*, pp. 303-304.

¹⁰ Cf. pp. 314-315.

¹¹ *Id.* p. 315.

¹² Cf. p. 321.

¹³ *Id.* pp. 324-325.

sujet – Eglise ou société temporelle – ils doivent être attribués, ou de quelles sources, vertus surnaturelles, vertus naturelles ou péché, découlent certaines actions et certaines pratiques.

Devant l'avenir

7. Or, pour entrer dans la nouvelle période de l'histoire de l'Eglise, mais aussi de l'histoire de l'Europe, qui s'ouvre devant nous, il importe que nous soyons capables d'assumer notre passé, avec une mémoire purifiée, opérant les discernements nécessaires et guidant les attitudes proportionnées et adéquates.

En effet, une double tentation nous guette. La première est celle du rejet pur et simple, de la rupture, comme si l'homme était à même de créer de toutes pièces son avenir à partir de rien. Ce fut là le rêve du marxisme, mais pas de lui seul. Nous savons par expérience qu'un homme sans racines est un homme sans culture, vidé de sa substance humaine – la cité qu'il prétend construire ne mérite pas le nom de la cité – elle est comparable à une termitière.

L'autre tentation, peut-être plus forte aujourd'hui, est celle d'une idéalisation non critique du passé, incapable de distinguer dans l'héritage ce qui est valeurs permanentes et fécondes de ce qui est poids du péché ou simplement de la caducité. «L'homme nouveau» promis par les idéologies totalitaires du début du siècle était avant tout un homme amputé de son passé: de là, par un mouvement de balancier dont l'histoire est coutumière, la réaction nourrie par la nostalgie incontrôlée d'un héritage longtemps refoulé mais pour une bonne part imaginaire. La séduction du romantisme politique et de sa forme la plus immédiate, le nationalisme, s'exerce avec une certaine vigueur, et, avec elle, la menace d'un retour au désastreux *cujus regio ejus religio*.

Quoi qu'il en soit de l'expression elle-même, la distinction, philosophique et théologique, entre chrétienté sacrale et chrétienté profane nous fournit un critère de discernement pour assumer positivement et équitablement le passé et pour affronter avec liberté, hardiesse et esprit d'invention, les défis de l'avenir. La distinction en effet porte sur les modalités différentes selon laquelle l'Evangile est appelé, à travers l'action des chrétiens, à illuminer l'ordre temporel et à l'aider à se conformer le mieux possible à ses propres finalités.

II

Exigences chrétiennes en politique

8. En 1945 paraissait de Charles Journet un ouvrage d'un volume important dont le titre est *Exigences chrétiennes en politique*¹⁴. C'est de cet ouvrage que je dois vous parler maintenant. *L'Avant-Propos* est daté de mai 1944. Nous sommes donc à peu de temps du débarquement des Alliés en Normandie, la défaite du 3^e Reich ne fait plus de doute.

L'Avant-Propos nous renseigne sur l'intention de l'auteur. Il a rassemblé «des pages écrites en différents temps», qui «ont valeur de témoignage, de témoignage doctrinal. Même quand elles rappellent un fait ou transcrivent un texte, c'est avec le souci d'illustrer quelque point de doctrine». Plus loin, Charles Journet laisse entrevoir à quelles profondeurs de son âme s'est imposée à lui la nécessité de porter ces témoignages: «Plutôt que des essais ce sont des cris qu'on trouvera ici, des choses jaillies de l'intérieur et qu'il faut produire au dehors tout de suite, sans prendre beaucoup de temps pour les ordonner. Cris proférés dans la nuit, celle du cœur, avant de retentir dans celle du monde.» Et il ajoutait, comme pour s'effacer: «Cela est vrai avant tout des grands appels pontificaux dont on essaie ici, notamment dans un chapitre spécial, de manifester l'immense magnanimité.»

Ainsi, en écrivant ces pages, Charles Journet obéissait à un impératif de sa conscience: «S'il ne veut pas trahir la cause du temporel-chrétien et renoncer à une «intelligence évangélique du profane», le fidèle sera tenu, suivant la mesure de ses forces, de repenser à chaque instant dans la lumière chrétienne toute la marche du monde, du monde concret où il se débat.»

Il faut citer intégralement ce qui suit, car nous avons là comme une confession autobiographique, un écho du combat spirituel que seul devant Dieu Charles Journet a alors mené: «Son devoir (il s'agit toujours du fidèle), il le sait, est à la fois de se soumettre aux autorités comme le veut saint Paul (*Rom.*, XIII,1) et de ne pas adorer l'image de la Bête comme l'exige saint Jean (*Apoc.*, XIII,15). Discernement qui ne s'opère que dans l'angoisse. Quelle partie, dans un même pouvoir politique, relève de la face de l'Homme, et quelle autre de la face de la Bête? Qu'y a-t-il pour le Christ, et qu'y a-t-il pour l'Antéchrist? Au dehors, l'astuce, ou la peur, ou les prudences charnelles, ou même les prudences nécessaires font peser sur la vérité un poids terrible de silence; les journaux mentent, ou sont trompés, ou sont supprimés – la plupart d'ailleurs sont si régulièrement, si déses-

¹⁴ Charles JOURNET *Exigences chrétiennes en politique*, Deuxième édition, Saint-Maurice (Suisse), 1990, Editions Saint-Augustin, 590 pages.

pérément inclairvoyants; le bruit des mythes et des slogans assourdit le ciel. Jamais le mensonge n'aura été si dense. Jamais il n'aura été si clair que l'avènement du christianisme a pour contre-coup d'exaspérer les puissances du mensonge et que tel est l'office de nos ministères de propagande. «Nabuchodonosor, dit Foerster, n'avait jamais rien entrepris de pareil.»»

C'est «la certitude proprement chrétienne que notre monde est digne d'amour» qui est au principe de ce témoignage. Dans l'histoire deux «réalismes» s'affrontent, celui de la vérité, de la justice et de l'Évangile, et celui du mensonge, de la force et de Machiavel («leur conflit n'est pas proche de diminuer», est-il précisé), mais c'est le premier qui est appelé à l'emporter.

Ces pages de l'*Avant-Propos* nous donnent le ton de l'ouvrage. Pour en saisir toute la portée, il faut nous reporter aux conditions dans lesquelles elles ont été écrites.

9. On sait que, quand éclate le dernier conflit européen en 1939, la Suisse a fait valoir sa neutralité. Celle-ci, reconnue par les grandes puissances, reposait de son côté sur sa volonté expresse de renoncer à toute expansion territoriale et à toute conquête coloniale. Tant que l'enjeu des guerres européennes avait été celui de conflits d'ordre strictement politique, de puissance à puissance, ayant pour objet la défense d'intérêts, légitimes ou prétendus tels, ou des questions de frontières, la justification morale de la neutralité ne posait pas de problème de fond. Mais la dernière guerre, déclenchée au nom de l'idéologie nationale-socialiste, affichant sa volonté de domination et, à l'égard de certains peuples, d'extermination, son mépris du droit et des traités, reposa avec acuité la question du bien-fondé de la neutralité. La Suisse avait-elle moralement le droit de rester neutre alors qu'il était si évident que l'injustice était d'un côté? Et si la neutralité morale n'était pas possible, quelles obligations faisaient au pays, qui est un petit pays, sa volonté de neutralité politique et militaire? Nous reviendrons sur ces questions. Elles sont parmi les interrogations qui se sont posées à la conscience du théologien. Mais nous parlons pour l'instant des circonstances. La Suisse avait donc proclamé sa neutralité et sa volonté de la défendre par les armes. L'effondrement du front allié en juin 1940 et, plus tard, en 1943, le coût en pertes humaines qu'eût dû payer l'envahisseur, se heurtant à une résistance résolue bénéficiant des défenses naturelles des Alpes, ont fait que les armées du III^e Reich ont renoncé à envahir la Suisse. Celle-ci s'est trouvée ainsi constituer un îlot de paix dans l'Europe en guerre. Les sacrifices consentis par la population étaient sans commune mesure avec les épreuves et les souffrances imposées au reste de l'Europe.

Après la défaite de la France en juin 1940, précédée de l'entrée en guerre de l'Italie de Mussolini, la Suisse s'est trouvée totalement encerclée par les puissances de l'Axe, car, en France, le régime du maréchal Pétain avait

choisi la voie de la complicité et de la collaboration. La presse, la radio, l'édition y avaient perdu leur liberté, de sorte que la Suisse française était devenue, pour la culture francophone, un îlot de liberté de pensée.

La plupart des textes contenus dans *Exigences chrétiennes en politique* sont des *éditoriaux* publiés dans la revue *Nova et Vetera* que Charles Journet avait fondée en 1926 et qu'il continuait de diriger. Nous accueillions ces textes comme des paroles libératrices, des bouffées d'air pur dans les miasmes d'une confusion entretenue par les mensonges de la propagande. Certains de ces textes réussirent à passer en France voisine et trouvèrent écho dans des publications clandestines.

La Suisse, îlot de liberté de pensée: il faut donner à l'expression un sens relatif. Car la censure des journaux et des livres existait. Les services de censure de l'armée semblent s'être donné comme règle d'éviter tout ce qui pouvait irriter le régime hitlérien et lui servir de prétexte à une intervention. Mais, ce faisant, il s'est, à plusieurs reprises, engagé dans la voie de la neutralité morale. Pour certains censeurs, il semble que la ligne de conduite à suivre eût été de s'abstenir d'exprimer tout jugement, même sur des actes répréhensibles, qui pût porter ombrage au redoutable voisin.

A une occasion au moins, les services de l'armée adressèrent un avertissement menaçant à l'abbé Journet. Nous avons retrouvé le double de sa réponse: ferme, courageuse, noble.

Mais ce qui a dû faire souffrir spécialement Charles Journet est la position de son évêque, à l'égard duquel il manifestait du respect et des sentiments d'obéissance. Nous ne l'avons jamais entendu le critiquer. Il semble que la ligne que s'était imposée l'évêque ait été celle d'une loyauté sans faille à l'égard du pouvoir civil et militaire, même quand celui-ci demandait que l'on fit silence sur des violations patentes des droits de l'homme, sous prétexte que nous n'avions pas à juger ce qui se passait ailleurs qu'en Suisse. C'est ainsi qu'il interdit l'éditorial, intitulé *Coopération*, de septembre 1942, dans lequel Charles Journet dénonçait l'ordre donné à des policiers français par les forces d'occupation de rassembler les Juifs parisiens en vue de la déportation¹⁵.

L'évêque, Mgr Besson, écrit à l'abbé Journet, le 8 octobre 1942, alors que l'article est déjà sous presse: «Nous n'avons pas le droit, nous Suisses, qui sommes à une heure vraiment tragique, d'exposer la sécurité de notre pays en élevant des protestations contre des mesures qui, pour le moment, ne l'atteignent pas d'une manière directe (...)» (*Archives diocésaines de Fribourg*.)

Cette lettre est proprement affligeante. On peut à la limite imaginer, sans pour autant approuver, que l'évêque, subissant des pressions des services

¹⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 229–247. Charles Journet note que certains policiers avaient refusé d'obtempérer.

de la Division Presse et Radio de l'Armée, dont on sait par ailleurs qu'ils supportaient mal les éditoriaux de *Nova et Vetera*, ait interdit la publication. Mais ce qui est choquant, et moralement injustifiable, c'est la raison qu'il avance: on a pas le droit d'exposer la situation de la Suisse, qui est tragique, en protestant contre des mesures qui, pour le moment, ne l'atteignent pas d'une manière directe. Le devoir était donc de se taire devant une violation flagrante et particulièrement odieuse des droits de l'homme, dès lors qu'elle était perpétrée en dehors de nos frontières. Se taire sur de semblables violations est présenté comme un devoir, comme si la sécurité nationale (définie par les services de la censure!) devait l'emporter sur des devoirs d'humanité. Mgr Besson a-t-il mesuré la logique de son propos? On saisit sur cet exemple à quel point dans l'Europe sous domination nazie les consciences étaient perturbées. On aurait attendu autre chose de l'autorité spirituelle d'un évêque!

Charles Journet tenait, à l'opposé, que le peu de liberté dont on jouissait en Suisse devait être mis à profit pour faire entendre la voix de la conscience humaine et chrétienne. C'était pour lui un devoir impératif. Il le faisait avec ce moyen (pauvre) d'expression qu'était *Nova et Vetera*. Ce n'était pas là de la provocation.

Il est à souhaiter que la correspondance Besson-Journet soit publiée. On y verra sans doute qu'entre ces deux personnalités, il y avait plus qu'un malentendu, mais une divergence de fond sur la manière de comprendre les impératifs de la conscience chrétienne devant les idéologies et les pratiques des totalitarismes.

S'adressant aux membres d'une conférence organisée conjointement par l'OMS et la FAO, au siège de la FAO à Rome, le 5 décembre 1992, Jean-Paul II, à propos des populations civiles condamnées à mourir de faim à cause des conflits, a eu ces paroles: pour assurer à ces populations les aides alimentaires et sanitaires, il faut «lever tous les obstacles, y compris ceux qui proviennent de recours arbitraires au principe de non-ingérence dans les affaires intérieures d'un pays. La conscience de l'humanité, désormais soutenue par les dispositions du droit international humanitaire, demande que soit rendue obligatoire l'ingérence humanitaire dans les situations qui compromettent gravement la survie de peuples et de groupes ethniques entiers: c'est là un devoir pour les nations et la communauté internationale (...)».

D'une manière analogue, n'y avait-il pas un devoir humanitaire à l'égard du peuple juif aux sombres années de l'occupation? Politiquement et militairement la petite Suisse ne pouvait rien faire. Elle devait cependant assurer un espace de liberté où puisse se faire entendre la voix de la conscience morale et humanitaire. Charles Journet l'avait compris.

Engagement ou neutralité

10. «Les prudences charnelles ou même les prudences nécessaires», avons-nous lu dans l'*Avant-Propos*. Ajoutons qu'il est parfois difficile de tracer la frontière entre les unes et les autres.

Quoi qu'il en soit, il me semble que nous avons dans le troisième texte *Engagement ou neutralité?* une clef de lecture de l'ouvrage. Ce texte nous éclaire notamment sur les conditions et les contraintes politiques, dont Charles Journet a dû tenir compte, sans que cela signifîât jamais de sa part un compromis ou le renoncement à sa liberté¹⁶. Sa position tient en quelques affirmations, qui ont valeur de principes :

- a) «Nous ne sommes pas neutres de sentiments. Ce serait une ignominie de rester neutres entre ce que nous voyons être la justice et l'injustice: on voudra bien ne pas nous la prêter.»
- b) Mais, «nous sommes neutres politiquement, militairement, et nous entendons l'être en toute honnêteté, sans frauder en faveur de personne avec la parole donnée».

Ici se pose la question de la légitimité d'une telle attitude, car

- c) «suivant le droit chrétien, nulle nation ne saurait se constituer en un monde clos, ni exister pour elle seule». Le *sacro egoismo* doit être condamné. Quelle peut donc être la justification de la neutralité de ce petit pays qu'est la Suisse?
- d) La Suisse, en pleine guerre et alors que la force brutale semble être l'unique loi de la politique, fournit le modèle et comme le premier commencement d'une unité fédérative des peuples, la preuve expérimentale que la guerre n'est pas inévitable, que la liberté humaine peut la surmonter, que le droit peut l'emporter sur la force. Elle est, au centre de la carte de l'Europe, «comme une sorte de réplique» de ce qu'était la «trêve de Dieu» dans la semaine médiévale.
- e) Il va de soi qu'une telle neutralité exige de chacun des citoyens «la plus haute dignité de vie», «une tension constante de nos suprêmes énergies». «Elle exige surtout de nous tous, et de notre patrie comme telle, un cœur ouvert à toutes les misères des autres peuples. C'est aujourd'hui, pour nous, le temps de la magnanimité, le temps de pouvoir offrir l'hospitalité». Charles Journet ajoute: «Durera-t-il?»
- f) Devant l'immensité des détresses, l'hospitalité et la magnanimité d'un petit pays restent «dérisoirement insuffisants». Nous sommes invités à lever le regard de notre cœur de chrétiens plus haut, vers la charité

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 41–50. Le thème de la neutralité apparaît à plusieurs reprises. On consultera la *table alphabétique*, pp. 547–582. Voir les mots *Neutralité*, *Censure*, etc.

théologale, capable d'entrer dans le mystère de la Rédemption et, dans sa supplication, de porter à Dieu toute la misère du monde¹⁷.

En résumé nous dirons qu'il est «nécessaire d'apprendre à distinguer avec force entre la *non-intervention politique* et la *non-intervention morale et spirituelle*. Dans le conflit actuel la première peut être dans certains cas légitime. La seconde serait un crime»¹⁸.

Cette distinction a guidé une ligne de conduite dont Charles Journet n'a jamais dévié.

11. A une exception près, les textes sont classés par ordre chronologique. On peut cependant faire quelques remarques sur les contenus respectifs et établir des correspondances. Ainsi certains textes portent sur les principes doctrinaux, comme celui consacré à *la doctrine de la cité selon saint Thomas* (1937) ou celui portant sur *le droit naturel* (1942–1944). Dans cette ligne, on peut dire que l'ouvrage contient les éléments d'un traité de *politique chrétienne*¹⁹.

D'autres textes illustrent plus directement la définition donnée par l'*Avant-Propos: Antisémitisme* (1941) ou *Déportation* (1942) sont des cris de la conscience chrétienne protestant contre l'énormité des iniquités commises. Par ailleurs l'intoxication de la propagande jetait parfois le trouble dans les esprits; ils avaient besoin d'être éclairés et confortés par des jugements sûrs, rappelant les principes et les distinctions libérateurs: *Représailles* (1943) ou *Résistance* (1943).

Dans l'Europe submergée par la tempête, des voix d'évêques, courageuses, se sont élevées, que la censure et les menaces s'efforçaient d'étouffer. Charles Journet fut attentif à répercuter cette *voix irréprouvable des évêques* (1943). Mais c'est avant toute autre la voix du pape Pie XII dont il se fait l'écho et dont il a à cœur de montrer toutes les implications. Un des éditoriaux les plus importants que contienne le volume est celui qui analyse les *Cinq points des Messages Pontificaux de Noël* (1943).

Peut-être que certaines affirmations du livre paraîtront aujourd'hui trop évidentes. En pleine tourmente, elles ne l'étaient pas. A l'époque, les chrétiens étaient-ils prêts à affronter la montée des totalitarismes? Il aura fallu les terribles années de persécution et de servitude, ainsi que le Concile Vatican II et la remarquable réflexion qui a suivi sur l'engagement des chrétiens dans le domaine de la société temporelle pour qu'aujourd'hui

¹⁷ L'ouvrage, tout entier, est comme enveloppé dans la lumière théologale. Il contient des pages spirituelles d'une grande densité, comme celle à laquelle nous faisons ici allusion, p. 50.

¹⁸ *Ibid.*, p. 143.

¹⁹ Sur le sens de cette expression, voir *Politique divine ou politique chrétienne?* (1943) et *De la morale politique* (1941), pp. 259–286, 139–153. Voir aussi *Table alphabétique*.

bien des choses nous apparaissent claires qui ne l'étaient pas en 1939. Comme toujours dans l'histoire, il y eut quelques précurseurs, dont au moment même la lucidité prophétique fut loin d'être comprise de tous, et loin d'être acceptée. Mais c'est là le sort des précurseurs. Charles Journet fut un tel précurseur.

La Pologne

12. En 1940, Charles Journet publie un numéro spécial de *Nova et Vetera, Le Chant de la Pologne*. Au mépris de tous les traités, Hitler et Staline s'étaient sauvagement partagé la Pologne. Ce fut le déclenchement de la Deuxième Guerre mondiale. Le numéro était une anthologie de textes de grands poètes polonais. *Exigences chrétiennes en politique* reproduit l'introduction: *L'âme de la Pologne*. Charles Journet avait eu l'occasion de visiter ce pays; il avait été l'hôte de l'institut Laski. Son cœur avait été conquis, il comprenait de l'intérieur le peuple polonais, son extraordinaire capacité de supporter la souffrance et de renaître, son courage indomptable. Il parle de «la mystérieuse passion et résurrection de la Pologne». N'y a-t-il pas, se demande-t-il, quelque application, sans doute infiniment lointaine et atténuée, au plan sociotemporel, du «mystère spirituel et tout surnaturel» de la Rédemption? L'histoire de la Pologne en serait une illustration. Au siècle passé, un Lamennais, un Lacordaire l'avaient pensé. L'intuition est à la base du «messianisme de Mickiewicz» à laquelle Charles Journet avait consacré une fervente étude retranscrite dans notre volume. On y sent l'admiration pour la grandeur d'âme du poète, pour l'authenticité profonde de sa foi catholique. Mais cette admiration ne s'affirme pas au détriment du discernement critique. Les confusions et les dérives de ce messianisme sont analysées et rectifiées, de même, au passage, que celles de Soloviev. Cette étude est, à mon avis, une des plus importantes du livre. Car elle permet de préciser le sens de l'inspiration chrétienne du temporel, qui suppose la claire distinction de l'ordre de la grâce et de celui de la nature, et de se prémunir contre la tentation de confondre Eglise et société temporelle, quand on n'attribue pas à la nation la mission de se substituer à l'Eglise.

Nous retrouvons le nom de Mickiewicz à la fin de l'ouvrage. En automne 1944, alors que la défaite d'Hitler ne fait plus de doute, l'armée souterraine polonaise, sans ressources, cède devant les Allemands. Les troupes russes n'étaient pas intervenues alors qu'elles auraient pu et dû le faire. Bien plus, les Soviétiques avaient interdit aux avions alliés qui devaient apporter le ravitaillement, l'accès à leurs aéroports. La presse russe vilipendait les insurgés. Il est clair que Staline a voulu cette défaite.

En Occident, l'opinion publique ne pensait qu'à l'écroulement du III^e Reich, l'armée soviétique jouissait d'un prestige tel qu'on était inat-

tentif à la réalité du régime stalinien. Aussi Charles Journet surprend, quand il publie, en avril, un éditorial dont le titre est *Varsovie ou la troisième guerre mondiale*. Ce texte, très fort, témoigne tout ensemble de son étonnante liberté d'esprit et de sa rare lucidité: «Il semble qu'une fois de plus la Pologne détienne le privilège de devancer ou de condenser dans sa propre tragédie, la tragédie de l'Europe; et qu'au sens où l'on pouvait dire: Danzig ou la seconde guerre mondiale, on va pouvoir dire aussi: Varsovie ou la troisième guerre mondiale». Il écrivait encore: «Aujourd'hui, les restes de l'héroïque armée clandestine varsovienne, qui se sont repliés sur les lignes russes, sont déportés vers l'intérieur de la Russie. Faut-il éclairer de ce jour sinistre l'ancienne affaire de Katyn?»

L'essence du totalitarisme

13. Le déferlement des totalitarismes n'avait pas pris Charles Journet au dépourvu. Le premier texte reproduit dans l'ouvrage date de 1935. Il a pour titre *les communautés totalitaires*. Le théologien y distinguait une forme antique et une forme moderne et contemporaine du totalitarisme. Ce dernier devait nécessairement entrer en guerre contre l'Eglise et tenter de se substituer à elle, puisque celle-ci avait révélé aux hommes «le prix de leur âme immortelle, par laquelle ils sont plus grands que toutes les cités temporelles». Le totalitarisme moderne «devait revendiquer à son profit, en le détournant de ses fins éternelles pour l'appliquer à des fins purement temporelles, l'amour spirituel, l'amour mystique, l'amour messianique avec lequel l'Eglise doit être aimée». Il tend à absorber en soi l'Eglise, réclamant pour soi les honneurs suprêmes. C'est le Nouveau Testament qui a pleinement promulgué la distinction entre l'Eglise «société surnaturelle visible» et l'Etat «société naturelle visible». Rendre à César ce qui est à César est un devoir de conscience relevant immédiatement de l'ordre temporel, mais «médiatement et ultimement de l'ordre spirituel et du royaume de Dieu».

Dans son essence le totalitarisme moderne est athée, quelle que soit sa forme. C'est pourquoi, c'est une folie, pour s'opposer efficacement à une forme de totalitarisme, que d'en adopter provisoirement une autre. C'est pourtant le choix trompeur que, dans les années trente et quarante, on a prétendu imposer. A ce piège, trop de chrétiens se sont laissé prendre. Si Journet, ainsi que Maritain, ont été combattus, c'est parce qu'ils ont su en dénoncer la malice. Aux problèmes de l'époque, notait le théologien, ne conviennent ni les réponses du libéralisme individualiste, ni celles du communisme. Il faut savoir «donner des réponses neuves» et travailler à l'avènement d'un «nouvel âge chrétien» car le vrai choix est ailleurs. Ainsi Charles Journet opposera deux «réalismes», celui de Machiavel et celui de

saint Thomas More. Entre ces deux réalismes, «il nous faut choisir. Et, prenons-y garde, nous serons jugés par ce choix»²⁰.

Conclusion

14. Il ne m'est pas possible de présenter une analyse détaillée de l'ouvrage, en entrant dans les problèmes particuliers qu'il aborde. Je ne peux qu'inviter à sa lecture. Veut-on essayer d'en dégager les traits les plus marquants? Je dirais que le premier est son climat théologal; le second est sa clarté et sa sûreté doctrinale. De plus, avec une rare perspicacité, Charles Journet a su lire «les signes des temps» et détecter les enjeux majeurs de notre époque dramatique. Il l'a fait avec un cœur à l'unisson du cœur de l'Eglise, reconnaissant avec joie et sympathie les richesses culturelles des peuples, portant dans sa prière les détresses indicibles dans lesquelles la guerre les avait jetés. C'est dans «la nuit du cœur» qu'il a délivré son message d'espérance et de paix.

Je ne serais pas complet si je n'ajoutais, pour conclure, qu'en ces années d'épreuves, parallèlement à *Exigences chrétiennes en politique*, il a encore écrit une *Vie de Nicolas de Flue*, l'ermite contemplatif qui par sa sagesse sauva les Confédérés de la guerre civile. Le martyr du peuple juif le bouleversait. C'est de ces années aussi que date *Destinées d'Israël*.

Georges COTTIER, O.P.

²⁰ *Op. cit.*, p. 134.

Le cas de conscience de l'Action française

Dans quelques mois doit paraître le premier volume, couvrant la période de 1922 à 1929, de la monumentale correspondance Journet-Maritain.

Il y est question de l'Action française. C'est en effet le 20 décembre 1926 que l'Action française est condamnée par Pie XI. Le 29 décembre, certains ouvrages de Charles Maurras et le journal du mouvement sont mis à l'Index.

Nombre de catholiques, des membres du clergé, des évêques étaient sympathisants de ce mouvement qui représentait à leurs yeux une réaction nécessaire contre la culture contemporaine qui semblait glisser irrémédiablement vers la décadence. Peu avaient perçu, au départ, les erreurs pernicieuses de l'A.F.

Jacques Maritain se trouva directement impliqué dans le débat douloureux qui divisa profondément les esprits, consécutif à la condamnation. Dans une page des Grandes Amitiés, Raïssa a expliqué comment Jacques, qui après leur conversion, pensait se consacrer entièrement à sa vocation de philosophe et de métaphysicien, avait été entraîné vers l'Action française par leur ami et conseiller spirituel, le Père Clérissac. Comme beaucoup d'intellectuels, le grand dominicain avait pensé trouver là la voie du redressement spirituel et culturel de la France.

L'Action française avait fondé une revue culturelle, la Revue Universelle, où Jacques, tout en restant indépendant, assurait une chronique philosophique. Le sens profond de l'Eglise et de l'obéissance due au vicaire du Christ fit qu'il accepta sans hésitations la décision romaine, qu'il fut appelé à expliquer à tant d'esprits troublés. L'ensemble de ses écrits sur le sujet se trouve dans le

tome III des Œuvres Complètes de Jacques et Raïssa Maritain.

Maritain avait espéré qu'on éviterait que le conflit ouvert n'éclatât. Il avait cherché à aplanir la voie en vue d'un compromis acceptable en conscience, dans un petit écrit, Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques (OC III, pp. 741-780), daté du 19 septembre 1926.

Après la condamnation, il écrira à Charles Maurras, qui était incroyant, pour l'inviter à se soumettre. En vain, les chefs de l'Action française choisirent la voie de l'insoumission et du refus. Maritain sentit qu'il était de son devoir d'apporter la lumière en mettant en évidence les fondements doctrinaux qui avaient motivé la condamnation. Il publia ainsi en 1927 Primauté du Spirituel (l'Avant-Propos est daté du 15 mai, cf. OC III pp. 783-988). L'ouvrage lui a certainement demandé un travail considérable: à preuve les nombreuses notes et les annexes. Il a dû consulter sur plus d'un point ses amis théologiens, et donc Charles Journet.

Après la parution de l'ouvrage en août, Pie XI a demandé à Maritain de préparer un livre expliquant Pourquoi Rome a parlé. Il s'agit d'un ouvrage collectif. Maritain rédigea l'Avant-Propos (OC III, p. 1413) et le dernier chapitre, Le sens de la condamnation (pp. 1223-1273).

Dans son allocution consistoriale du 24 décembre 1927, Pie XI exprimera son approbation pour l'ouvrage. De son côté, un disciple de Maurras, M. Pujo, publia une réponse où la pensée de ses critiques catholiques est gravement déformée. La réplique, qui porte la signature de plusieurs des collaborateurs de l'ouvrage

précédent, a été en fait rédigée par Maritain seul, qui publia en 1929 *Clairvoyance de Rome* (avec une annexe, OC III, pp. 1025-1218). On consultera sur le sujet l'ouvrage de Henry Bars, Maritain en notre temps, Paris, 1959.

*
* *

Les idées d'Action française avaient exercé leur séduction sur des intellectuels de Suisse romande. Pour quelques-uns, cela avait été le début d'un chemin qui devait les conduire jusqu'au catholicisme. Certains avaient été reçus dans l'Eglise par l'abbé Journet lui-même. Il semble que dans un premier temps ce soit avant tout le drame que signifierait pour eux une condamnation qu'ait considéré avec appréhension le théologien genevois. Il semblerait que l'abbé François Charrière, cofondateur de Nova et Vetera en 1926, ait perçu plus tôt la perversité d'une doctrine qui affirmait l'amoralisme politique. De plus Charles Maurras, disciple d'Auguste Comte, voyait dans le catholicisme une des composantes de la tradition culturelle française, où il constituait un facteur d'ordre. Ce qui impliquait la subordination de l'Eglise à l'Etat et l'opposition destructrice et, aux yeux de la foi, blasphématoire, entre le catholicisme et l'Evangile.

Jacques Maritain, dans la dure bataille doctrinale où il était engagé, aura consulté son ami théologien. De cette époque date le petit livre sur La juridiction de l'Eglise sur la Cité (dont Charles Journet révisera profondément les positions dans le t. I de L'Eglise du Verbe incarné), dont la problématique n'est pas étrangère au débat.

L'article que nous présentons n'a, à notre connaissance, jamais été publié. S'agit-il d'ailleurs d'un article, ou plutôt d'une note demandée à son ami par Jac-

ques Maritain, alors qu'il préparait *Clairvoyance de Rome*?

Quoi qu'il en soit, ces pages n'ont rien perdu de leur intérêt.

NOVA ET VETERA

Une chose est claire, c'est qu'il faut choisir. La consigne du Pape est formelle: les catholiques doivent quitter l'Action française. Celle de l'Action française ne l'est pas moins: le Pape outre-passe ses droits, sa sentence n'oblige pas, *Lex injusta non obligat*.

Des catholiques nombreux ont accepté cette consigne; ils ont dit le *Non possumus*. D'autres qui n'oseraient ni attribuer une injustice si grave, même involontaire, même *sub specie boni*, au Souverain Pontife, ni rompre avec l'Action française, ont estimé la sentence juste, mais l'ont déclarée dure et impraticable, *Lex justa non obligat cum tanto incommodo*. Enfin entre ces deux partis dont l'un tient que la loi est injuste et l'autre qu'elle est, en théorie, juste mais en fait trop dure pour obliger, un troisième parti pense trouver une voie moyenne; sans se prononcer sur la justice ou l'injustice de la sentence, il estime qu'il suffit qu'elle soit contestée pour n'être plus contraignante: *Lex dubia non obligat*.

Il faut éprouver ces réponses. Ce n'est point, nous le savons trop, dispute d'école. Il s'agit de contredire des frères, et ceux qui ont lutté pour l'Eglise comme nous, plus peut-être que nous, qui lui ont apporté leurs forces et leur argent, qui lui ont souvent conquis et donné de nouveaux enfants, qui étaient prêts à verser pour elle leur sang et qui veulent lui garder leur amour. Nous ne l'oublions pas. Aujourd'hui pourtant ils s'égarent, ils nous trouvent contre eux. Mais ce ne sont point les troubles passions de nos cœurs que nous leur opposons. Au moment de disputer contre des frères qui aiment l'intelligence, nous ne

voulons pas que soit offusquée la clarté spéculative de nos raisons. Voici leur froide lumière. La seule flamme qu'il nous faille contenir est celle d'un amour qui désire convaincre.

*
* *

La sentence est impraticable, elle est douteuse, elle est injuste. Voilà dans un ordre croissant les trois griefs qu'on puisse formuler.

I. La sentence est impraticable

On doit parfois, on peut d'autres fois, dit la morale, désobéir à une loi juste.

1. On doit parfois, sous peine de péché, désobéir à une loi juste.

R. Oui, chaque fois que le bien visé par le législateur est violé par l'application littérale de la loi. C'est ainsi, pour reprendre l'exemple de Platon et de saint Thomas, que le bien commun de la justice, visé par la loi sur la restitution des dépôts, serait violé si l'on rendait ses armes à un fou furieux.

Peut-on invoquer cette interprétation, cette *épikēia*, comme dit Aristote, en faveur de l'Action française?

Voici comment le problème se pose. Nous sommes encore dans l'hypothèse d'une loi juste qui est faite pour soustraire les catholiques à l'influence de l'Action française. Et nous concédons que si dans un cas particulier cette fin, visée par le législateur, était compromise par l'application littérale de la loi, il faudrait en conscience s'abstenir. Mais, notez-le, on ne désobéirait au *texte* de la loi que pour mieux assurer la *fin* justement poursuivie par le légis-

lateur et qui est, comme on sait, de détacher les catholiques de l'Action française.

Un tel cas se présentera-t-il? C'est possible, mais nous ne le voyons pas. Et la raison est que la loi contre l'Action française n'est point générale comme la loi sur la restitution des dépôts. C'est une loi déjà précisée, une sentence. Si on la suppose juste, elle a besoin «non pas d'interprétation, mais d'exécution: *in manifestis non est opus interpretatione, sed executione*» (II-II, qu. 120, a. 1, ad 3).

2. Du moins est-il permis d'éluder une loi juste quand l'observation en est trop onéreuse, *Lex justa non obligat cum tanto incommodo*.

R. a/ Disons d'abord qu'on divise les lois positives en lois *divines* et humaines, ces dernières étant *ecclésiastiques* ou *civiles*. Il serait mieux, peut-être, de les diviser en divines et humaines, les divines l'étant soit immédiatement, par inspiration (lois scripturaires) soit immédiatement, par assistance (lois ecclésiastiques). Quoi qu'il en soit, les lois ecclésiastiques sont rangées au milieu. Or l'axiome: *Une loi positive, même juste, n'oblige pas lorsqu'elle est trop dommageable*, ne s'applique pas à toutes les lois positives *divines*: plutôt qu'enfreindre «la législation sainte établie par Dieu même» et manger de la chair de porc, Eléazar accepte le martyre (II M 6). Il ne s'applique pas à toutes les lois *civiles*: on peut demander à des avant-postes de sacrifier leur vie pour couvrir la retraite d'une division. Il ne s'applique donc pas à toutes les lois *ecclésiastiques*, notamment quand «la violation d'une loi ecclésiastique semblerait un mépris de la religion, de l'Eglise ou des pouvoirs ecclésiastiques» (Billuart, *De Lege*, dissert. IV, art. 6).

b/ Mais surtout souvenons-nous encore qu'il s'agit ici non pas d'une simple loi, mais d'une loi particulière, d'une sentence, d'une condamnation portée contre une collectivité.

Pour l'Action française, comme telle, elle représente une personne morale à qui une condamnation précise est directement appliquée. Dès lors, il n'y a plus lieu d'invoquer l'adage qui autorise, par accord tacite avec le législateur, à surseoir aux applications d'une loi générale lorsqu'elles deviennent trop onéreuses. Personne n'osera soutenir qu'une condamnation juste mais très onéreuse n'oblige pas.

Nous voyons une sorte de cas pourtant où l'axiome: *une loi positive juste n'oblige pas lorsqu'elle est trop dommageable* serait valable et où l'autorisation tacite de surseoir à son application peut être légitimement présumée. Un père de famille, employé par exemple à l'Action française ou à quelque journal communiste, accepte la loi qui le détache d'une organisation condamnée. Il veut sincèrement s'y soumettre. Mais il n'a pas encore trouvé ailleurs où gagner le pain de ses enfants. Il ne lui sera pas demandé de descendre à la rue. Mais que tirera-t-on de ces cas tout provisoires et tout singuliers contre la valeur impérative permanente et générale du décret concernant l'Action française?

II. La sentence est douteuse

On peut douter de l'existence de la loi, on peut douter de sa *légitimité*.

1. Tel confesseur me défend de faire partie de l'Action française. Mais tel autre m'y autorise. L'existence de la loi est pour moi douteuse, *Lex dubia non obligat*.

R. S'il se trouve deux lieutenants pour soutenir le oui et le non, puis-je m'en

prévaloir et contester comme *inexistent* le oui du général? Ni l'intelligence ne le peut, ni la loyauté n'y consent.

2. Mais le Pape aurait dépassé ses droits. Je l'entends dire, du moins, et les raisons qu'on apporte, si elles ne semblent pas décisives, ne sont pas sans apparence. Je puis donc douter de la *légitimité* de la loi, *Lex dubia non obligat*.

R. Il s'est trouvé quelques rares théologiens pour prétendre qu'une mesure dont la légitimité est douteuse n'obligeait pas. Mais ils vont à l'encontre de toute la morale. *Dans le doute la présomption est en faveur du supérieur* (saint Alphonse, *Théol. Mor.*, Lib. I, tract. II de Legibus, Nos 98 et 99). Le Droit Canon juge de même en matière de sentences pénales. (Can. 2219, par. 2).

On insiste. Pourtant certains théologiens, que saint Alphonse semble bien approuver (l.c.), réservent le cas où l'observation de la loi douteuse serait trop onéreuse.

R. Quand la Souveraine Autorité est engagée, la présomption est toujours pour elle. On ne peut la récuser qu'en présence d'une erreur ou d'une injustice tout à fait manifeste, *Error intolerabilis patenter expressus* (C. 36, X, 1, 29, C. 40, X, V, 39). L'Action française l'a senti. Voilà donc jusqu'où il faut venir.

III. La sentence est injuste

L'Action française – son Livre jaune, du moins – trouve naturel «de croire que le Souverain Pontife est mû, même dans son action politique, par des mobiles religieux et que pour Lui le souci des âmes prime toutes autres préoccupations» (p. 309). Elle n'entend pas non

plus contester le pouvoir indirect du Pape sur les questions connexes (p. 310). Mais elle s'estime condamnée précisément sur le terrain de la pure politique. Le Pape a manifestement excédé son pouvoir. La loi est injuste et n'oblige pas, *Lex injusta non obligat*.

Il y a eu dans le passé de hautes autorités pour estimer qu'il fallait se soumettre même à une condamnation injuste. «Que celui qui est frappé injustement, disait saint Grégoire le Grand, ne s'élève pas contre son chef, de peur qu'étant frappé dans son innocence, il ne devienne coupable dans sa révolte» (*Homel. in Ev.* II, 26, N° 6). Saint Augustin a bien parlé de tels condamnés: «Si pour la paix de l'Eglise ils souffrent avec patience les opprobres et les injustices, sans fomenter ni schismes ni hérésies, ils instruiront les hommes et leur apprendront quelle délicatesse et quelle tendresse de charité il faut apporter au service de Dieu. Le Père qui voit dans le secret, couronne aussi dans le secret» (*De vera religione*, c. 6).

L'Action française peut répondre que si cette abnégation est toujours recommandée, elle n'est plus commandée. Les théologiens modernes sont en effet moins stricts. Le Droit Canon prévoit qu'une sentence qui paraîtrait manifestement injuste ne doit pas être exécutée (Can. 1921, par. 2). L'Action française répond surtout que s'il ne s'agissait que d'elle-même, elle subirait, de bon gré peut-être, toutes les sévérités. Mais qu'elle ne peut accepter l'injustice qui lui est faite sans consentir à livrer la France. En sorte que le Pape, sans qu'il veuille sans doute commander formellement le mal, s'emploierait pourtant, pas la plus inouïe des méprises, à pousser ses enfants de France vers une «chute morale», un «péché grave», un «crime de lèse-patrie», un «parricide»... L'accusation est formidable. Nous ne la qualifions pas. Mais *nous protestons*.

L'Action française doit donc prouver que la sentence du Pape est manifestement injuste. Elle s'y prend de deux manières: directement et indirectement.

A. La manière directe

La condamnation, dit-on, excède la compétence du Pape, elle touche à la défense française. Or, la défense française est politique pure. On n'y peut intervenir qu'en se prévalant d'une politique. Même romaine, cette politique reste étrangère; son intrusion blesse le sentiment national légitime. Elle compromet le loyalisme des citoyens dociles au Pape. Elle corrompt même ces derniers en cherchant à les soustraire aux exigences d'un devoir sacré.

Reprenons ces divers points.

1. La défense nationale est pure politique.

R. La défense nationale organisée sous le signe de l'Action française n'est pas politique pure. D'avance Ch. Maurras a contredit les esprits assez peu perspicaces pour l'imaginer:

«Il ne servirait à rien de prétendre qu'une collaboration s'exerce sur le terrain purement politique. Nous le savons très bien, la philosophie, la morale et la religion exercent un contrôle de droit sur un grand nombre de questions qu'aborde ou qu'effleure la politique, surtout traitée d'une certaine hauteur. Nous n'avons pas à faire les modestes sur l'importance de notre dessein directeur: pour être politique, il n'est pas médiocre, il vise très haut, puisqu'il veut opérer la Contre-Révolution française, en ralliant et en réorganisant toutes les forces positives de la nation.

«Nous ne pouvons, dès lors, manquer de mettre en jeu des pensées ou des sentiments qui, dans l'ensemble et le détail,

ressortissent soit au *dominium* soit au *condominium* religieux : au domaine que la religion partage avec d'autres puissances et au domaine qu'elle s'est particulièrement réservé. Il n'est pas niable que ces interférences du politique et du religieux peuvent et doivent éveiller dans la conscience catholique, et en très grand nombre, les cas, les doutes, les questions, les scrupules, tant généraux que personnels» (*La Démocratie religieuse*, p. 443).

Ces pensées sont justes. L'Action française ne prétendait assurer rien de moins que le bien commun de la cité. Le bien commun de la cité, son ordre moral est celui, ajoutons-nous aussitôt avec saint Paul et saint Thomas qui la réfère au Christ et par le Christ à Dieu fin et Omega, des activités de l'univers. Un ordre purement politique est chimérique ; ce n'est ni celui que voulait l'Action française, ni celui que nous cherchons. Il ne peut donc être manifeste pour personne que le Pape, en agissant contre l'Action française, ait excédé ses pouvoirs et que la condamnation soit injuste.

2. On n'y peut intervenir qu'en se prévalant d'une politique, etc...

R. Si l'Action française représentait la défense française sur le plan de la politique pure, il faudrait descendre, en effet, pour la combattre à l'étage de la politique pure ; pareille initiative, même venant de Rome, blesserait le sentiment national légitime et compromettrait le loyalisme des citoyens catholiques, certes ! Mais encore une fois, l'Action française était trop intelligente, trop forte, trop organisée, pour que sa politique ne fût point animée par toute une conception de la vie. Et dès lors, elle pouvait être combattue sans qu'on eût à pénétrer dans le cercle de la politique pure. Il ne peut être manifeste pour personne que le Pape ait frappé l'Action française

pour des raisons de politique pure. Il est mille fois plus croyable qu'il l'a frappée, comme il ne cesse lui-même de le répéter, pour des raisons d'un ordre supérieur. La sentence n'est pas manifestement injuste.

3. La condamnation du Pape, *sub specie boni* sans doute, pousse au péché, puisqu'elle veut arracher les Français aux exigences d'un devoir sacré.

R. On demande aux catholiques d'organiser plus nettement la France sous le signe du Christ. Il n'est pas manifeste que ce soit les arracher à leur devoir patriotique, les induire à une « chute morale », un « péché grave », un « parricide ». Il est manifeste au contraire que la plus belle France, la vraie France, sera toujours, comme au temps de Jeanne d'Arc, celle qui s'organisera sous l'étendard de Jésus, Marie...

Qu'on n'essaie pas de faire diversion en histoire. « L'histoire prouve que les Papes, *sub specie boni*, se sont trompés concernant des faits de l'ordre politique, et même ont lancé des excommunications injustifiées » (Action française, 11 janvier 1927). C'est tout brouiller. Même si nous concédions ce point, la condamnation actuelle n'en deviendra pas manifestement injuste, *error manifestus patenter expressus*... Et donc elle continuerait de lier.

B. La manière indirecte

La condamnation d'un groupe aussi important que l'Action française a mis en branle les intelligences, soulevé des émotions. Dans ce grand brouhaha, tout le monde n'a pas toujours raisonné juste, tout le monde n'a pas toujours agi sans passion. Il y a eu des intrigants qui s'efforçaient d'exploiter les événements. Il y a eu des gens bien intentionnés qui n'eurent pas toujours d'excellents arguments. Ce sont les à-côtés de la question. La manière indirecte de persuader

le public que la sentence papale est injuste consiste à en faire état.

Voici notre réponse.

Il est fâcheux qu'on ait attribué à Ch. Maurras ce qu'il n'a jamais écrit, par exemple que Dieu ne doit pas «entrer dans nos observatoires», ou qu'il faille «rétablir l'esclavage». Il était si facile de trouver contre ces faux textes de bonnes et d'authentiques citations!...

Il est fâcheux que des gens sans amour, désireux de se venger ou d'avancer leurs affaires, aient masqué leur jeu sous des dehors de loyalisme et de fidélité catholiques. On a vu des faits semblables se produire en sens contraire lors de la condamnation du *Sillon*. Ils sont aussi déplorables. Mais ce sont des accidents.

Il est fâcheux qu'on n'ait pas toujours trouvé chez tous les chrétiens, même chez tous les ecclésiastiques, cette transparence aux choses surnaturelles qu'on cherche dans une âme baptisée, et qu'on les ait entendus parfois discuter avec une passion trop humaine.

Et il est possible que pour arracher des brebis à un péril dont la profondeur, la séduction, l'empire se sont depuis révélés, l'autorité ait pu, à certains yeux, paraître dure. Dieu lui-même ne le paraît-il pas au moment où il donne aux hommes ses plus pures faveurs? Notre cœur, dit saint Jean de la Croix, est si plein d'imperfections et de dispositions hostiles que lorsque la lumière divine y pénètre pour les attaquer et les éliminer, l'âme éprouve de cruelles souffrances. «Et c'est là en vérité, ajoute-t-il, une chose digne d'admiration et de compassion, que l'âme soit si faible et si imparfaite qu'elle juge la main de Dieu dure et lourde, alors qu'elle est douce et miséricordieuse.»

Il est facile d'émouvoir l'opinion et de provoquer l'indignation d'un grand public en insistant sur ces points et d'autres tout semblables. Toutes les passions soulevées à propos des circonstances de la condamnation, on les fera déferler ensuite contre la sentence elle-même, qui apparaîtra erronée, vindicative, injuste, cruelle. Cette manière de persuader est, pour une bonne part, celle du Livre jaune; elle est populaire; elle est, hélas! efficace, car s'«il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme», l'intelligence et le cœur, «la plus ordinaire» est celle du cœur. Mais est-elle légitime?

Il faudrait pour cela que ces erreurs, ces vengeances, ces passions, ces sévérités mêmes représentassent le *fond* même du présent débat et non pas des *accidents* qui le précèdent, l'accompagnent, le suivent. Mais il ne peut être manifeste pour personne que si le Pape intervient pour enlever les catholiques à l'Action française, c'est à cause du «Défense à Dieu d'entrer dans nos observatoires», d'une apocryphe sentence sur le «rétablissement de l'esclavage» ou de desseins tout terrestres. Il ne peut être manifeste pour personne que la dernière explication des actes du Saint-Père soit à chercher ailleurs que dans sa volonté précise et constamment déclarée de dégager une portion de l'Eglise, une portion du Corps du Christ, d'une influence spirituelle d'où le Christ est absent. Et donc entre la condamnation et ses côtés, entre cet essentiel et cet accidentel, il y a un abîme. La passion le peut franchir, l'intelligence s'y refuse.

IV. Conséquences d'une pareille affirmation

En faisant taire la voix de l'intelligence, en suivant celle de leurs passions

blessees, les catholiques d'Action française entraient dans une ère de contradictions et de reniements. *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*. Aimer l'Eglise et résister au Pape est une gageure. Ils le savaient autant que nous, mais ils pensaient ne désobéir qu'en matière politique. L'événement montre bien qu'ils le font en matière religieuse.

Sous le titre *Rome et l'Action française*, on a publié quatre fascicules auxquels des «théologiens», voire un «éminent prélat», auraient collaboré. On prétend encore y respecter l'Eglise et on ne cesse de la frapper. En même temps on renie ce qu'on avait confessé.

En commentant la XXIV^e proposition condamnée dans le *Syllabus*: «L'Eglise n'a pas le droit d'employer la force; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect», Ch. Maurras avait écrit: «Oui ou non, l'Eglise est-elle une force morale autonome? Si oui, les solutions du *Syllabus* ne font pas de doute: l'Eglise a le droit d'user de la force matérielle dont elle peut disposer dans les sociétés pleinement et unanimement catholiques, comme, dans un animal vigoureux, la volonté a le droit de mouvoir le bras.» Les fascicules nient au contraire, en termes catégoriques, le pouvoir coercitif de l'Eglise: «Si nos gouvernements tant au spirituel qu'au temporel, n'étaient pas si ignorants des enseignements de l'histoire, ils sauraient, instruits par l'expérience des siècles passés, que l'esprit toujours finit pas triompher de la force brutale et qu'il n'est d'autre moyen que la persuasion pour dompter les volontés. *Les rigueurs ne valent rien contre l'esprit*» (p. 104). «Nous demandons... si le fait d'exercer une pression violente sur la conscience des fidèles par toutes sortes de menaces (refus des sacrements, privation de bénéfices, interdit, excommunication), ne constitue pas une *intention délictueuse* nettement caractérisée?» (p. 143). Voilà

donc une profession de foi de *libéralisme* et de *modernisme* qui modifie profondément l'attitude des catholiques d'Action française et qui renverse la doctrine catholique sur la nature de l'Eglise.

On va faire grief à l'Eglise (p. 111) d'avoir maintenu même contre Robert le Pieux les lois d'empêchement de mariage qu'elle avait instituées pour le bien général de la chrétienté. On trouve la faute du roi légère, on essaie d'émouvoir le public qu'on érige en juge. Mais cet appel au sentiment pour trancher une question haute, complexe, délicate, nous fait souvenir de la définition si juste de Ch. Maurras: «Très précisément, le romantisme naît à ce point où la sensibilité usurpe la fonction à laquelle elle est étrangère et, non contente de sentir et de fournir à l'âme ces chaleurs de la vie qui lui sont nécessaires, se mêle de lui inspirer sa direction.»

On ne ménagera plus le Droit Canon. On trouve que telle disposition du Code, tout à fait sage, a «un fort relent de formalisme» (p. 85); que telle autre «paraît à plusieurs une chose regrettable, pour ne pas dire monstrueuse» (p. 174); que «l'Index n'est pas si terrible qu'on voudrait nous le faire accroire aujourd'hui» puisque Maurras s'y trouvera «en compagnie de nombre d'auteurs de grand talent» (pp. 86 et 87). Est-ce donc là cette religion dont Ch. Maurras disait qu'elle est «partout un ordre» et cette Eglise où la conscience humaine salue «le temple des définitions du devoir»?

A propos de la XX^e proposition condamnée dans le *Syllabus*: «La puissance ecclésiastique ne doit pas exercer son autorité sans la permission et l'assentiment du gouvernement civil», Ch. Maurras remarquait: «On doit voir aujourd'hui que l'extravagance condamnée à l'article XX du *Syllabus* pourrait se définir le monde renversé: car com-

ment le spirituel pourrait-il solliciter «permission» ou «assentiment» du temporel? Auguste Comte répondrait par un rire d'indignation. Il ajoutait un peu plus bas: «Ce que l'Eglise a de pouvoir temporel ne dépend point de l'Etat; elle a le droit d'acquérir ou de posséder, d'exercer une autorité temporelle, etc.; elle ne sort pas de son rôle en se mêlant des affaires de l'Etat; mais l'Etat sort du sien en s'introduisant dans celles de l'Eglise...» – Mais les fascicules se plaignent que «jamais, en aucun temps, l'autorité du Saint-Siège n'a été aussi forte qu'aujourd'hui»; ils regrettent les rois de France qui «veillaient avec un soin jaloux à réprimer tout ce qui leur semblait être un empiètement du spirituel sur le temporel» et le Concordat, «merveilleux instrument forgé par la politique impériale pour avoir l'Eglise en mains et la tenir, en quelque sorte, ligottée» (p. 105).

Le plus attaqué c'est le Saint-Père. Il y a dans ces fascicules de grossières injures à son adresse. Nous nous refusons à les transcrire.

Mais on en vient, en outre, à contester les prérogatives mêmes du Saint-Siège. Ch. Maurras avait écrit: «Le Gallicanisme était vraiment séparatiste. Il représenta, à mon sens, une de ces lourdes et redoutables surcharges du pouvoir régalien qui usa et dispensa ce pouvoir hors de sa véritable sphère... Sans faire de querelles à la mémoire du grand roi et des ministres... on peut voir dans les faits déplorables qu'ils accomplirent le germe des principes destructeurs qui se dégagèrent plus tard. Les quatre articles ne sont pas la Constitution du clergé... et néanmoins il y eut bien un peu de ceci dans cela!» – Or les fascicules ne condamnent même plus le gallicanisme comme tel; ils n'en réprovent que certaines conséquences extrêmes: «Si le Gallicanisme qui mettait l'Eglise au-dessus du Pape et professait que l'infail-

libilité appartient non au Pape mais à l'Eglise, qui peut le déposer quand il vient à faillir, fut, en certaines de ses conséquences poussées à l'extrême, une erreur, n'est-on pas en droit d'en dire tout autant de l'Ultramontanisme?» (p. 107).

Lorsqu'on a si profondément méconnu le pouvoir spirituel conféré par le Christ à Pierre, on ne peut que rejoindre l'erreur protestante. Les objections les plus grossières que nous font certains protestants contre le Pape, dont nous ferions un «demi-dieu», ont été ramassées dans les fascicules: «Voici maintenant que certains théologiens ultramontains nous proposent de faire du Pape un grand Fétiche, un Etre sacro-saint, dont le pouvoir souverain s'étend sur les individus comme sur les sociétés politiques, une sorte de Christ-Roi, un demi-dieu, Dieu lui-même?» (p. 173). Cette odieuse caricature de la pensée catholique, c'est ce que les fascicules appellent «le nouveau modernisme théologique».

L'histoire des Papes sera déformée à plaisir. Il y faudra trouver le plus d'abus de pouvoir possible. Des feuilles imprimées reprochaient à ces grands Papes du Moyen Age qui surent défendre les droits de l'esprit contre la tyrannie des Césars d'avoir excommunié la moitié de l'Europe. Les fascicules mentionnent l'excommunication de Louis XII par Jules II en taisant tous les faits qui en révèlent la signification. Si Jules II considérait le roi de France comme son ennemi personnel, c'est qu'il sentait les Etats de l'Eglise au moins aussi menacés que l'unité italienne; et il n'usa de l'excommunication qu'après que Louis XII eut commencé à attaquer le Pape sur le terrain purement spirituel, en rétablissant plusieurs dispositions de la pragmatique sanction, et en convoquant un synode qui devait le déposer.

Il faut dire de ces faux théologiens et de ces faux prélats ce que disait saint Jean : « Ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres, car s'ils eussent été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous ; ils en sont sortis, afin qu'il soit manifeste que tous ne sont pas des nôtres » (1 Jn 2,19).

Est-il besoin de témoignages plus expressifs pour établir que dans sa lutte contre le Pape, l'Action française ne se bat pas sur le terrain purement politique, mais qu'elle a porté ses coups sur le terrain nettement religieux. La lecture des documents d'Action française serre le cœur. La sainte Eglise y est constamment offensée, en sorte que même si l'Action française avait été injustement condamnée, une âme à la foi délicate n'y pourrait plus demeurer.

On a trompé nos frères, nos meilleurs frères. De mauvais pasteurs les ont égarés. Peu à peu, les voilà qui s'éloignent de nous sur les points mêmes où notre entente était plus intime, l'acceptation non atténuée du *Syllabus*, la détestation du modernisme, le rejet de la démocratie religieuse. Ils commencent à rayer les meilleurs points de leur programme. Ils s'en vont au libéralisme qu'ils haïssaient, relèvent le gallicanisme qu'ils dénonçaient, attaquent une hiérarchie qu'ils vénéraient, défigurent l'histoire d'une Eglise pour laquelle ils eussent donné – et donneraient peut-être encore – leur vie. Qu'ils sachent au moins que nous veillons pour les attendre et que notre cœur saignera tant que le dernier d'entre eux ne nous aura pas été rendu.

Charles JOURNET

La rançon du courage

Jacques et Raïssa attaqués

Jacques Maritain, présent aux combats et aux souffrances du monde, s'est souvent retrouvé au cœur de polémiques. Héritier de son parrain Léon Bloy, à la verve parfois terrible, il a lui-même su se mêler à d'âpres et ardentes batailles: on se souvient de l'émotion suscitée, dans les milieux catholiques, par la parution du *Paysan de la Garonne*¹ – ouvrage traitant de l'«Après-Concile» et de ses divers excès. Il était donc normal qu'il soit lui aussi contesté pour ses prises de position. Il l'était par contre moins qu'il le soit fréquemment sur le mode antisémite, à travers sa femme Raïssa, née Oumançoff. Ceci en dit long sur les mœurs et habitudes de certains milieux, y compris catholiques, en cette première moitié du XX^e siècle: dès 1918, lors d'un voyage prévu à Rome, un papier circule au Vatican mettant en garde contre ce philosophe et son «étrange mariage»². Nous allons tenter de suivre pas à pas ces principales attaques, qui témoignent à leur façon de la difficulté de parler librement du «Mystère d'Israël».

1. Au temps de l'entente avec l'Action française

Aux lendemains du premier conflit mondial, Jacques Maritain s'était retrouvé collaborant avec les «maurrassiens» à la *Revue universelle*. Les conditions de cette participation tiennent à de nombreux faits: le déchirement en profondeur constitué par la conversion en 1906 (Maritain évoque à ce sujet «un changement de fin dernière»); l'influence du R. P. Humbert Clérissac; le legs de Pierre Villard, jeune soldat au cœur pur mort au combat pendant la Première Guerre mondiale, offrant son immense fortune à Jacques Maritain et Charles Maurras, dans l'espoir d'une action commune. Cependant, dès 1921, Maritain doit essuyer la première attaque d'envergure, suite à la publication de son texte *A propos de la question juive*³. L'invective de Jean Drault dans *La Vieille France* est d'une violence extrême: Maritain y est traité de «métèque», de «mari de juive russe», de «faux converti». Rappelons que *La Vieille France* était dirigée par Urbain

¹ Jacques MARITAIN: *Le paysan de la Garonne*, DDB, 1966.

² Voir JM: *Le carnet de notes*, DDB, 1965, p. 133 et *Cahiers Jacques Maritain* (JM), N° 23, p. 19.

³ Voir notre article dans *Nova et Vetera* N° 2, avril-juin 1992, pp. 135 et 136.

Gohier, premier éditeur en France des *Protocoles des Sages de Sion*, célèbre faux antisémite. Le 4 novembre 1921, dans la *Libre Belgique*, Joseph Ageorges apporte son soutien à Jean Drault. Le titre de ce «Billet Parisien» est «L'invasion des Météques»⁴. Il y est dit à nouveau que M. Maritain, juif converti, a épousé lui-même une juive convertie; qu'il enseigne dans les milieux catholiques malgré ses origines louches; qu'il a appartenu à «une bande» et trempe dans «des scandales». Si la réponse à Jean Drault se voulait mesurée, il n'en est pas de même après cette attaque de Joseph Ageorges:

«Cette tentative de m'atteindre à travers Léon Bloy, sans qu'on ne puisse rien articuler contre moi personnellement, et pour discréditer mon enseignement par les pires insinuations, alors qu'il est facile de juger sur ce que je dis et écris depuis dix ans, constitue une diffamation à laquelle je suis persuadé que vous ne voudrez pas vous prêter... J'ajoute que je ne suis ni «juif», ni «météque», et que tous mes ascendants sont Français et chrétiens.»⁵

On le voit bien dans ces textes: non seulement la «protection Action française» n'a joué en rien, mais l'accent est déjà mis avec insistance sur le baptême, «dans le cloaque du mendiant ingrat»: le parrain et son filleul réunis dans la même condamnation. Néanmoins cette première série d'attaques fit long feu, et le lundi 14 novembre 1921, la *Libre Belgique* pria ses correspondants de considérer comme clos «l'incident Maritain»⁶.

En janvier 1926, dans la *Réponse à Jean Cocteau* Maritain s'indigne des propos tenus contre le ministre Schrameck: «L'an dernier, des jeunes gens bien-pensants, pour conspuer un ministre indigne, riaient à tue-tête: Abraham! Hou! Hou! sans comprendre qu'ils outrageaient le nom du Saint immense dont la paternité enveloppe tous les croyants.»⁷ Pierre Colmet, de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* réagit violemment aux phrases de Maritain en parlant «d'hébraïsation volontaire des catholiques» et en déclarant: «Nous sommes décidés à en finir avec cette campagne internationale en faveur d'Israël dans les milieux catholiques et nous répétons pour notre part: oui, c'est une démence ou une trahison.» Plus loin Maritain est traité de «métis spirituel de Léon Bloy et de la scolastique»⁸. Quelques mois plus tard éclate la grande crise de l'Action française: en effet, le Pape Pie XI condamne le parti du nationalisme intégral comme

⁴ Document porté à notre connaissance par René Mougel et issu des Archives Maritain de Kolbshheim.

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibid*.

⁷ JM: *Abraham! Hou! Hou!* in *Le Mystère d'Israël*, DDB, 1990, p. 13.

⁸ Voir Pierre PIERRARD: *Juifs et catholiques français de Drumont à Jules Issac*, Fayard, 1970, pp. 250 et 253.

idéologiquement incompatible avec la foi chrétienne. Maritain tente une difficile médiation mais il veut rester fidèle à Rome. La parution en 1927 de *Primauté du Spirituel*⁹ et de l'ouvrage collectif *Pourquoi Rome a parlé?*¹⁰ consomme définitivement la rupture. Pendant toute l'année 1928, Maurice Pujo, rédacteur en chef du journal *l'Action française* multiplie les attaques à l'encontre du philosophe thomiste; en voici un court extrait:

«N'a-t-on pas le droit de se demander quelle est la valeur doctrinale et morale du catholicisme de M. Maritain, petit-fils d'un politicien peu estimé et dont la vie publique a été funeste, né lui-même protestant, et contractant un mariage juif avant de trouver son chemin de Damas sur les pas d'un catholique aussi particulier que Léon Bloy?»¹¹

L'amertume sera importante dans les rangs de *l'Action française*, et aura plusieurs fois l'occasion de s'exprimer.

2. Autour de la guerre d'Espagne

En 1936, la rébellion d'officiers nationalistes autour du général Franco déclenche la guerre civile en Espagne. Les positions de Jacques Maritain sur ce conflit le démarquent de l'ensemble du monde catholique¹². Refusant la «croisade franquiste», il s'engage dès 1937 dans le Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne, signe et prépare des manifestes... Les réactions sont dures, particulièrement chez les catholiques: en premier lieu, Paul Claudel, mais jamais sur le mode antisémite. Mais en février 1938, quand Maritain prononce sa célèbre conférence sur «Les Juifs parmi les Nations», la presse franquiste se déchaîne. Le ministre de l'Intérieur et propre gendre de Franco, Serrano Suñer, déclare dans un discours à Bilbao le 19 juin 1938:

«... Aujourd'hui, l'ennemi des tranchées est moins dangereux que cet autre ennemi, politique et diplomatique, que l'adversaire met en mouvement en Europe... C'est le socialisme, c'est le communisme... D'autre part, à côté de cet ennemi, connu de tous, il en existe un autre, moins connu et plus dangereux. Je veux présenter ici en particulier, à titre d'échantillons, Maritain et une certaine presse, dont la lecture, pour notre grande douleur de catholiques, nous fait frémir. Maritain, le président du Comité pour la paix civile et religieuse en Espagne, ce Juif converti, qui commet l'infamie de répandre dans le monde la fable des massacres de Franco et la niaiserie immense de la légitimité du Gouvernement de Barcelone...»¹³

⁹ *Œuvres complètes* (CE C) de Jacques et Raïssa Maritain: Vol. III.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Cité dans Philippe BENETON: *Jacques Maritain et l'Action française*, in «Revue française de science politique» N° 6, décembre 1973.

¹² Voir texte de Pierre BRESSOLETTE: *Jacques Maritain et la guerre civile en Espagne*, «Cahier JM» N° 9.

¹³ Extrait du discours publié partiellement dans le «Cahier JM» N° 21, pp. 44 et 45.

L'antisémitisme est bel et bien présent dans ce discours, et ce n'est pas tout, car dans le même texte, Serrano Suñer ajoute que «la sagesse de Jacques Maritain a des accents qui rappellent ceux des nabis d'Israël, et comme un faux air des théories des démocrates juifs»¹⁴. Il est en fait «à la solde» des ennemis de l'Espagne et reçoit à ce titre «l'hommage des loges et des synagogues»¹⁵. Quant à sa conversion, elle ne vaut rien, «et devant le monde catholique, nous dénonçons ce grand danger de trahison»¹⁶.

François Mauriac fut le premier ami des Maritain à réagir: dans le *Figaro* du 30 juin 1938, il publie une émouvante «mise au point» en faveur de Jacques, «tendrement aimé de ses amis» et «respecté de ses adversaires», et de Raïssa:

«Jacques Maritain n'est pas un «converti juif», comme l'assure le ministre de Salamanque. S'il l'était, il ne me paraîtrait pas moins digne d'être admiré et d'être aimé, mais enfin il ne l'est pas. Nous croyons, pourtant, que celle à qui Dieu l'a uni, dut l'aider à devenir ce chrétien exemplaire qui, comme son Maître, ne fait pas acception des personnes, mais vénère dans toute créature une âme rachetée, et sur les visages de toute race, discerne la ressemblance du même Père...»¹⁷

Cette réponse de Mauriac, accueillie avec émotion par Maritain, ne suffit pas, loin s'en faut, à éteindre la polémique. M. Bressolette rapporte que les organes de presse franquistes multiplièrent les insultes, comparant Maritain et marrane et «jouant, sur le nom de Maritain, des connotations de juif converti et de cochon»¹⁸. Même Georges Bernanos, en accord avec le philosophe sur les excès franquistes en Espagne, ne fut pas exempt de tout reproche: dans *Nous Autres Français*, il évoque les «rêveries féminines sur les Juifs de M. Maritain»¹⁹. D'autres propos dans *Scandale de la Vérité* disparurent de l'édition faite par Gallimard. P. Le Touzé pense que Maritain ne les connut qu'en 1962, année de leur publication dans le *Bulletin de la Société des Amis de Georges Bernanos* (N° 47)²⁰.

3. Au cœur du drame

La montée de l'antisémitisme dans le monde et le déclenchement du second conflit mondial trouvèrent en Maritain un homme décidé à lutter, avec autant de force qu'il percevait les dangers. Dans sa conférence hou-

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Lettre publiée dans le «Cahier JM» N° 21, p. 56.

¹⁸ Voir «Cahier JM» N° 9, p. 41.

¹⁹ Georges BERNANOS: *Nous Autres Français*, Gallimard, 1939.

²⁰ Philippe LE TOUZÉ: *Maritain et Bernanos: une amitié difficile*, in *Jacques Maritain et ses contemporains*, Colloque du CIREP, Desclée, 1991.

leuse au «Théâtre des Ambassadeurs» en 1948, ne disait-il pas : «Il y a dans l'Europe d'aujourd'hui ceux qui veulent l'extermination et la mort, et l'extermination des Juifs – car c'est bien de cela qu'il s'agit, n'est-ce pas en définitive? – et qui sous l'appareil stupide du scientisme raciste ou de documents forgés, dissimulent aux autres hommes, et parfois à eux-mêmes, l'espoir fou d'un massacre général de la race de Moïse et de Jésus.»²¹ Les critiques se font de plus en plus nombreuses; Hermann de Vries de Heekelingen, pro-mussolinien, déclare :

«Au lieu de parler d'une civilisation judéo-chrétienne qui n'a jamais existé et n'existera jamais, il faut défendre la civilisation chrétienne tout court. Les mauvais bergers qui nous parlent de civilisation judéo-chrétienne, ces Maritain et ces Mauriac, sont peut-être des lumières dans leurs domaines respectifs : ils font une œuvre néfaste lorsqu'ils s'occupent de la question juive.»²²

La participation de Maritain à un livre collectif intitulé *Les Juifs*²³ va déclencher une attaque terrible de Lucien Rebatet dans *Je suis partout*. En effet, en 1937, Maritain publie son étude sur *L'Impossible Antisémitisme* dans ce livre collectif, auquel Rebatet réplique le 1^{er} avril 1938 par un texte intitulé *Juifs et Catholiques*. Considéré comme l'auteur de «la vraie substance du livre», Maritain est visé directement : sur la forme de sa pensée tout d'abord, «ignoble jargon», «argot de séminaire, latin de cuisine, patois de sorbonnicoles», «insulte à la langue et à l'esprit français»²⁴. Sur le fond, ensuite, les critiques se font plus acerbes :

«C'est là que les singuliers catholiques, à la façon de M. Maritain, deviennent le plus dangereux. Le Juif est tabou pour eux à cause de sa «mission actuelle»...

La grande force du Juif est dans les discussions. Nos docteurs décervelés s'empressent à leur fournir des armes. La plus redoutable est cette intrusion de principes et de vêtos métaphysiques dans un processus de pure défense politique... La porte est ouverte aux pires sophistications. Comme nos catholiques judaisants sont peu adroits, très ignorants de la vraie nation d'Israël, rigides et souvent ingénus, le Juif virtuose prend aussitôt sur eux tous les avantages...»²⁵

Là, il faut une cause, une explication à cette mainmise de «l'esprit juif» sur Jacques Maritain; l'auteur va facilement la trouver :

«Nous qui ne sommes que des Aryens obtus, qui en sommes restés à Bossuet et de Maistre, nous cherchons sous ce spiritualisme frénétique la

²¹ JM: *Les Juifs parmi les nations – Le Mystère d'Israël*, DDB, 1990, p. 110.

²² Cité dans P. PIERRARD (voir note 8), p. 263.

²³ *Les Juifs – Présences*, Plon, 1937.

²⁴ Numéro conservé dans les Archives Maritain.

²⁵ *Idem*.

cause vulgaire, platement humaine, et nous la trouvons bientôt. M. Jacques Maritain est marié à une Juive. Il a enjuivé sa vie et sa doctrine. Sa théologie, sa dialectique sont falsifiées comme le passeport d'un espion juif. M. Maritain, corps et âme, représente ce que les Allemands appellent avec tant de raison un «Rassenschander», un souilleur de la race.»²⁶

Raissa fut très affectée à la lecture de ces injures, comme en témoigne sa lettre écrite à ses amis Pierre et Christine Van der Meer le 9 avril 1938 dans laquelle elle se déclare «inguérissablement blessée»²⁷. Elle a douloureusement conscience que par ce texte, une étape importante est franchie dans l'agression: d'un «antisémitisme culturel» on est passé à un «antisémitisme racial». C'est l'origine, la race qui est en jeu ici.

Ce nouveau visage de la haine, certains vont très vite se charger de lui donner ses fondements philosophiques et théologiques. Le vendredi 17 mars 1939, Marcel de Corte, ancien élève de Maritain, se livre à son tour à une critique détaillée de «L'Impossible Antisémitisme» dans un article écrit dans la *Revue Catholique des Idées et des Faits*.²⁸ Si le ton contraste avec celui de Lucien Rebatet – l'auteur affirme son «amitié inébranlable» pour «l'illustre philosophe» – le contenu est féroce. Maritain se voit assurer de surnaturalisme» (cette accusation reviendra plusieurs fois par la suite, sur des sujets différents): il oublie la nature humaine, ses lois propres et sa finalité terrestre au détriment de sa destinée surnaturelle, «la société temporelle risque constamment d'être vue par lui à travers l'idée de la société religieuse»²⁹. A partir de ce constat, l'auteur qui affirme être ni philosémite ni antisémite, écrit cependant:

«Nous savons qu'Israël est marqué du sceau de Dieu, sceau terrible et brûlant. Nous savons qu'il y a une sorte de péché originel d'un nouveau genre à naître juif... et d'être juif suppose une espèce de seconde nature propre à la réprobation et superposée à la simple nature humaine... la seconde nature du Juif qui a choisi contre la grâce constitue en ce sens un poison pour cette même nature humaine. C'est pourquoi saint Paul, dans une autre Epître, qualifie les Juifs d'ennemis des hommes (I Thess, 2,15).»³⁰

De plus, Marcel de Corte conteste, avec force, qu'Israël soit «le corps mystique d'une Eglise précipitée»; d'après lui, «il n'y a pas un passage de l'Epître qui puisse suggérer l'idée d'une prérogative quelconque d'Israël

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cette émouvante lettre a été publiée dans le «Cahier JM» N° 7/8 célébrant le centenaire de Raissa, pp. 14 et 15.

²⁸ Texte intitulé *Jacques Maritain et la question juive*, document conservé à Kolbsheim.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ibid.*

comme peuple de Dieu depuis l'instauration de la loi nouvelle»³¹. Quant au rôle «d'activation terrestre de la masse du monde» que Dieu a assigné au peuple juif selon Maritain, l'auteur pense «qu'elle légitime providentiellement le travail révolutionnaire qu'Israël accomplit actuellement dans la société»³². Laisser agir ce ferment équivaut à offrir aux Juifs la domination du monde. Une seule solution paraît alors possible: l'isolement, le ghetto sur le modèle médiéval, la superposition de «charité individuelle» et de «sévérité collective»³³.

La réponse de Maritain fut fulgurante, les nazis ayant mis rapidement à profit ce texte. Elle fut publiée dans *La Question d'Israël*, bulletin des Pères de Notre-Dame de Sion, le 1^{er} juillet 1939, sous le titre suivant: *Réponse à quelqu'un dont j'ai oublié le nom*³⁴. Il retourne l'accusation de surnaturalisme contre l'auteur appelé M. Untel: «Qu'il se garde de l'averroïsme; qu'il se garde d'écrire que les «aspects économiques, politiques, culturels» d'une question «ressortissent à l'ordre pur et simple de la nature et de l'observation des faits», et sont «comme tels, malgré les incidences religieuses qu'ils peuvent subir, indépendants de la religion». C'est là une formule maurrassienne, non une formule catholique.»³⁵ Quant à la vocation d'Israël, s'il la croit achevée, «qu'il s'en prenne à saint Paul»³⁶... Mais c'est surtout sur le plan politique que les critiques sont les plus vives:

«M. Untel «n'est pas antisémite», en ce sens du moins qu'il n'est pas partisan des pogroms ni des camps de concentration ni des haines sauvages du racisme militant... Mais il est partisan du régime du ghetto... M. Untel se donne comme ennemi des «abstractions logiques» et des êtres de raison. Mais il écrit pour son compte que «d'être juif suppose une espèce de seconde nature propre à la réprobation et superposée à la nature humaine» – chimère odieuse et biscornue d'une théologie de bric-à-brac qui fera plaisir à M. Julius Streicher et l'encouragera dans ses voies.»³⁷

Nous voilà donc devant un nouvel exemple d'antisémitisme racial à caractère théologique ou plutôt justifié par des considérations pseudo-théologiques.

Pendant toute la Seconde Guerre mondiale, Jacques Maritain exilé à New York avec sa femme Raïssa et sa belle-sœur Véra, dénonce avec force le nazisme. Dans deux ouvrages, recueils de textes et de messages radio-diffusés³⁸, il condamne les agissements hitlériens, et en premier lieu la

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ Jacques MARITAIN: *Encore le Mystère d'Israël* in *Le mystère d'Israël*, DDB, 1990, pp. 119 à 137.

³⁵ *Idem*, p. 122.

³⁶ *Ibid.*, p. 124.

³⁷ *Ibid.*, pp. 133 et 134.

³⁸ *Messages et Pour la justice*, in Œ C, vol. VIII.

politique antisémite. Dès 1942 et surtout en 1943, des informations très précises parviennent à New York sur l'extermination des Juifs: «Une immense multitude d'hommes, de femmes et d'enfants entièrement innocents ont été mis à mort par les nazis, pour crime d'appartenir à la race juive.»³⁹ Les positions de Maritain sont censurées par le gouvernement collaborateur de Vichy. Seule la Résistance publie clandestinement quelques textes de Jacques Maritain (*Les Cahiers du Témoignage Chrétien* obtiennent quelques textes du philosophe). En Suisse, «on transcrivait ces messages que l'abbé Journet publiait ensuite dans *Nova et Vetera*»⁴⁰. Dans les feuilles collaborationnistes on fustige les Juifs et leurs soutiens; ainsi Jean Lorrain écrit dans la *Question juive*: «Et que dire des Dominicains des Temps Nouveaux! Quand Londres retransmet de New York un message de leur Maritain, le grand illuminé de la croisade contre l'antisémitisme, ils doivent sentir le cœur de Lacordaire battre en leur poitrine.»⁴¹ Pour Jean de la Herse (nom collectif des Editions de la Porte Latine), «Les Maritain, les Bonsirven, les Ferenzy, les Charles ont mystifié l'opinion catholique»⁴². Etre chrétien, en ces temps difficiles, devait signifier aux yeux de certaines personnes, participer à l'exclusion des Juifs de la société française et à leur déportation vers une destination inconnue, sous la houlette de l'occupant allemand.

4. Les attaques d'après-guerre

On pouvait penser raisonnablement que la mort de plusieurs millions de Juifs, dans les conditions que l'on sait, aurait désarmé définitivement l'antisémitisme. En fait, il n'en est rien. En 1946, 1947, 1948, alors qu'il occupe le poste d'ambassadeur au Vatican, Jacques Maritain doit essuyer une véritable cabale d'Amérique du Sud, orchestrée par le prêtre argentin Julio Meinvielle. Si le thème essentiel n'est pas constitué par les idées de Maritain sur le peuple d'Israël, il y a cependant des relents antisémites. Dans une lettre adressée au R. P. Garrigou-Lagrange, en relation avec Julio Meinvielle, Maritain doit à nouveau s'expliquer sur ses prises de position pendant la guerre d'Espagne – véritable motif, à ses yeux, de ces attaques: «Depuis que M. Serrano Suñer m'a déclaré ennemi numéro un et faux converti parce que je demandais qu'on arrêtât l'effusion de sang et qu'une

³⁹ Voir surtout son texte: *Le droit raciste et la vraie signification du racisme* in *Le Mystère d'Israël*, DDB, 1990. Cet extrait se trouve p. 173. Nous nous permettons également de signaler notre texte paru dans *Sens*, revue de l'amitié judéo-chrétienne de France, en novembre 1991 (pp. 383 à 387).

⁴⁰ René MOUGEL: *Les années de New York*, «Cahier JM» N° 16/17.

⁴¹ Cité dans P. PIERRARD (voir notes 8 et 22), p. 291.

⁴² *Idem.*, p. 307.

médiation imposât la paix entre les deux partis, je suis poursuivi par la haine solide d'un certain nombre d'excités.»⁴³

En 1953, Charles Maurras publie chez Plon son dernier livre: *Le bien-heureux Pie X, sauveur de la France*. La bande publicitaire annonce: «Le testament de Ch. Maurras.» C'est dans cet ouvrage posthume que Jacques et Raïssa vont être traités de manière bien terrible. L'appendice VI s'intitule: «Sur M. Maritain»⁴⁴, terrible réquisitoire sur fond de revanche. Maurras passe en revue les grandes étapes de leur histoire commune: le legs de Pierre Villard; les démêlés avec le Vatican – «Les spectateurs du dehors purent compter des étapes dans le reniement: une brochure maritaine pour nous, devint vite un livre contre nous, après avoir été, moitié contre moitié, pour nous»⁴⁵; l'œuvre personnelle du philosophe thomiste (*Christianisme et Démocratie* et *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*) qui «a eu la révélation des Droits de l'homme et de la Case de l'oncle Tom»⁴⁶. La philosophie politique de Maritain, «né huguenot, petit-fils du désarmeur et pleureur Jules Favre» est ridiculisée:

«Le bienfait tutélaire de ces servitudes et de l'enchaînement de nos conditions s'est tout à fait oblitéré en lui, depuis qu'il a eu la révélation des Droits de l'homme et de la Case de l'oncle Tom: l'abbé Grégoire et Miss Beecher Stowe, il n'y a que ça! Devant ces deux nouveaux maîtres de sa sociologie sacrée, les lois de l'ordre de ce monde ne comptent plus. Ont-elles compté? Y a-t-il un plan providentiel des sociétés... Non; au seul flambeau de la liberté tenue pour un principe, on fait du chemin! Beaucoup de chemin hors de l'Humain, loin du Romain, dans la métaphysique judéo-protestante...»⁴⁷

La fin du texte, que nous allons donner intégralement, donne une idée de la haine et du ressentiment accumulés par Charles Maurras:

«Le jour où les arrangements seront faits avec l'extérieur, la vie pratique assurée, le ménage à l'abri de l'étroitesse et du tracas, il ne sera point malaisé à la doctrine de Maritain de se baigner et de se mouvoir dans une Antiphysie accentuée, intégrale même, où tous les liens pourront se briser: sa plume et sa langue bien libérées, l'heureux époux de la Juive saura secouer l'emprise d'un respect humain qui lui vient du premier thomisme nourricier: il aura retrouvé l'indifférence allègre qui sied au simoniaque de caractère et de vocation.»⁴⁸

⁴³ Voir JM: Œ C, vol. IX, p. 1116.

⁴⁴ Document issu des Archives Maritain.

⁴⁵ *Idem.*, pp. 218 et 219.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 220.

A la lecture de ces ignobles attaques, le choc de Jacques Maritain fut tel qu'il eut une «heart attack»⁴⁹: il ne voulut jamais les montrer à Raïssa.

Ces attaques injustes et cruelles ont, à nos yeux, valeur de symbole: bien malgré eux, Jacques et Raïssa se sont retrouvés pris dans un tourbillon, au cœur d'un des plus grands drames du vingtième siècle. Ils en avaient conscience: maints passages de leur œuvre en porte témoignage. Aussi sommes-nous reconnaissant, au terme de ce long voyage dans l'insulte, parfois même l'ignominie, de trouver en ce siècle, à bien des égards cruel, la noble figure de Jacques et Raïssa. Si les chrétiens ont parfois manqué à leur devoir de justice et de charité envers «la race aînée», Jacques et Raïssa ont, au même titre que d'autres malheureusement peu nombreux, prouvé qu'il est toujours possible d'être d'authentiques disciples de Jésus. Mais il faut pour cela ne pas craindre l'injustice et la méchanceté: elles sont la rançon du courage des Justes.

Août 1992

Sylvain GUÉNA

⁴⁹ Voir *Chronologie*, p. 105, in «Cahier JM», N° 7/8. Le centenaire de Raïssa.

Une éthique pour une politique

Un livre capital

Beaucoup d'hommes et de femmes ont pendant longtemps mis leur espoir dans le communisme. Celui-ci s'étant effondré, ils se rendent compte que ce n'est pas le libéralisme sauvage qu'ils découvrent brutalement qui va donner un sens à leur vie. Ce sentiment est de plus en plus partagé dans les pays occidentaux où nombreux sont ceux qui se demandent où nous mène cette sorte de liberté que nous vivons, et si c'est bien la bonne liberté. Autant les illusions avérées sans lendemain d'un collectivisme totalitaire que les mirages d'une autonomie personnelle largement vouée à la course aux biens matériels, ou alors condamnée au dénuement, n'ont fait qu'aviver en eux le désir de survivre à l'étouffement de l'esprit auquel ils ne veulent pas succomber.

Ne trouvera-t-on pas de nouvelles idées pour organiser la vie des hommes de manière soutenable? L'homme étant l'homme (ce terme est entendu, sauf avis contraire, dans le sens d'être humain – *homo* – *mens*), une société d'êtres humains ne s'organise pas comme un troupeau de bœufs dans la prairie et il s'agit de découvrir en quoi et sur la base de quoi une organisation pourra lui convenir pour son bonheur et sa perfection, ce qui est l'objectif propre de la politique.

Henri Hude s'est attaqué à cette tâche gigantesque dans son ouvrage *Ethique et politique*¹. C'est à mon sens un livre majeur, car il contient de nombreuses idées fortes qui ouvrent précisément la porte aux solutions nouvelles dont nous avons besoin.

Mon projet n'est pas de faire aujourd'hui une analyse critique de ce livre, mais d'en présenter les principales orientations en espérant être suffisamment fidèle à la pensée de l'auteur. Dans un premier temps, en effet, je ressens en priorité l'actualité et l'urgence d'une telle philosophie politique qui me paraît répondre avec justesse à l'attente profonde (mais pas toujours consciente) de notre société. Certes il faudra aussi discuter, voire disputer sur telle ou telle des thèses exposées, quoique je sois d'avis qu'on puisse adhérer sans difficulté à ce qui en constitue l'essentiel. Pour l'heure, mon propos est de faire savoir que ce livre existe et d'en faire connaître tant soit peu le contenu.

Les besoins essentiels

De quoi avons-nous besoin plus que jamais aujourd'hui? interroge l'auteur dès les premières lignes. Il répond: 1. d'un morale sociale fondée en raison; 2. d'un projet politique original s'accordant à cette morale.

Le mot «aujourd'hui» peut faire sourire. N'est-ce-pas de cela que l'humanité a toujours eu besoin, cette réponse n'est-elle pas une évidence éternelle?

Eh bien, apparemment non, constate Henri Hude. D'une part, il va donc re-

¹ Henri HUDE, *Ethique et politique*, Paris, Editions Universitaires et Editions Mame, coll. «Philosophie européenne», 1992, 354 pages.

trouver le sens profond de ces assertions. D'autre part, il analyse avec une grande perspicacité comment il se fait que ces évidences n'en sont plus pour une grande partie des gens.

A la lumière de cette double référence, l'une positive, l'autre négative, il va observer tous les secteurs de la vie sociale et politique. Une telle entreprise se bâtit naturellement sur des principes et sur des valeurs. Henri Hude ne s'embarasse pas de détours pour les énoncer :

La morale, dit-il, est l'art de répondre raisonnablement à la simple question «que faire?». Qui ne sait décider ne fera jamais rien. Pour décider, il faut des principes. Ces principes forment une logique (un art de penser) et une morale (un art de vivre), (p. 7).

Il précise ensuite : «Décider, c'est opter entre plusieurs possibilités. Opter raisonnablement, c'est préférer le meilleur ou le moindre mal en appliquant correctement des critères de choix responsable. Ces critères peuvent se formuler, ces formules sont des jugements de valeur.»

Nous voici sur des bases métaphysiques saines, même si l'auteur affirme privilégier la méthode pragmatique pour découvrir les valeurs et les fonder en raison, en renonçant, dit-il, à une approche à travers des conceptions métaphysiques tenues pour vraies, qu'il «admet pleinement», mais qu'il juge «difficiles d'emploi en philosophie morale», car elle oblige à des détours immenses avant d'autoriser le retour aux questions pratiques.

Une charte démocratique

Cependant sa démarche est sage et nous amène à ce que Jacques Maritain appelait dans *L'Homme et l'Etat* «la charte démocratique», soit «un ensem-

ble de conclusions pratiques ou de points de convergence pratiques», distincts des «justifications théoriques», des «conceptions du monde et de la vie» des «convictions philosophiques ou religieuses qui fondent ou prétendent fonder en raison ces conclusions pratiques»².

De fait, l'auteur de *Ethique et politique* n'élude pas au départ l'approche métaphysique (sa démarche procédant d'une philosophie enracinée dans l'être) sans laquelle la cohérence n'est pas fondée. Ainsi l'établissement des valeurs répondra simplement au constat qu'il est meilleur «d'être que de ne pas être», ou encore «que l'être est bon», à partir de quoi on déterminera les conditions sans lesquelles il n'est pas possible de subsister. «Cet ensemble de conditions forment un corps de valeurs de vie» que Hude partage en valeurs de conservation et en valeurs de progrès.

A maintes reprises seront réaffirmées la vérité des choses et les exigences ou les conséquences de leur nature.

Il n'en faut pas moins pour s'attaquer ensuite, dans le cadre d'une philosophie politique, au problème central de la liberté et pour promouvoir une *réforme* que l'auteur définit comme «la redécouverte de toutes les valeurs de conservation et de progrès».

Voilà, très schématiquement résumées, quelles sont les références positives.

La maladie

Quant à la référence négative, il fallait bien identifier le mal dont souffre notre

² Jacques MARITAIN, *L'Homme et l'Etat*, in «Œuvres complètes», vol. IX, Fribourg, Editions Universitaires et Paris, Editions Saint-Paul, 1990.

civilisation, pour pouvoir lui trouver le remède adéquat. Voyons tout d'abord quels en sont les symptômes: scepticisme à l'égard de l'ordre moral, des valeurs (qui ne peut être qu'un pseudo-scepticisme, tant il est vrai que la négation d'une morale revient à établir un nouvel ordre moral sans ordre moral!), non-objectivité des valeurs (croyance au principe de la création des valeurs par la liberté individuelle), «arbitraire intégral d'un individualisme» qui se conclut au fait que l'individu serait le fondement même des valeurs et qu'il ne serait donc rien de moins que l'absolu lui-même. N'est-ce pas se prendre pour Dieu? Dès lors c'est un «panthéisme anthropologique» qui constitue le fond de l'idéologie.

Tels sont les signes de ce que Hude appelle progressisme (ou plutôt pseudo-progressisme parce qu'à ses yeux rien n'est plus contraire au progrès véritable). Le système prétend se réclamer de la raison. En fait, il est irrationnel, en ce sens qu'il est une pure émanation de l'idéalisme philosophique qui est en quelque sorte devenu un idéalisme appliqué dans la vie pratique. L'auteur le démontre:

La raison humaine, bientôt divinisée à son tour par une révolution qui en faisait la vraie source de l'objectivité (ce qu'on appelle idéalisme), capitulait par étapes devant le même arbitraire. La création des valeurs par la volonté trouvait son fondement dans la quasi-création de la vérité par l'intelligence... Ainsi l'auto-divinisation de l'intelligence humaine... Il fallait poser, et il fut admis, que la connaissance était une fonction principalement non pas réceptive mais créatrice... Rien ne pouvait donc être connu qui ne fût structuré par les formes que l'esprit humain trouvait en lui-même et projetait sur toutes choses. Cette projection était en vérité l'équivalent d'une création des lois de la nature.

Doctrines, «évidemment indémontrables», dans laquelle tout examen «s'effectue nécessairement à partir d'un doute méthodique et universel qui n'est que l'envers de l'illumination elle-même, la présuppose et y reconduit» (p. 22.)

Voilà donc identifiée cette maladie dont les diverses appellations que lui donne l'auteur pourraient s'énoncer en «pseudo-progressisme pseudo-sceptique panthéiste matérialiste».

Il lui reste alors à démontrer qu'un tel système ne peut constituer la base d'une morale (et donc d'une politique) réellement humaine. L'édification d'une société dont le principe fondamental serait le respect inconditionnel de l'arbitraire individuel conduit inmanquablement à une société sans droit.

Quand les individualités ne sont pas normées par des valeurs supérieures écrites dans le ciel et non tracées de main d'homme, il ne peut plus y avoir de société de droit (p. 26).

Du point de vue pragmatique, s'il s'agit de décider, il faut des critères de valeur dont nous aurons à redécouvrir la hiérarchie objective avant de la traduire dans une société de droit.

Des plaies à vif

Cette analyse est très «existentielle». Se situant au niveau spéculativo-pratique et pratico-pratique, elle saisit en profondeur la réalité vécue par des peuples entiers, tout d'abord au sein de la civilisation occidentale, mais aussi au-delà.

En cela, *Ethique et politique* est un livre capital. C'est un livre dur car il met le doigt sur la plaie et nous souffrons à nous voir découverts, mis à nu en ce que nous avons de plus détraqué. C'est aussi un livre d'espérance car il contient les

matériaux pour la reconstruction. Il est donc à lire avec attention avec esprit de découverte et d'audace.

Dans cette lumière crue, l'approche des faits de société et des grands problèmes de la communauté humaine se fait sans concession, et avec une grande rigueur.

Les valeurs

L'auteur développe la question des valeurs. N'oublions pas que nous sommes en philosophie politique. Les valeurs seront examinées en rapport avec les acquis de la vie sociale et politique. Hude démontre qu'il n'est pas de prospérité sans valeur :

La prospérité est toujours à base de confiance, de travail, d'épargne et d'investissement, d'esprit d'initiative et d'entreprise (p. 30).

Les facteurs de la prospérité sont donc « toujours à base de vertu ». Dans une société où l'hédonisme, le goût de l'argent deviennent des passions dominantes, la prospérité ne peut être durablement atteinte. Il n'y a pas de prospérité sans moralité, cependant,

les valeurs de prospérité ne sont pas uniquement des règles morales et des habitudes de conduite prises dans leur contenu matériel. Il faut considérer en outre leur sens métaphysique, spirituel, religieux. La prospérité résulte d'un ensemble de facteurs spirituels qui n'ont pas d'abord pour sens l'obtention de la prospérité, mais un désir de vie spirituelle (p. 34).

Une nation qui veut prospérer doit donc être imprégnée par un ensemble de convictions métaphysiques et morales et cela ne peut se faire que sur plusieurs générations. Parallèlement, il n'est pas exclu que, des valeurs de prospérité, ne subsistent que des habitudes, et « il n'est

pas du tout impossible que les sources de la prospérité soient déjà taries alors que les observateurs continuent à enregistrer un accroissement de richesse ».

Il y a des conceptions fondamentales d'anthropologie et de métaphysique sans lesquelles le progrès n'est pas possible, et l'auteur relève l'importance de telles conceptions immanentes à la religion chrétienne dans le développement des sociétés occidentales. D'où le drame que vivent ces dernières, la plupart du temps inconsciemment :

Une société qui se laisse déchristianiser sera conduite à délaisser peu à peu la métaphysique théiste et l'anthropologie personnaliste.

(Or il n'existe que deux métaphysiques pures possibles : la théiste et la panthéiste.)

Sous des dehors matérialistes et pseudo-sceptiques à l'usage des masses, elle retournera forcément vers une conception panthéiste, mais occultement panthéiste, au moins dans un premier temps ; comme la valorisation traditionnelle de la liberté et de la personne demeure malgré tout très forte, nous verrons alors se constituer un panthéisme original, anthropologique, qui divinise la liberté individuelle, mais qui se présente aussi au vulgaire sous l'aspect d'un matérialisme et d'un pseudo-scepticisme ; par ailleurs se développera une infra-religiosité sectaire, panthéistique, totalitaire, mélangée d'occidentalisme pseudo-libéral, actif et technicien, monstrueux pataquès où l'Orient et l'Occident mettent en commun leurs défauts sans se communiquer aucune de leurs qualités... Tout cela conduit à une vague religiosité, qui laisse dominer sans obstacle le système du progressisme arbitraire et du n'importe quoi. Et c'est ce progressisme arbitraire qui détruit systématiquement les valeurs de prospérité (sans parler des autres) (p. 39).

Des choix spirituels

Cette longue citation exprime une constante forte de la pensée de l'auteur qui, aussitôt, en appelle à des choix spirituels profonds pour contrer cette destruction qui éloigne les individus «d'une conception naturelle et familiale de l'homme», les rend «étrangers à la durée concrète» et en fait «les hommes du seul instant» ou «du temps abstrait» qui explique que la considération du court terme et du superficiel soit devenue «dramatiquement dominante dans la vie économique, scientifique, politique des nations de l'Ouest».

Nous n'en sommes encore qu'aux prolégomènes de ce livre très dense, dans lequel chaque phrase a son poids d'observation sagace, d'affirmation pondérée, d'enracinement dans l'être des choses et donc de respect de la nature de celles-ci.

Valeurs de conservation

Dès lors je n'évoquerai que quelques-uns des points que Hude développe au fil des chapitres. Ainsi lorsqu'il parle de morale politique et de morale tout court, notons la distinction qu'il fait entre les valeurs de conservation et la morale conservatrice: les premières étant un bien commun de toute société, la seconde étant «une tendance à confondre la conservation de la société avec la perpétuation de tous les états de vie qu'on peut y constater». Hude évite ainsi le piège du bien-penser et du slogan à la mode en affirmant une position médiane, où les extrêmes ne sont considérés que pour en tirer, en vue d'une synthèse, la part de vérité qu'ils comportent.

Dans un monde qui sacrifie tout au changement, il pourrait sembler osé d'affirmer que «la tendance à la stabilité et à la conservation puisse être tenue

pour au moins aussi essentielle que la tendance au changement» et que «la tendance à la conservation est certainement chez l'homme une donnée de nature».

L'être est bon

Hude établit en métaphysicien le rapport de la conservation avec notre vie morale. Il faut que la conservation soit un bien, sur le principe déjà énoncé «qu'il vaut mieux être que ne pas être» ou que «l'être est bon». C'est donc au rapport de l'être et du bien qu'il faut remonter si l'on veut disposer du principe d'évaluation suprême:

Toute valeur enveloppe l'affirmation de la valeur de l'être.

Ainsi, du point de vue politique, si nous voulons être en mesure de décider, il nous faut disposer de critères de choix et donc de valeurs. Celui qui a décidé de décider choisit l'être. Le refus de la conservation (au sens où l'entend l'auteur), revient à se mettre dans l'impossibilité de décider par choix du néant et par conséquent choix de la destruction de la société (p. 46).

Une morale non moraliste

Il faut également s'arrêter à ce chapitre intitulé «Politique des valeurs ou politique moraliste». Face au scepticisme moral, au moralisme et au machiavélisme, y a-t-il une justification pour une existence morale? C'est du désir naturel de vérité, dans lequel est inscrit le désir de la vérité entière et première, que l'homme tire le désir d'être uni à l'Absolu et de l'aimer.

«Le désir de l'Absolu est donc un désir humain tout à fait primordial.» C'est de cette relation à l'Absolu que descend la morale, car on ne peut nier que nous sommes

capables de connaître et de vouloir vraiment connaître les choses telles qu'elles sont... Il n'y a de vie morale stable que dans la mouvance d'une existence religieuse ou sous le contrôle d'une raison qui cherche la vérité, ou tout au moins la liaison au simple bon sens pragmatique d'un homme qui veut vivre et non pas mourir (p. 50).

Morale et amour

Il existe des sentiments moraux et donc des jugements moraux distinguant le bien et le mal. Tout le monde en convient et ceux qui le nient ne font que substituer une morale («il est bien qu'il n'y ait pas de morale») à une autre. Avec Bergson (mais aussi avec beaucoup d'autres philosophes) Henri Hude lie la morale à l'amour, en tant que c'est le propre de la religion de rechercher l'Absolu et le propre de la morale de rechercher le bien et que la religion la plus profonde a pour essence l'amour de Dieu. «La recherche du bien est en son fond identique à la recherche de l'Absolu... C'est pourquoi le fond de la morale est l'amour» (p. 53).

Il y a là un terrain solide pour oser parler à nouveau de morale à nos contemporains. (Et que l'on se réfère à la racine grecque du concept en préférant employer le terme «éthique» ne change strictement rien à la question.) On est loin du moralisme que l'auteur démontre n'être pas chrétien (avec raison) mais bien plutôt une émanation du rationalisme.

Europe et patriotisme

A partir de là, Hude aborde une série de sujets relevant plus directement de la philosophie politique.

A l'heure de l'Europe, il est bon de se poser la question du patriotisme, de l'internationalisme et de l'organisation internationale comme celle du devenir des nations. Soyons reconnaissants à Hude de secouer quelques idées reçues. Etre Européen correspond chez beaucoup à un sentiment aussi vague que généreux, baignant dans des idées de fraternité universelle. Ceux qui sont résolument Européens ne doivent pas faire l'économie d'une réflexion que l'on a plus ou moins heureusement conduite au cours des récentes campagnes référendaires dans différents pays. Faut-il tout jeter par la fenêtre au nom de la fraternité européenne? Hude nous rappelle que le patriotisme (bien compris, naturellement, et il dit comment il faut le comprendre) est «après la solidarité, la première valeur de conservation... riche et longue communauté de vie et de culture» qui n'empêche pas de désirer le bien des autres. La pluralité des nations est ce qui garantit le mieux la distinction du spirituel et du temporel. La patrie est dans la nature humaine et si les patries disparaissaient, les centres de pouvoir s'élèveraient beaucoup plus haut et les régimes deviendraient irresponsables et oligarchiques.

Le sentiment d'appartenance sociale tend à faiblir quand la société s'élargit excessivement. Le sentiment de la patrie, à ne pas confondre avec le nationalisme, situe l'homme dans une continuité de durée de vie et d'esprit.

Il s'agira donc d'unir les nations en tant même que libres et multiples sans aucunement les supprimer, sans rogner leur souveraineté, sans les soumettre à une loi politique supérieure, et pour cela «de trouver une forme d'association non rationaliste, une unité qui conserve pleinement la pluralité, une coordination qui respecte les souverainetés»

(p. 77). Ce ne sera pas le fait d'une intelligence technocratique, idéologique ou rationaliste.

L'immigration

En rapport avec ce qui précède, le délicat problème de l'immigration est traité, dans cet ouvrage, sans doute plus particulièrement par rapport à la situation française, mais tous les pays européens ne sont-ils pas aujourd'hui en bute à cette question? Il ne s'agit pas seulement de se réclamer des droits de l'homme pour opérer un mélange inconsideré et magmatique de cultures différentes. Hude plaide pour une «hospitalité responsable et juste envers tous». Responsable signifie que l'on prenne aussi en considération le droit de tout citoyen à sa nation. Si l'immigration résulte seulement du système de l'économisme, si elle n'est soumise qu'aux lois de la production et du marché, elle se mettra en contradiction avec d'autres droits fondamentaux et portera atteinte à la sécurité, à la confiance, à la prospérité. Il faut rechercher une coopération nouvelle, qui n'aille pas jusqu'à impliquer le viol du droit à la nation, qui ne débouche pas sur «une anticulture à base d'argent», et finalement n'engendre pas le racisme et le fascisme (p. 94).

L'intégration telle que la conçoit le pseudo-progressisme se définit comme «une intégration de n'importe quoi à la culture du n'importe quoi, qui est celle de la société sans droit».

Les jeunes et la patrie

L'auteur est cependant bien conscient de la crise que traverse aujourd'hui le patriotisme. La réticence que celui-ci rencontre chez les jeunes en particulier apparaît, selon Hude,

quand la politique de la patrie n'est pas nettement juste, quand on voit bien qu'elle n'a raison qu'à demi... Ce qui détruit le patriotisme d'une nation ouverte, c'est son utilisation au service de l'injustice, c'est sa compromission avec le mensonge. On ne peut abuser indéfiniment un peuple de bonne foi. Il est pris de dégoût quand il comprend soudain quels sordides calculs ont pu se servir de son enthousiasme, de son sacrifice, de sa pureté. Alors se produit un ébranlement durable de sa confiance dans la parole de l'Etat, un affaissement du patriotisme (p. 109).

Demandons-nous si une politique fondée sur le matérialisme, sans idéal, sans projet convaincant et donc sans valeur n'aboutit pas au même effet.

Sauver la paix

Comment sauver la paix en l'absence «d'un projet politique neuf et rationnellement fondé, qui puisse inspirer une vision nouvelle de l'équilibre mondial»? L'avenir est lourd de menaces, constate Henri Hude. Le sceptico-progressisme occidental détruit la culture «et fait de nous un objet de dégoût pour les esprits cultivés et spirituels par le monde entier».

Certes le pseudo-progressisme peut avoir la paix pour objectif. S'il n'y parvient en instaurant une certaine égalité économique entre les peuples de la terre, il lui reste «l'action culturelle et psychologique». Celle-ci serait sournoise et viendrait à détruire, chez les agresseurs potentiels,

leur culture, leurs mœurs et leurs croyances pour leur substituer celles de nos dirigeants et d'une partie croissante des peuples dits développés: un sceptico-matérialisme pour l'usage courant et la vie ordinaire et, en guise de spiritualité, un ensemble de superstitions esotérico-panthéistes.

Il suffit pour cela «de leur bourrer le crâne avec les images alléchantes de la prospérité occidentale»... quand tous les peuples seront pareillement déculturés, ils seront unis dans la culture du n'importe quoi, à base de valeurs matérialistes et de spiritualité de pacotille» et l'on parviendra «à la paix par métissage idéologique, par l'homogénéisation absolue» (pp. 115-116).

En fait, il s'agit d'une entreprise totalitaire accomplie en douceur notamment par «l'emprise des médias», «le pourrissement moral» et devant sembler résulter «non d'une volonté humaine, mais d'une simple loi de la nature». Il y a là une logique qui se déroule toute seule, mais qu'il importe d'avoir comprise pour «jeter une barre de fer dans les rayons de la roue du char qui écrase l'humanité» (p. 117).

La politique nouvelle, la réforme, aura pour mission de faire échouer cette politique et d'unir les nations libres dans le refus du cynisme, du totalitarisme et du fascisme.

La famille

Dans ce contexte, la famille est évidemment un élément important à prendre en considération. Henri Hude s'en réfère tout d'abord aux principes, en rappelant que «la réflexion sur les valeurs est ici absolument fondamentale... La vie morale est inséparable de la notion d'une normativité». Encore faut-il que la normativité morale soit vécue comme «un ensemble de principes d'action qui s'imposent en vertu de la raison, de la nature ou de la volonté de Dieu (ou de tout cela à la fois)». Affirmer que l'arbitraire individuel peut fonder une normativité morale revient à absolutiser le fond de l'individu humain, selon une métaphysique implicitement affirmée qui divinise la nature

humaine. Le rejet de toute normativité débouche sur le cynisme et sur la loi du plus fort. Une morale fondée sur la vérité qu'il n'y a pas de vérité, comme l'affirme le progressisme, place l'homme au-delà du bien et du mal (p. 130).

C'est quand la nature est suivie en tant qu'elle a été reconnue comme bonne puisque fondée en raison et en vérité, donc suivie librement, que le rapport à la normativité est proprement moral. Nous sommes donc loin de la morale de pure obligation et de contrainte à laquelle se réfèrent avec horreur la plupart des gens lorsqu'on parle de ces choses. Au contraire, «être libre, c'est se sentir obligé par une règle fondée en raison», ce qui est tout autre chose et n'a rien à voir avec une morale «semi-sociologique, faite de peur et d'intérêts, imposée par l'Etat et la société, par la loi ou par l'opinion» (p. 133).

Il faut aujourd'hui faire tomber un certain nombre de censures progressistes dans le domaine moral et reconnaître que le progressisme est «le plus moralisateur de tous les autoritaristes et le plus fanatique de tous les dogmatiseurs et parvient à «faire détester les autres normativités» (p. 137).

Cet «ordre moral à l'envers» est évidemment hostile au mariage et à la famille. «Or la conservation de nos nations, de la démocratie, et le progrès de notre culture passent au contraire tous par une politique valorisant et promouvant la famille» (p. 139).

Il ne s'agit pas d'une famille idéalisée. Si la vie en famille est pour beaucoup aujourd'hui une «non-expérience» et une frustration, ce n'est pas le rejet de l'éthique séculaire du christianisme, «favorable à une existence familiale monogame stable et à une éthique sexuelle exigeante» qui arrangera les choses.

Frustration, culpabilité, fautivité

Le sentiment de frustration provient d'une absence de sens : «Ce qui fait la forme essentielle de la frustration d'un bien, c'est le sens et la valeur que nous avons choisi d'attribuer à ce bien... La frustration dépend de notre philosophie de la vie» (p. 141).

L'existence familiale remplit bien plutôt une fonction déculpabilisante, d'une part parce qu'elle procède d'une certaine unité de vie, qu'elle donne un sens au corps et au sexe et, d'autre part, par «la perception acceptée d'une descendance et d'une œuvre éducatrice...»

Le mariage se définit précisément et se distingue des autres genres d'union des sexes par l'acceptation de reconnaître cette fin naturelle comme une valeur pour l'existence humaine d'un couple... Il est difficile d'être heureux et de croire que la vie a un sens si on ne croit pas à l'amour... Par le mariage, l'homme et la femme peuvent vivre leur amour non dans l'instant, mais dans la durée (p. 144).

Cette déculpabilisation ne s'oppose pas au sentiment de fautivité, ainsi nommé pour désigner la culpabilité véridique et non névrotique découlant de l'expérience de la faute et qui permet d'avoir concrètement foi dans le salut.

Le développement de Hude à ce sujet constitue un chapitre important de son ouvrage. Avec lucidité et avec sagesse, il fait tomber un certain nombre de clichés et remet les mots à leur place.

Il fallait creuser ainsi le fond des choses pour pouvoir redonner son sens à la famille comme valeur de conservation et comme valeur de progrès, pourvu que l'on éradique la pseudo-morale qui en détériore l'image dans les esprits. C'est alors d'un regard clair que l'on abordera les questions vitales de la démocratie, de

l'immigration, de l'avortement (il y a à ce sujet une argumentation puissante dans le chapitre consacré à la liberté, p. 266ss), de l'euthanasie, de l'eugénisme, thèmes touchés par Henri Hude dans ce livre.

En un raisonnement serein, il démontre que «la famille est la seule à pouvoir faire échec au totalitarisme soi-disant progressiste et pseudo-libéral». «Il faut dénoncer avec la plus grande énergie le complexe hédonistico-industriel» liberticide et totalitaire et retrouver la famille comme valeur de progrès en laquelle se concrétise l'exigence de liberté et d'amour.

Liberté

La liberté, précisément, fait de nos jours l'objet de toutes sortes de théories. Hude, à ce propos, note que

la liberté humaine n'est pas une liberté divine, absolue, totalement indépendante de toute condition créatrice au sens radical ; mais une liberté humaine... qui dispose pour se diriger d'une raison, qui n'a de fonction qu'à la condition de se soumettre à la vérité de ce qui existe indépendamment de notre esprit.

Etre libre, c'est obtenir ce qu'on désire profondément. Cela s'inscrit dans une recherche de l'Absolu. Nous devons savoir ce que nous voulons et désirer ce que nous désirons vraiment (p. 163).

La liberté, les libertés, l'indépendance sont étudiées plus longuement au chapitre XII dans lequel est notamment affirmé le rapport indestructible existant entre une politique de liberté et la vérité. On eût souhaité toutefois que l'auteur, définissant les sujets et les objets de liberté, développât la distinction entre «faire» et «agir», ce qui apporterait une

clarté plus grande à un débat qui par ailleurs ne manque pas de rigueur et de pénétration.

Culture

L'on voudra bien noter à nouveau que le présent compte-rendu n'évoque que quelques aspects essentiels de ce livre extrêmement dense. Pour faire le tour, en quelque sorte, de tous les registres de la vie sociale et politique, Hude expose de profondes réflexions toujours marquées de lucidité, de bon sens et d'attachement à la réalité. Je citerai encore avec une brièveté sans rapport avec l'importance du chapitre, celui consacré à la culture et à l'éducation. «La culture est la croissance et l'éducation de ce qu'il y a d'humain en l'homme,... elle est d'abord en l'homme, elle est l'homme en tant que son humanité est en acte et en perfection.» Elle se modèle sur la vérité des êtres, vérité qui procède «des découvertes de notre esprit», et non «des créations de celui-ci».

La culture se transmet (la tradition en référence au vrai a donc un rôle), elle respecte le passé (par le rappel de la causalité de nos pères qui nous conduit à notre principe).

Education

Quant à l'éducation, «ses problèmes sont avant tout les problèmes de la culture». Ce n'est pas qu'une stratégie de communication. Le progressisme est inapte à l'éducation parce qu'il n'est pas une vraie culture, parce qu'il n'a ni le sens de l'être, ni le sens de l'esprit, ni le sens du temps» (p. 194).

Les jeunes, «qui n'ont plus de passé ni d'avenir», voient leur présent même se réduire à un point sur l'axe du temps physique, leur lieu à un repère de coor-

données, leur habitation à un habitacle, leur liberté à un conformisme, leurs espoirs à des désillusions.

Les jeunes sont ceux qui ont le plus urgent besoin qu'on leur ouvre un horizon, une perspective. L'éducation doit leur permettre une vraie et profonde recherche du sens de la vie, et une «recherche sérieuse et raisonnée de la vérité religieuse» pour remplacer un rationalisme pseudo-laïc et «cette spiritualité du n'importe quoi». Ainsi «en une génération, le peuple aura repris vie et les jeunes auront repris goût à la vie (p. 196).

Le cursus des études ne pourra que s'inspirer d'une telle perspective, et l'éducation à la liberté n'est pas de faire croire à l'enfant qu'il «va créer sa propre liberté, sa morale, inventer sa culture ou réinventer *ab ovo* quarante mille ans de culture humaine». Au contraire, en lui apprenant à découvrir l'ordre de l'univers dans un esprit contemplatif, de telle sorte que «la première chose qui lui saute aux yeux soit l'existence des choses, le mystère de l'être», on l'amènera à découvrir «le comportement réglé de tous les êtres» et, à travers cela, à l'usage de la vraie liberté (p. 197).

Médias

Plus loin, en ce qui concerne les médias, l'auteur plaide pour leur véritable indépendance par rapport à leurs prestataires de service, mais rappelle leur responsabilité en retour de leur liberté. Ils doivent améliorer la qualité de l'information, dans une «éthique de fidélité à la vérité»: «Il n'y a plus de scrupuleuse raison ni de véritable esprit critique là où n'existe pas de ferme confiance dans l'existence de la vérité et dans la possibilité de l'atteindre au moins en partie» (p. 220).

Une économie juste

Au chapitre du travail et de la propriété, Hude s'attache «non pas à plaquer sur la réalité économique une notion a priori, statique, idéologique», mais à dégager «la structure profonde et fondamentale de la chose elle-même». C'est une nouvelle manifestation de l'approche réaliste qu'il maintient de tous ces phénomènes. En ce qui concerne l'économie, ce qu'il y cherche, c'est la justice: «Qu'est-ce qui fait exister l'échange, sinon la justice?», une justice qui n'a rien d'une valeur arbitrairement définie, qui devient rationnellement connaissable parce que «la norme est objective, parce que l'objet lui-même est structuré par la norme, orienté par elle» (p. 224).

Cela suppose que la valeur des services n'est pas arbitraire. Par exemple, «un salaire doit au moins pouvoir assurer le nécessaire à une famille». Une insuffisante rémunération ou des salaires déraisonnables, de même qu'un libre échange idéologique et protectionniste, ainsi qu'une propriété volage et irresponsable débouchent sur la crise économique qui est d'abord une crise de justice.

L'argent responsable

Hude plaide longuement en faveur de l'argent responsable et fustige le fait que «beaucoup ont beaucoup de pouvoir sans propriété, ou beaucoup de propriété presque sans pouvoir». La propriété postule l'exercice d'une responsabilité adéquate, cela découle de sa nature même.

L'économie de marché reste indispensable, qui concrétise la liberté économique des hommes. Il n'est pas question de la supprimer, mais elle doit être

démocratisée et non oligarchique. La régularisation du marché doit s'opérer en fonction de ce qu'il est en réalité, pour autant

que le marché soit vraiment le marché, les produits de vrais produits, les services de vrais services, les prix de justes prix. C'est en quelque sorte la liberté du marché normée par la vérité du marché.

Le vrai marché

Insistons sur cet aspect, les thèses de Hude n'ont rien d'une théorie éthérée. C'est en regardant au profond des choses ce qu'elles sont réellement qu'il tire des principes et des règles vraies. Ainsi, le vrai marché doit être «l'expressif de l'humain» et non reposer sur le mensonge et l'injustice. «La réforme doit indiquer les points où se collecte l'injustice comme un pus, pour pouvoir vider énergiquement ces abcès» (p. 228).

La spéculation est mensonge parce que dans ce cas la possession de l'argent «ne va pas de pair avec l'exercice d'un certain pouvoir responsable, aussi limité soit-il» (p. 230).

Quant au prêt, Hude développe des idées originales et intéressantes en démontrant que le prêt en soi ne postule pas d'intérêt et que «le terme de prêt n'a plus le même sens dans le cadre d'une économie moderne». Ce devrait être plutôt un contrat de location-vente, l'emprunteur rendant lui-même un service au prêteur, lequel doit assumer «en toute équité certaines obligations qui résultent de l'exercice de la propriété».

La réforme est urgente dans les domaines de l'économie. Elle doit tendre à «rétablir l'économie de marché dans sa simple et objective réalité». Si les responsables économiques la refusent, ils provoqueront la révolution» (p. 244).

Espoir

Je laisserai au lecteur le soin de découvrir les derniers chapitres de l'ouvrage intitulés «Justice et liberté», «Justice et marché», «Démocratie aristocratique et démocratie républicaine» qui approfondissent des thèmes essentiels. Je noterai seulement l'espoir positif de la conclusion. Oui,

la réforme va l'emporter, parce qu'elle coagule et fait un bloc cohérent d'une foule d'idées et d'aspirations qui sont dans l'air depuis nombre d'années et qui n'ont encore trouvé aucune traduction pratique parce qu'elles n'étaient pas mûres. Le point de maturité est atteint. La réforme va l'emporter parce qu'elle est raisonnable, parce qu'elle est juste (p. 341).

Il me reste à mon tour à espérer que ce livre tombera entre les mains de tous

ceux, de quelque bord qu'ils proviennent comme Henri Hude le souhaite, qui veulent travailler à construire un monde plus humain. Qu'ils se donnent une âme réceptive pour se mettre à l'écoute d'une philosophie certes exigeante et parfois tranchante, mais qui rayonne de la lumière des êtres. De plus, elle est formulée dans un langage de notre temps, direct d'approche et de ton, sans artifice et qui, en définitive, sonne vrai.

Me trompé-je? Je suis certain que nombreux sont ceux qui attendent que quelque part un projet, des idées leur soient proposés, parce qu'ils étouffent sous le ciel plombé du conformisme et du matérialisme qui nous engluent. Puisse cet ouvrage être pour eux un signe de ralliement.

Guy BOISSARD

Bibliographies

ATEEK, Naim Stifan. *Justice, and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*. Maryknoll, New York 10545, Orbis Books, 1989. XVI, 229 pages¹.

Deux peuples pour une même terre: N. S. Ateek a vécu ce drame dans sa chair. Originaire de Beisan (Beth Shean) en Galilée, il a dû en 1948 abandonner ville natale et maison. Plus heureux que d'autres Palestiniens originaires de la même région, lui et sa famille ont pu rester à l'intérieur des frontières de l'Etat d'Israël, dont il est devenu citoyen. Son livre mérite attention non seulement pour des motifs de sympathie, mais aussi et surtout parce qu'à propos du conflit qui oppose Palestiniens et Juifs, il a su dégager un principe de solution qu'à l'avenir toute solution devra respecter, si l'on veut éviter à terme l'écrasement des uns par les autres. Plus loin nous verrons qu'il n'a pas su exploiter la solution proposée jusqu'au bout: c'est là le talon d'Achille de son plaidoyer. D'autre part je ne suis pas sûr que les quelques aperçus qu'il donne sur l'histoire du conflit et sur la situation présente permettent au lecteur de se faire une opinion conforme à la réalité dans tous les cas. Ainsi, lorsqu'il écrit (p. 165) que l'OLP a toujours proposé pour cette terre un Etat démocratique comprenant à la fois Palestiniens et Juifs, la question qui se pose et que le lecteur non informé ne se posera peut-être pas, est de savoir quelle proportion de Juifs la centrale palestinienne aurait admise. Ainsi encore quand ce même lecteur apprend que la partie occidentale de la Palestine, occupée par les Juifs, est la meilleure du pays (cf. p. 169), il ne devinera sans doute pas que celle-ci comprend pour commencer une bande côtière, occupée en priorité par les immigrants au début du siècle parce que peu peuplée et en partie en friche. Cependant gardons-nous de filtrer le moucheron et d'avaler le chameau: ces quelques imprécisions ou inexactitudes ne doivent pas cacher la gravité des problèmes soulevés par l'auteur, qui a composé son livre en fonction d'injustices bel et bien subies par son peuple. Répétons qu'il a le mérite de

proposer un principe de solution dont toute solution devra tenir compte dans l'avenir pour être durablement efficace au plan humain, et pour être valable au plan chrétien.

Ce principe aussi simple que juste, mais oublié trop souvent pour ne pas dire toujours, découle de la dignité même des pauvres qui ont été victimes de spoliations: c'est en véritables sujets de droits qu'il faut traiter ces pauvres et non pas en mendiants auxquels on offrirait par bienveillance ou par pitié des choses qui, en réalité, leur reviennent en justice (pp. 126–127). Toutefois la justice poursuivie comme un absolu hors de tout contexte aboutit à des désastres, ne serait-ce que par l'enchaînement de rétorsions qu'elle met en route. Pour aboutir à la paix et à la réconciliation, il faut trouver une solution qui, à la justice, allie pardon et miséricorde; au demeurant, justice et miséricorde sont unies en Dieu.

Dans le conflit qui oppose Palestiniens et Juifs, les premiers cherchent justice et paix, et les seconds sécurité et paix. L'auteur comprend la préoccupation du peuple juif marqué par la Shoah, de posséder un Etat qui lui appartienne en propre. Il comprend également que la suppression de cet Etat entraînerait des injustices dont souffriraient des milliers d'innocents. Il est d'autant plus facile pour les Palestiniens de comprendre ce genre de situation, observe-t-il, qu'ils ont eux-mêmes souffert. Les Palestiniens doivent accepter la présence massive de Juifs et l'existence d'un Etat juif, mais en vertu d'un mouvement de générosité réfléchie. Il ne saurait surtout pas être question que leur propre présence sur cette terre soit simplement tolérée en vertu de la bienveillance de qui, actuellement, est le plus fort.

Comment se fait-il que l'auteur n'ait pas mené son intuition jusqu'au bout et qu'il ait

¹ Il existe de cet ouvrage une traduction italienne, publiée à Assise en 1991: *La giustizia e solo la giustizia seguirai*. Nous ne l'avons pas eu entre les mains.

fini par proposer une formule qui la contredit? En demandant paix et justice pour le peuple palestinien, et paix et sécurité pour le peuple juif, il occulte en effet le lien qui, de droit, existe entre ce dernier et cette terre. Dès lors, la présence pacifique du peuple juif sera la conséquence de la miséricordieuse bienveillance de l'autre peuple – attitude que l'auteur à juste titre refuse quand il s'agit de son propre peuple.

La non-perception du lien entre le peuple juif et cette terre tient sans doute à une confusion chez l'auteur au sujet du passé chrétien de la Palestine. A l'en croire, les chrétiens orientaux, Palestiniens compris, vivaient encore dans un monde préconstantinien: «Eastern Christians, including Palestine Christians, still live in a pre-Constantinian world» (p. 135; cf. aussi p. 161: «Christians live their lives in a pre-Constantinian context»). On se trouve là dans l'illusion la plus totale. Non pas que la chrétienté palestinienne actuelle mérite le qualificatif de constantinienne – le véritable héritier de Byzance serait plutôt l'islam. Elle est *post*-constantinienne. De longs siècles d'appartenance à l'Empire païen puis à l'Empire chrétien l'ont marquée, ne serait-ce que dans sa vision du peuple juif. Le grand théoricien de l'idéologie constantinienne, qui imprégnera si durablement et si profondément la chrétienté orientale, provient d'ailleurs de son sein: il s'agit d'Eusèbe, évêque de Césarée en Palestine et grand admirateur de Constantin².

Selon Eusèbe, avec l'incarnation du Logos la Providence a mis fin au règne juif en Palestine, pour le transférer à l'Empire. A partir de la conversion de Constantin, l'Empire et l'Eglise coïncideront. Toujours selon Eusèbe, Dieu leur donnera alors pour chef commun l'empereur. Ainsi l'élimination du règne juif au profit de l'Empire et de l'empereur prend en quelque sorte une valeur sacrée. Aux yeux de la foi chrétienne ainsi comprise, la persistance de liens entre le peuple juif et cette terre devient un anachronisme et même une anomalie. Mais du même coup, une fois éliminé le peuple juif ou, du moins, privé de toute signification religieuse positive pour la foi chrétienne, ce que les écrivains néotestamentaires appelaient les «Ecritures» et que nous appelons

l'«Ancien Testament», devient un corpus inintelligible, dépourvu d'unité. Inintelligible en particulier pour les Palestiniens, choqués par les récits de conquête, et inintelligible pour beaucoup d'autres. (Marcion au second siècle et Harnack au début du vingtième, n'étaient Palestiniens ni l'un ni l'autre.)

A très juste titre, l'auteur propose comme règle herméneutique Jésus-Christ lui-même. Malheureusement son recours à Jésus ne va pas assez loin et souffre dès le départ d'un vice radical. L'auteur veut en effet résoudre les difficultés que présente l'Ancien Testament pour le chrétien en opérant parmi ces vieux textes un classement pour ne pas dire un tri, selon leur degré de conformité avec les enseignements qu'on trouve dans les Evangiles. Mais le Jésus auquel on recourt de la sorte est seulement le prophète et le sage, admis du reste par l'islam.

En réalité, Jésus est allé infiniment plus loin et plus profond dans l'explication des Ecritures, infiniment plus loin que ne peuvent le faire les prophètes. On le voit en particulier dans la leçon de théologie de la libération qu'il administre le soir de Pâques aux deux disciples d'Emmaüs. Ceux-ci avaient espéré qu'il opérerait la libération du peuple juif, victime de l'occupation étrangère (cf. Luc 24,21). Jésus répond non pas en allégorisant, en qualifiant leurs espoirs de matérialistes et nationalistes, mais en leur révélant l'accomplissement des Ecritures par la Croix. On ne trouve pas davantage de blâme au début du livre des Actes, où pratiquement la même question est rapportée. Jésus répond qu'après avoir reçu l'Esprit, ils seront ses témoins à Jérusalem et jusqu'aux extrémités de la terre. Leur témoignage portera non seulement sur la nature de Jésus (ou ses deux natures), mais aussi sur sa mission de salut par la réconciliation des pécheurs, de tous les pécheurs, tant juifs que païens. L'Ancien Testament avait expliqué l'élimination des anciens habitants

² Cf. R. FARINA. *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurigue, PAS, 1966, en particulier p. 257: «Nella teologia politica di Eusebio c'è come la fonte, lo specchio della ideologia e della prassi imperiale di tutta la Storia dell'Impero Bizantino.»

de Canaan au profit d'Israël par la gravité de leurs péchés (cf. Gn 15, 16). Mais le même Ancien Testament insiste également et à satiété sur les péchés d'Israël. En d'autres termes: tant les uns que les autres ont péché et beaucoup péché, tant les uns que les autres ont besoin de la réconciliation opérée par Jésus. La libération d'Israël rêvée par les disciples se réalisera par la réconciliation avec Dieu et des peuples entre eux.

Est-il insensé d'espérer que la nouvelle présence du peuple juif sur cette terre conjointement avec la présence d'un autre peuple, chacun avec son identité propre, aboutisse un jour à un témoignage vécu de réconciliation et à la confession de Celui qui en est la source? L'espérance paraît actuellement totalement utopique. Du côté palestinien, les chrétiens ne forment qu'une minorité. Du côté juif, ils se réduisent à des poussières. La puissance de Dieu, heureusement, dépasse infiniment ce que nous pouvons espérer ou imaginer.

Deux mots encore sur l'éditeur du livre et sur la préfacière. L'éditeur porte le nom d'un important institut missionnaire. Il a déjà publié plusieurs ouvrages qui tendent à présenter l'enracinement juif du christianisme comme un phénomène plus ou moins accidentel et comme un obstacle à l'implantation de la bonne nouvelle en d'autres cultures. Un de ces travaux va jusqu'à qualifier de simple produit culturel l'enseignement que le Nouveau Testament présente comme fondamental: à savoir qu'il n'existe pas d'autre nom sous le ciel par qui le salut nous est donné, sinon celui de Jésus de Nazareth³. Quant à la préfacière, elle a composé autrefois un livre qu'elle a dédié à Alfred Loisy, et non sans motif. Elle y soutient en effet que l'Eglise institutionnelle a été produite par la disparition de la tension eschatologique primitive⁴.

³ P.F. KNITTER *No other Name?* On trouvera un excellent compte rendu dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1992, pp. 279–280 (J. Masson, S.J.).

⁴ Rosemary R. RUETHER, *The Church against itself*, New York, Herder & Herder, 1967. Je ne connais pas l'ouvrage qu'elle a consacré à l'antisémitisme (*Faith and Fratricide: The Theological*

Roots of Antisemitism, New York, The Seabury Press, 1974). A en juger par l'un ou l'autre compte rendu, elle y a exploité la même veine. (Cf. J. ME-JÍA, dans M. Carrez, éd. *De la Torah au Messie* (Mélanges Henri Cazelles), Paris, Desclée, 1981, pp. 609–613; également F. MUSSNER, *Trait sur les juifs*. Paris, Cerf, 1981, pp. 385–393).

Jean STERN, m.s.

TOURNAY, Raymond J., O.P. *La Terre promise hier et aujourd'hui dans Proche-Orient chrétien* 39 (1989), pp. 35–59.

On sait que certains Juifs fondamentalistes se réclament de la Bible pour demander l'annexion pure et simple des territoires occupés, ainsi que l'expulsion des populations arabes hors des limites du «Grand Israël». Le présent article blâme à très juste titre la perversité d'une telle lecture. La Bible enseigne que Dieu prend le parti des opprimés. Des rabbins, cités par l'auteur, ont d'ailleurs explicitement condamné les confiscations de terres, évoquant à ce propos l'épisode de la vigne de Naboth. (Aux textes qu'il rappelle, l'auteur aurait pu ajouter 2 Sam. 21; d'une manière crue et cruelle, ce texte enseigne que dans la Bible les non-juifs sont eux aussi sujets de droits devant Dieu.) Enfin, à trop insister sur le retour dans la terre des ancêtres, ne court-on pas le risque de tomber dans une sorte de fétichisme?

Cependant l'argumentation développée va au-delà d'un rappel des principes généraux de justice, puisqu'elle met fortement en doute l'objectivité des titres invoqués non seulement par les Juifs fondamentalistes, mais par la plupart des Juifs pour établir l'existence d'un lien entre eux et cette terre du Proche-Orient: à savoir l'occupation de ces terres par leurs ancêtres et les promesses contenues dans la Bible. L'auteur cite un certain nombre d'archéologues et d'historiens, et parmi eux des Juifs, selon qui les choses ne se sont guère passées comme une lecture naïve du Pentateuque et du livre de Josué le ferait croire. On voit ainsi que le peuple de la Bible n'a exercé sa souveraineté sur l'ensemble des territoires que fort peu de temps. D'autre part, comment un Juif du vingtième siècle, après tant de con-

versions au judaïsme au cours des âges, peut-il sérieusement prétendre être un « descendant direct » des anciens Juifs ? Enfin, pour ce qui regarde les récits de la Genèse rapportant la promesse de la terre, selon plus d'un exégète ils remonteraient, au moins sous la forme sous laquelle ils nous sont parvenus, à une époque tardive, postérieure de plusieurs siècles aux temps des patriarches. L'auteur observe encore qu'en dehors du Pentateuque, le patriarche Abraham n'est mentionné que dans des textes écrits après l'exil.

Arrivés à ce point, avant de passer à la présentation de la notion de « Terre promise » telle que, selon cet article, la comprendrait la « religion chrétienne », il paraît opportun de jeter sur l'argumentation développée un regard critique du point de vue catholique. Un fait frappe le lecteur tant soit peu au courant des positions de Vatican II et du pape actuel sur le peuple juif du vingtième siècle : l'article les ignore totalement. Pour la constitution dogmatique *Lumen gentium* le « peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair » (n° 16), est un peuple qui existe encore actuellement. Quant au pape Jean-Paul II, il a explicitement qualifié le dialogue avec le judaïsme actuel de rencontre avec « le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance » (AAS 1981, pp. 78-82; *Doc. cath.* 1981, p. 427); on sait qu'il est revenu sur ce point à plusieurs reprises. Citons encore les Notes du Saint-Siège pour une présentation correcte des Juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse : « La permanence d'Israël (alors que tant de peuples anciens ont disparu sans laisser de traces) est un fait historique et un signe à interpréter dans le plan de Dieu » (Notes du 24.6.1985, n° 25, *Doc. cath.* 1985, p. 737). Il s'agit bien sûr du peuple en tant que peuple, et non pas des Juifs pris individuellement ni d'un éventuel droit d'éliminer les Palestiniens. Mais de même que les pratiques de l'Eglise se sont modifiées au cours des siècles, sans pour autant empêcher l'Eglise des apôtres et celle du vingtième siècle d'être une seule et même Eglise, de même Israël a subsisté comme peuple à travers les exils.

Il n'est pas clair si l'auteur prend à son compte toutes les positions historiques ou archéologiques qu'il rapporte. Mais la place qu'elles occupent dans son argumentation produira chez le lecteur non informé l'impression que la Bible manque de pertinence comme source historique, au moins pour ce qui concerne les siècles antérieurs à la royauté. Il aurait été normal de signaler que des livres bibliques relativement tardifs comportent des pièces anciennes et que les positions rapportées ne sont pas toujours admises par l'ensemble des savants. Pour ne donner que deux exemples : est-il vraiment prouvé qu'une fuite d'esclaves égyptiens empruntant dans le Sinaï l'itinéraire décrit dans l'Exode, était pratiquement impossible au XIII^e siècle av. J.-C., ou encore que les traditions concernant Abraham ne se sont développées qu'après l'exil ? Pourquoi aurait-on alors inventé ce personnage lié à des hauts lieux dangereux pour l'unité du culte ou disparus ?

Cet équivoque sur la valeur des Ecritures persiste à travers la II^e section, intitulée « L'argument biblique ». L'auteur s'y propose de répondre à « la façon d'interpréter les textes bibliques » pratiquée par les fondamentalistes. Mais à côté de considérations très justes sur la mission universelle d'Israël, chargé par Dieu d'un message destiné à l'humanité entière, l'auteur présente l'argument biblique sous forme de pièces détachées. Or quel que soit l'intérêt qu'offre ce genre d'analyses, il faut toujours se rappeler que la Bible est parole de Dieu essentiellement en tant qu'elle constitue un livre. Ce livre (et non pas ce qui en reste quand on l'a démonté) a permis aux premiers chrétiens de reconnaître leur Messie. Et ce même livre présente Israël comme lié à cette terre et l'exil comme une situation anormale.

L'auteur veut bien sûr non seulement critiquer, mais surtout construire. D'où la III^e et dernière section, consacrée à la « Terre promise dans la religion chrétienne ». Malheureusement la dichotomie entre mission et terre, entre esprit et chair, aboutit là à une véritable dérive platonisante. La Jérusalem céleste « remplace » désormais celle de la terre, lit-on dans l'article (p. 55), et l'auteur de citer l'Apocalypse et Galates 4,25-26. Mais dans l'Apocalypse, la Jérusalem cé-

leste descend du ciel sur la terre et quant au passage de la lettre paulinienne, il porte sur le problème de la Loi, qui est un autre problème. En bonne doctrine, entre l'une et l'autre Jérusalem il y a rapport sacramentel et non pas remplacement, substitution, comme entre le mariage-sacrement et l'union entre le Christ et l'Eglise. S'il en allait autrement, s'il y avait substitution, ce sont les Jérusalémistes chrétiens que l'auteur aurait dû inviter en priorité à renoncer à leur ville. Il ne l'a pas fait, heureusement! La même logique justifierait que les peuples chrétiens nouvellement convertis soient dépouillés de leur identité culturelle. Après tout, en comparaison du Ciel ce n'était que des balayures...

Il est hors de doute que le Christ nous a fait pénétrer dans le ciel et qu'en définitive, c'est ce grand passage qui compte. Le «peuple d'Israël a été comblé par l'avènement de Jésus bien au-delà de ce qu'il pouvait espérer», écrit l'auteur (p. 54). Sur ce point, je suis totalement d'accord avec lui. Le grand malheur d'Israël a été de n'avoir pas su reconnaître le Sauveur. Ceux en Israël qui l'ont reconnu furent excommuniés (cf. Jean 16,2). La perte d'identité qui en a résulté pour eux au plan ethnique est participation à la Croix. Il s'agit là de toute autre chose que d'un passage à l'âge adulte ou d'un suicide.

En guise de conclusion et d'invitation à une réflexion plus approfondie, je me permets de citer les lignes suivantes, extraites d'une étude consacrée à l'Instruction sur la liberté chrétienne et la libération, de la Congrégation pour la doctrine de la foi (22 mars 1986):

«Au moment où l'Eglise universelle ressent plus vivement les exigences de l'amour de préférence pour les pauvres jusqu'en ses implications sociales, politiques et religieuses, le chrétien, même éloigné de tout contact avec les juifs, ne peut oublier que ceux-ci ont été et demeurent choisis et appelés hors de la misère et de l'oppression. Aimé de préférence par Dieu comme son peuple, Israël subit aujourd'hui comme autrefois une forme de mépris singulier et typique, qui ne peut être ramené à aucune autre forme d'oppression. L'antisémitisme comme antijudaïsme constitue une forme

historique d'exclusion, de nature différente de tout autre racisme, car il entraîne la négation de l'Élection divine et de l'économie du salut, accomplie en Jésus-Christ et dans la catholicité de son Église. Celle-ci ne peut élaborer sa doctrine sociale en référence au couple maître-esclave sans y intégrer le couple juif-païen.»⁶

L'auteur de ces lignes ajoute qu'en la matière il y a lieu de s'inspirer du chapitre troisième de la lettre aux Romains, celui où saint Paul rappelle que tous, absolument tous, ont péché.

JEAN STERN, m.s.

⁶ B. LAFONTAINE, S. J., *La liberté chrétienne et la libération. Réflexions sur l'Instruction romaine*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988), pp. 181-211; cf. p. 192.

Maria Isabel ALVIRA, *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila, une philosophie de l'héroïsme*, Œil, 1992, 456 p.

Dans ce maître ouvrage l'auteur ne nous offre pas une nouvelle biographie du docteur de l'Eglise, mais une étonnante synthèse de la philosophie de l'héroïsme que la contemporaine de Luther apporta à l'Eglise bouleversée par la prodigieuse tempête religieuse et politique qui termina le Moyen Age, autrement dit l'achèvement de 1000 ans de chrétienté occidentale. N'opposons pas une carmélite espagnole dont 7 frères partirent pour le Nouveau-Monde et le moine théologien allemand; il faudrait plutôt mettre en parallèle l'espérance que donne l'amour et le pessimisme produit par la crainte. Chez Thérèse le regard porté sur le Christ permet toutes les audaces, pour Luther l'examen passionné de son propre cœur produit un découragement conduisant à toutes les ruptures. Thérèse n'a pas l'Instruction universitaire de ses confesseurs qui répondent comme ils peuvent aux questions qu'elle pose, moins savante elle est beaucoup plus éclairée. Sa connaissance par connaturalité à quelque chose d'infailible et on est impressionné de la voir résoudre existentiellement des questions fort complexes relevant de l'exercice de la volonté et de l'intelligence. L'une et l'autre

faculté, surtout la première, sont blessées par le péché originel sans être pour autant définitivement corrompues. Thérèse raisonne pour mieux aimer et son amour pour le Christ fait une belle place à l'intelligence. Son héroïsme n'est pas aveugle, pas plus que son amour.

L'ouvrage de Maria Isabel Alvira comporte trois parties: la première situe Thérèse dans son contexte historique et culturel, la seconde traite de l'identité de l'homme face à Dieu et la troisième développe la structure de l'homme, corps et âme, en insistant sur l'intelligence et la volonté au service de l'amour de Dieu.

Il faut lire ces pages si limpides et originales sur des sujets pourtant si fréquentés. Il fallait être femme pour comprendre Thérèse mieux que ses conseillers scolastiques les plus spirituels comme Banez, il convenait aussi d'être philosophe pour saisir les enjeux et percevoir les solutions esquissées en dehors de tout système. La dernière condition exigée pour rendre accessible une telle œuvre était le don de synthèse pour échapper aux lourdeurs de l'érudition; le résultat est éloquent. Mille remarques rendent la démonstration vivante et des rapprochements inattendus, avec Don Quichotte, les conquistadors et sur un autre plan avec Luther, Nietzsche ou Heidegger, ouvrent des perspectives très suggestives. On trouvera aussi un guide très sûr pour comprendre la nature des états spirituels que Thérèse se borne à décrire.

Le lecteur est invité à une véritable aventure spirituelle que l'auteur de l'ouvrage a visiblement vécue elle-même comme il convient pour ce genre d'œuvre. On ne lit pas un auteur mystique comme on le fait pour un historien ou un romancier. Thérèse s'adresse trop directement à ses lecteurs pour qu'on puisse longtemps échapper à ses pressantes et tranquilles interrogations. Ce qu'apporte l'auteur c'est un traitement philosophique du message spirituel pour mettre en valeur son contenu philosophique qui s'avère fort substantiel. La sagesse mystique ne s'oppose pas à la métaphysique ni à la philosophie de la nature, elle les implique organiquement et il importe de dégager ces vérités particulières sans briser l'ensemble original d'un savoir mystique.

Un livre de fond pour l'intelligence et pour le cœur, avec un vrai bonheur de style et quelque chose des romans de chevalerie dont l'héroïne se reprochait la lecture, mais transposés, l'aventure restant purement intérieure.

Patrick de LAUBIER

Guy SORMAN, *En attendant les barbares*, Fayard 1992.

Le sujet ou plutôt les sujets sont capitaux, l'information est diversifiée, parfois exceptionnelle, et le style est alerte. Malheureusement la philosophie qui inspire l'auteur et les solutions qu'il offre, pour répondre aux grands défis posés par les migrations et la drogue, n'ont ni la force ni la qualité de la partie descriptive. Il ne s'agit pas de récuser une option libérale en tant que telle, mais de constater qu'on ne résout pas tous les problèmes en concluant uniformément que la solution est de renoncer à l'action de l'Etat.

Le livre I comprend 13 chapitres qui entraînent le lecteur dans un vaste périple autour du monde avec des rendez-vous de qualité, organisés sur le modèle d'un scénario en trois actes prestement menés comportant une interrogation des éléments de réponse et une conclusion. Responsables politiques, fonctionnaires et universitaires sont tour à tour visités, écoutés, notés et finalement jugés sur la conformité de leurs réponses à la bonne, celle de l'auteur.

On apprend beaucoup en allant de l'Europe au Japon en passant par les Etats-Unis et les modèles d'accueil et d'intégration, selon les pays, prennent vie grâce au témoignage d'interlocuteurs compétents. C'est ainsi que l'approche anglo-saxonne des communautés ethniques, reconnues comme telles au sein de la collectivité nationale elle-même, contraste avec le droit du sang de la tradition germanique et l'intégration individuelle latine, singulièrement française. Notons déjà que ces trois politiques sont considérées en fonction de leur impact sur le racisme avec pour conclusion la constatation qu'il n'existe pas de solution unique pour résoudre le problème. Après l'ère du colonialisme du nord vers le sud, les migra-

tions sud-nord constituent une sorte de réplique qui conserve certains traits de la période antérieure.

Au moment où l'Europe se constitue comme entité politique, la politique des migrations revêt une importance d'autant plus considérable que le facteur démographique rend maintenant inévitable une arrivée massive des «barbares» quelle que soit l'attitude du corps politique européen.

L'auteur insiste surtout sur la composante économique. Elle lui paraît être la clé de l'intégration des nouveaux venus et la seule influence qui puisse retenir les migrants potentiels chez eux. Parfois l'argumentation se simplifie en oubliant délibérément des éléments d'ordre culturel et religieux qui pourraient bien être essentiels. *L'entrée sur le territoire national, propose-t-il, sera désormais réglée autrement que par d'inefficaces contrôles d'identité ou de douteuses réunions de famille. Chaque année, le Parlement se prononcera sur un contingent d'immigration à durée déterminée en nombre et en origines. Nous serons accueillants pour ceux qui entrent dans ce quota, et intransigeants vis-à-vis de ceux qui n'en font pas partie. Nous réserverons à ceux qui sont en situation légale l'accès à notre protection sociale, et le refuserons aux autres* (p. 233). Pas un seul instant l'auteur ne se demande si cet Etat qu'il n'a cessé d'écarter systématiquement sera en mesure de faire appliquer cette politique. Il comptait sur la main invisible des intérêts particuliers pour régler les questions générales et attend maintenant la solution d'un vote du Parlement français, sans même tenir compte des pays voisins au moment où la libre circulation des personnes dans la Communauté modifie singulièrement les données de la question. On n'attend pas de l'auteur la solution miracle, mais lorsqu'il pense l'avoir trouvée on se prend à craindre que ce vaste périple n'ait eu pour but que de confirmer une solution a priori de style libéral.

Le livre II sur le drogué, comporte 9 chapitres qui correspondent à différentes expériences nationales de lutte contre la toxicomanie. Les mêmes principes sont appliqués à l'égard du toxicomane et du migrant indésirable, à savoir, privilégier l'aspect écono-

mique et diminuer, voire supprimer les contrôles étatiques. L'auteur hasarde un parallèle avec les expériences abolitionnistes pour lutter contre l'alcool et finit son procès de la prohibition des drogues en demandant «l'expérimentation sociale». Sans aller jusqu'à préconiser la légalisation générale de la drogue, il est en faveur d'une «légalisation modeste» sous la responsabilité de l'autorité publique et conclut: *L'argument utilisé par les guerriers de la drogue (partisans de la prohibition PL), selon lesquels l'Etat ne saurait devenir «marchand de mort», n'est pas recevable: la drogue tue moins que les armes; elle ne tue pas du tout ceux qui n'en consomment pas; personne n'est obligé de consommer*, (p. 342).

Effectivement, nul n'est tenu de devenir toxicomane, mais beaucoup sont en train de le devenir et la question est posée par le fait qu'un toxicomane est souvent un prosélyte cherchant des imitateurs, fussent-ils des enfants. Il n'y a pas seulement l'argent, mais une perversion que la raison est impuissante à neutraliser. L'*homo economicus* libéral est parfaitement rationnel, mais cet être de raison n'existe que dans l'esprit. Les solutions purement idéales ont le mérite de la simplicité, ne leur demandons pas aussi l'efficacité. Et il ne faut pas s'étonner si les rencontres de l'auteur avec les responsables de la lutte contre la toxicomanie tournent immédiatement au dialogue de sourds. Il s'entendra, en revanche, avec les théoriciens libéraux en quête d'application de principes extrêmes. En définitive, l'auteur qui se réclame d'une double appartenance à l'économie et au journalisme, est un brillant logicien à la recherche d'un juste Etat libéral qui n'existe pas plus que l'avenir radieux du communisme qui n'exigeait pas «moins d'Etat», mais la suppression pure et simple de l'Etat. La tradition des lumières trop éprise de rationalité a ignoré ce qu'Aristote appelait la *phronésis*, ou sagesse pratique, dont le critère est l'homme prudent. Cette prudence politique, selon le Stagirite, vise notamment l'intérêt général qui n'est pas régi par les lois de l'économie, mais par les exigences de la politique.

Patrick de LAUBIER

Ouvrages reçus à la rédaction

- Catéchisme de l'Eglise catholique*: 1992, Paris, Mame, Plon, 676 p.
- BARSOTTI Divo: *Dal Mito alla Verità, Euripide «profeta» del Cristo*, 1991, Torino, Gribaudo editore, 174 p.
- BERGLAR Pierre: *L'Opus Dei et son fondateur Josemaria Escriva*, 1992, Paris, Mame, 341 p.
- BERGSON Henri: *Cours – II. Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale psychologique et métaphysique au Lycée Henri-IV*, 1992, Paris, Presses Universitaires de France, Epiméthée, Essais philosophiques, 489 p.
- BLOUGH Neal et collaborateurs: *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, 1992, Paris, Desclée, «Jésus et Jésus-Christ», 257 p.
- CHAUVET Patrick: *Parole de Dieu, Ecriture, Tradition, Magistère*, 1992, Paris, Mame, Cahiers de l'Ecole Cathédrale, 80 p.
- CHEVALLEY Bernard: *La pédagogie de Jésus*, 1992, Paris, Desclée, 152 p.
- COLLECTIF: *Un maître en théologie Le Père Marie-Michel Labourdette o.p.*, 1002, Revue Thomiste, Ecole de Théologie, Toulouse, 428 p.
- COLLECTIF: *Science et sagesse, Entretien de l'Académie internationale de philosophie des sciences*, 1990, 1992, Editions Universitaires, Fribourg, Défis et dialogues, 234 p.
- COLLECTIF: *Centesimus Annus – Prises de position et texte de l'Encyclique*, 1992, Fribourg, Editions Universitaires, Prémices, 197 p.
- COLLECTIF: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et his-*
- toire, Fascicules CII–CIII*, 1992, Paris, Beauchesne, 575 p.
- COLLECTIF, sous la direction de Philippe Chenaux: *Charles Journet, un théologien en son siècle Actes du Colloque de Genève 1991*, 1992, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Mame, 138 p.
- COLLECTIF: sous la direction de Joseph Doré, *Introduction à l'étude de la théologie, II*, 1992, Paris, Desclée, 649 p.
- COLLECTIF: sous la direction de Joseph Doré, *Introduction à l'étude de la théologie, III*, 1992, Paris, Desclée, 476 p.
- DE LAVERGNE Sabine: *Art sacré et modernité, Les grandes années de la revue «L'Art sacré»*, 1992, Namur, Culture et Vérité, séries «Présences», 282 p.
- DELEBECQUE Edouard: *L'Apocalypse de saint Jean, introduction, traduction, annotations*, 1992, Paris, Mame, 264 p.
- DEWEERT Willy: *Eduquer pour l'éternité*, 1991, Louvain-la-Neuve, Edime Internationale, Editions du Moustier, 125 p.
- EMONET Pierre-Marie, o.p.: *Une métaphysique pour les simples*, 1991, Chambray, CLD, 156 p.
- FEUILLET André: *La Primauté de Pierre*, 1992, Tournai, Paris, Desclée/Bé-gédís, Essai, 103 p.
- FLASCH Kurt: *Introduction à la philosophie médiévale*, 1992, Paris, Cerf, Fribourg, Editions Universitaires, Pensée antique et médiévale, 228 p.
- GIOIA Mario (ed.): *Teologia spirituale, Temi e problemi, In dialogo con Char-*

les-André Bernard, 1991, Roma, A.V.E. An. Veritas Editrice S.p.A., 293 p.

GOZIER André, o.s.b.: *Maître Eckhart ou la naissance de Dieu en l'âme*, 1992, Paris, Nouvelle Cité, Prier 15 jours, 116 p.

GUARRIGUES Jean-Miguel: *Ce Dieu qui passe par des hommes – I. Les alliances d'Adam à Moïse*, 1992, Paris, Mame, Conférences de Carême, 167 p.

GUARRIGUES Fr. Jean-Miguel et LE-GREZ Fr. Jean: *Mines dans l'assemblée des fidèles à l'époque des Pères – IV^e–VIII^e siècle*, 1992, Paris, Beauchesne, Théologie historique, 229 p.

HAUSHERR I., s.j.: *Prières de vie, Vie de prière*, 1992, Paris, Desclée, 480 p.

HENNAUX Jean-Marie, s.j.: *Le mystère de la vie consacrée, Passion et enfance de Dieu*, 1992, Bruxelles, Namur, Vie Consacrée, VC, 151 p.

HOURCADE Janine: *Pourquoi la femme?* 1992, Paris, Desclée, Essai, 146 p.

HUGUET Marie-Thérèse: *Israël, mon Peuple, qui es-tu?* 1992, Editions du Serviteur, 96 p.

LE GALL Dom Robert: *La Messe au fil de ses rites*, 1992, Chambray, C.L.D., 251 p.

MASSON Robert: *Mémoire d'un croyant, Des chemins de Dieu*, 1992, Paris, Mame, Actes de la foi, 261 p.

PAULOT Claude: *Science et création*, 1992, Paris, Téqui, 127 p.

PIERRE le Vénérable: *Les Merveilles de Dieu, présenté et traduit par Jean-Pierre Torrell et Denise Bouthillier*, 1992, Paris, Cerf et Fribourg, Editions Universitaires, Pensée antique et médiévale, 295 p.

QUERE France: *Jésus Enfant*, 1992, Paris, Desclée/Bégédès, «Jésus et Jésus-Christ», 253 p.

RATZINGER Joseph, Cardinal: *Eglise et théologie*, 1992, Paris, Mame, 226 p.

SPICQ Ceslas, o.p.: *Lexique théologique du Nouveau Testament, Notes en un volume de lexicographie néo-testamentaire*, 1991, Editions Universitaires de Fribourg, Editions du Cerf, 1668 p.

STEIN Edith: *De la personne*, 1992, Paris, Cerf, Fribourg, Editions Universitaires, 135 p.

THOMAS Jean-François: *Simone Weil et Edith Sein, Malheur et souffrances*, 1992, Namur, Culture et Vérité, série «Présences», 218 p.

TILLIETTE Xavier: *La Semaine sainte des philosophes*, 1992, Paris, Desclée, «Jésus et Jésus-Christ», 156 p.

VANNIER Marie-Anne: «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin, 1991, Fribourg, Editions Universitaires, Paradosis, 238 p.

WILHELEM François-Régis: *Dieu dans l'action, La mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, 1992, Venasque, Editions du Carmel, 360 p.

LES ŒUVRES COMPLÈTES **de Jacques et Raïssa Maritain** **en 15 volumes**

Le volume XII vient de sortir de presse

Ce volume complète la série des œuvres qui rassemble les écrits de Jacques Maritain jusqu'à 1967.

Volume XII, 1340 pages, relié, Fr. 150.- (+ port)

Prix de souscription, Fr. 120.-

ISBN 2 8271-0744-7

Sommaire du volume XII **(1961-1967)**

Dieu et la permission du mal

Carnet de notes (nouvelle édition)

Le mystère d'Israël

Le paysan de la Garonne

De la grâce et de l'humanité de Jésus

Etudes – Articles (1961-1967)

Témoignages – Débats (1961-1967)

Préfaces-Recensions (1961-1967)

Annexes bibliographiques

Index

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

L'ENSEIGNEMENT SOCIAL CHRÉTIEN

LES NOUVEAUX DÉFIS

Actes du colloque

"Cent ans d'enseignement social chrétien (1891–1991)"

Université de Fribourg Suisse

Edité par

NICOLAS MICHEL

Professeur à l'Université de Fribourg

X-376 pages, broché, Fr. 58.–, ISBN 3-7278-0858-6

CONTRIBUTIONS DE :

Heinrich Bortis, Rösy Blöchliger-Scherer,
Flavio Cotti, Geneviève de Gaulle Anthonioz,
Jean-Loup Dherse, Pawel H. Dembinski,
Paulus Engelhardt, Roger Etchegaray, Jean-Pierre Fragnière,
Gaston Gaudard, Bruno Gruber,
Bettina S. Hurni, Patrick de Laubier,
Pierre Mamie, Lucrezia Meier-Schatz, Nicolas Michel,
Ursula Nothelle-Wildfeuer, Carlos-J. Pinto de Oliveira,
Roland Ruffieux, Manfred Spieker,
Charles Valy Tuho, Jean-Marie Valarché,
Eugen Voss, Vladimir Zielinsky

Editions Universitaires Fribourg Suisse



MONASTÈRE
NOTRE-DAME
de la
STE-ESPÉRANCE

ET VETERA

Charles, Cardinal Journet (†)

Georges Cottier, O.P.

Direction et rédaction :

Adresse pour la
correspondance :

Nova et Vetera
76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries
Fax: 4122/349 43 25

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

Maquette: Martina, graphiste

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg