

LXIX^e ANNÉE

JANVIER-MARS 1994

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

N° 1



L'encyclique «Veritatis Splendor

Peut-on tout croire, tout penser, tout dire...?

Itinéraire d'un théologien de l'Eglise: Charles Journet

Sommaire

Georges COTTIER, O.P. – L'encyclique «Veritatis Splendor» . .	p. 1
Fr. Henri DONNEAUD, O.P. – Peut-on tout croire, tout penser et tout dire du Christ?	p. 14
Fr. Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, O.P. – Peut-on tout dire, tout penser, tout croire à propos de l'Eglise?	p. 25
Fr. H.-T. CONUS, O.P. – Les miracles et la vie chrétienne	p. 33
Emmanuel LEMIERE – Itinéraire intellectuel et spirituel d'un théologien de l'Eglise: Charles Journet (1891–1975)	p. 47

NOTES ET LECTURES

Sylvain GUENA – <i>Sur la spiritualité d'Henry Bars, «Un dimanche à La Clarté»</i>	p. 75
OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION	p. 79
BIBLIOGRAPHIE – Hélène DANUBIA, <i>Prince et Martyr, Vladimir Ghika, l'Apôtre du Danube</i> – Marc AILLET, <i>Lire la Bible avec S. Thomas, le passage de la littera à la res dans la Somme théologique</i> (Couverture)	p. 3

NOVA ET VETERA

Revue trimestrielle

TABLE DES MATIÈRES

1993

I

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

NOTES ET LECTURES

GUY BOISSARD – <i>Une éthique pour une politique – Présentation d'un ouvrage de HENRI HUDE</i>	p. 58
BIBLIOGRAPHIE – NAÏM STIFAN ATEEK, <i>Justic 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

II

A.F. VON GUNTEN, O.P. – <i>Je vous donnerai des pasteurs</i>	p. 81
GEORGES BAVAUD, – <i>La doctrine eucharistique selon le pasteur Pierre Dumoulin (1568-1658). Etude pour dépasser la polémique</i>	p. 93
YVES FLOUCAT – <i>L'intuition de l'être et l'entrée en métaphysique selon Jacques Maritain</i>	p. 107

GEORGES BRAZZOLA – <i>L'intuition de l'être, une question disputée</i>	p. 125
L.J. ELDERS – <i>Etienne Gilson et l'histoire de la philosophie</i>	p. 128
FRANÇOISE LAMOUREUX, O.P. – <i>La prière de Platon</i>	p. 142

NOTES ET LECTURES

SYLVAIN GUENA – <i>Politique et vie contemplative</i> (Présentation d'un ouvrage d'ELISABETH DE MIRIBEL, <i>Giorgio La Pira. Espérer contre toute espérance</i>)	p. 154
BIBLIOGRAPHIE – COLLECTIF, <i>Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes. La postérité de Rerum Novarum</i> – M. ARTIGAS, <i>La Intelligibilidad de la naturaleza</i>	p. 157

III

GEORGES COTTIER, O.P. – <i>L'unité de la foi dans le pluralisme des cultures</i>	p. 161
BERTRAND de MARGERIE – <i>Réflexions bibliques et chrétiennes sur la « Shoah »</i> (1 ^{re} partie)	p. 172
FR. PAUL-LAURENT CARLE, O.P. – <i>Le Droit naturel et les Droits positifs. Vers l'abolition de la peine de mort</i>	p. 193
CONSTANTIN XYPAS – <i>L'éducation, source de la morale et de la religion dans la pensée piagétienne</i>	p. 205
FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ – <i>Réflexions médiévales sur la beauté</i>	p. 218

NOTES ET LECTURES

BIBLIOGRAPHIE – GEORGES COTTIER, O.P., <i>Consacrés dans la vérité – Les écrits spirituels de saint Claude La Colombière</i> – FRANÇOIS-REGIS WILHÉLEM, <i>Dieu dans l'action, la mystique apostolique selon Thérèse d'Avila</i>	p. 235
--	--------

IV

GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Quelques réflexions d'un philosophe sur les « méthodes naturelles »</i>	p. 241
GEORGES BAVAUD, O.P. – <i>La justification par la foi – Quelle est la racine de la divergence entre catholiques et protestants ?</i> . .	p. 250
DIETRICH LORENZ, O.P. – <i>Modernité et recherche métaphysique: R. Garrigou-Lagrange, O.P. et S. Ramirez, O.P.</i>	p. 263
BERTRAND DE MARGERIE – <i>Réflexions bibliques et chrétiennes sur la « Shoah »</i> (2 ^e partie)	p. 272
ANNE-MARIE HAMMER-VOLANDRÉ – <i>« Une enfance nous est cachée »</i>	p. 297

NOTES ET LECTURES

CHARLES JOURNET – <i>Quelques points qui semblent urgents</i> . . .	p. 301
PHILIPPE CASPAR – <i>Approche biologique et métaphysique du statut anthropologique de l'œuf fécondé humain</i>	p. 304
JEAN STERN, M.S. – <i>Le christianisme, un fruit du judaïsme</i> . . .	p. 310
BIBLIOGRAPHIE – RENÉ LAURENTIN, <i>Dieu existe; en voici les preuves</i> – JEAN-PIERRE TORRELL, <i>Initiation à saint Thomas d'Aquin</i> – LUCA BIANCHI et EUGENIO RANDI, <i>Vérités dissonantes (Aristote à la fin du Moyen Age)</i> – DOMINIQUE O'MEARA, <i>Plotin. Une introduction aux Ennéades</i> – ANDRÉ-JEAN VOELKE, <i>La philosophie comme thérapie de l'âme</i> – GEORGES COTTIER, O.P., <i>Histoire et connaissance de Dieu</i>	p. 313

L'encyclique «Veritatis Splendor»

I

Analyse de «Veritatis Splendor»

L'encyclique *Veritatis splendor* doit être lue à la lumière de ce texte de référence qu'est le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, qui contient un exposé autorisé de la doctrine catholique. Elle se limite à traiter de quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Eglise; elle le fait sous la forme d'un *discernement* opéré par le Magistère sur quelques problèmes controversés de la théologie morale récente (cf. n. 5).

Le successeur de Pierre s'adresse en premier lieu aux évêques qui, sous son autorité, partagent avec lui la mission d'enseigner fidèlement la vérité révélée, objet de la foi et source de vie. A eux revient, dans la force de l'Esprit saint, d'actuer à chaque époque le message du Christ. Ainsi, au cours des temps, mais tout particulièrement dans les deux derniers siècles, le Magistère pontifical a développé un riche patrimoine de réflexion morale.

Mais aujourd'hui, s'est créée une situation nouvelle qui constitue un véritable *défi*. Celui-ci se vérifie au niveau de la société et au niveau de l'Eglise.

1. Une double crise

Le Concile Vatican II avait appelé de ses vœux un renouveau de la morale. Cet appel a été entendu et l'effort des moralistes a porté des fruits appréciables. Mais simultanément, on assiste, de la part de théologiens moralistes catholiques qui se réclament de conceptions anthropologiques et éthiques insuffisamment critiquées et assimilées, à une remise en cause systématique de l'ensemble du patrimoine moral de l'Eglise. Certains vont jusqu'à discuter la compétence du Magistère en matière morale; ou à nier l'existence d'un lien intrinsèque entre foi et morale.

On peut donc parler d'une *véritable crise*, dont on ne peut méconnaître qu'elle entraîne de graves conséquences pour la vie des fidèles. Il fallait donc relever le défi. L'encyclique le fait en développant «*quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Eglise*, en pratiquant un nécessaire discernement sur des problèmes controversés entre les spécialistes de l'éthique et de la théologie morale» (n. 5).

La crise a son fondement dans la rupture, illustrée par divers courants de pensée, entre la *liberté* et la *vérité*. La liberté jouirait d'une autonomie absolue, elle serait créatrice des valeurs. Certes aucun théologien ne défend une position aussi extrême, mais certains posent, dans le domaine des comportements appelés «intramondains», une autonomie de la raison qui signifie indépendance à l'égard de la Révélation et du Magistère, et capacité de créer des normes relatives au «bien humain». La crise du lien intrinsèque entre liberté et vérité est d'ordre culturel.

La crise du lien intrinsèque entre *foi* et *morale* concerne directement la théologie, elle a des conséquences pastorales évidentes. C'est au nom d'une manière erronée de comprendre l'autonomie que certains finissent par méconnaître que la foi pose l'exigence d'un engagement cohérent de toute la vie. Elle comporte l'observance des commandements. Elle a donc un contenu moral.

En plus de l'introduction et de la conclusion, le document est composé de trois chapitres fortement articulés entre eux, bien que chacun ait son style propre. Le second chapitre qui contient l'examen d'un certain nombre de positions théologiques, est plus technique.

2. La «sequela Christi»

Le premier chapitre est une méditation scripturaire. Dans le jeune homme qui s'approche de Jésus pour lui demander: «*Maître que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle?*» (Mt 19,16–22), nous pouvons reconnaître l'image de tout homme. C'est vers le Christ que nous devons nous tourner pour obtenir la réponse à la question morale.

Au fur et à mesure que progresse le dialogue entre Jésus et le jeune homme, la méditation découvre le contenu essentiel de la Révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament à propos de l'agir moral: soumission de l'homme et de son agir à Dieu. Celui qui «seul est le Bon»; rapport entre le bien moral des actes humains et la vie éternelle; nécessité d'observer les commandements contenus dans la Loi divine et portés à leur accomplissement par Jésus; marche à la suite du Christ, qui ouvre à l'homme la perspective de l'amour parfait; et, enfin, don de l'Esprit Saint, source et soutien de la vie morale de la «créature nouvelle» (cf. n. 28). Ainsi se trouvent comblées, au delà de toute attente, les aspirations les plus profondes du cœur humain à la vie et à la félicité.

Retenons ici l'importance du thème de la *sequela Christi* qui signifie certes imitation mais encore, plus radicalement, participation à sa vie, qui est vie de liberté dans son obéissance comme expression de son amour du Père et don de soi sur la Croix (cf. n. 19–21). Par là sont mises en évidence la nouveauté et l'originalité de la morale chrétienne, ainsi que le lien intrinsèque qui unit foi et morale: la foi, comme *sequela Christi*,

a aussi un contenu moral: «Il ne s'agit pas seulement ici de se mettre à l'écoute d'un enseignement et d'accueillir dans l'obéissance un commandement; plus radicalement, il s'agit d'*adhérer à la personne même de Jésus*, de partager sa vie et sa destinée, de participer à son obéissance libre et amoureuse à la volonté du Père» (n. 19)

On voit aussi combien la tendance à la sécularisation de la morale est propre à égarer: la réponse de Jésus à la question du jeune homme montre que la question morale est, au fond, une question religieuse (cf. n. 9). Enfin, relevons la dimension ecclésiale de la morale chrétienne et la mission du Magistère de l'Eglise (cf. n. 25,26).

3. Liberté et vérité

Le *second chapitre* énonce des principes grâce auxquels il est possible de porter un jugement sur certaines tendances de la théologie morale actuelle qui sont opposées à la «saine doctrine» (2 *Tim* 4,3). Il ne s'agit pas d'un rejet global mais d'un examen critique qui permet, tout en indiquant les ambiguïtés, les dangers et les erreurs, de reconnaître ce que les tendances actuelles ont de légitime, d'utile et de précieux (cf. n. 34). Notons, à ce propos, que l'encyclique n'entend pas opposer un système théologique à d'autres systèmes, mais elle se propose de rappeler un certain nombre de présupposés de toute théologie morale catholique.

Comme nous l'avons dit, le problème fondamental est celui du rapport de la liberté humaine à la vérité. Certaines tendances de notre culture vont à affaiblir à l'extrême, à nier ou à inverser la dépendance de la liberté par rapport à la vérité (*ibid.*).

Ainsi le problème moral nous renvoie au problème anthropologique et l'anthropologie à son tour s'éclaire pleinement à la lumière du mystère du Verbe incarné, selon la doctrine développée par *Gaudium et Spes*, n. 22. Dans cette lumière, en effet, nous percevons toute la richesse du thème de l'*image de Dieu*. La morale et ses exigences ne se comprennent qu'à partir de la vision de l'homme comme image de Dieu.

Il va de soi que la manière de comprendre le rapport entre la *liberté* et la *vérité* a une incidence directe sur la manière dont on conçoit le rapport entre la *liberté* et la *loi*.

Ainsi certains courants de pensée portent à affirmer l'*autonomie absolue* de la liberté: l'*autonomie morale* signifierait *absolue souveraineté*. La liberté serait alors créatrice de la vérité ou des «valeurs» (cf. n. 35). Cette souveraineté, elle est parfois attribuée à la raison humaine. Les courants de pensée en question ont exercé leur influence jusque dans le champ de la morale catholique: il reviendrait à l'homme de se donner à soi-même les lois morales qui règlent sa vie en ce monde (cf. n. 36). Une rupture est ainsi introduite entre, d'une part, l'*ordre éthique*, qui concernerait seulement

l'ordre humain et, d'autre part, l'*ordre du salut*, où n'auraient d'importance qu'un certain nombre d'intentions et d'attitudes intérieures envers Dieu et le prochain (cf. n. 37).

Devant ces courants, il est nécessaire de proposer le sens authentique de l'autonomie *morale* de l'homme qu'on a pu qualifier de *théonomie participée*. L'homme créé libre, *participe* de la seigneurie divine, en tant qu'il est appelé à se gouverner soi-même. Son autonomie morale est donc une autonomie participée.

La doctrine de la *loi naturelle* illustre ce point capital. La *loi naturelle* est participation dans la créature raisonnable de la loi éternelle, ce qui implique l'essentielle soumission de la raison et de la loi humaines à la Sagesse de Dieu et à sa Loi (cf. n. 44).

À l'occasion, l'encyclique dissipe les malentendus que soulève l'expression: *loi naturelle*. Il s'agit de la nature humaine qui comporte à titre essentiel la raison et c'est la raison qui, à partir de la perception des grandes tendances à leurs fins, inscrites dans l'homme par le Créateur, notifie à la volonté les impératifs de la loi. Il n'y a là ni physicisme ni naturalisme. Ceux des moralistes qui proposent de distinguer entre biens moraux et biens physiques ou prémoraux sont tributaires d'une anthropologie dualiste (cf. n. 47-48).

Une conception exacte de la loi naturelle conduit à affirmer son *universalité* et son *immutabilité*, que méconnaissent les théories qui opposent liberté et nature ou encore l'historicité et la culture, qui sont des caractères propres de la personne, à la nature humaine. «*Cette universalité ne laisse pas de côté la singularité des êtres humains*, et elle ne s'oppose pas à l'unicité et au caractère irremplaçable de chaque personne; au contraire, elle inclut à leur source tous les actes libres qui doivent attester l'universalité du bien authentique. En se soumettant à la loi commune, nos actes construisent la vraie communion des personnes...» (n. 51). L'encyclique rappelle opportunément comment l'idée même d'historicité présuppose des éléments structurels permanents; la référence que Jésus fait à «l'origine» l'atteste. Et l'Eglise, par la voix de *Gaudium et Spes* (n. 10), «affirme que, sous tous les changements, bien des choses demeurent qui ont *leur fondement ultime* dans le Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais». Si l'homme se situe toujours dans une culture particulière, il ne se définit pas tout entier par elle. «Du reste, le progrès même des cultures montre qu'il existe en l'homme quelque chose qui transcende les cultures» et qui est précisément la *nature de l'homme*, par laquelle la culture est mesurée et la dignité de la personne affirmée (cf. n. 53).

Cependant, l'historicité et la dimension culturelle fondent la nécessité de trouver «*la formulation la plus appropriée* des normes morales universelles et permanentes selon les contextes culturels divers, plus à même d'en exprimer constamment l'actualité historique, d'en faire comprendre et d'en interpréter authentiquement la vérité» (*ibid.*).

La conscience morale

Dans le prolongement des conceptions mentionnées du rapport vérité-liberté, se situent les théories de la *conscience morale* qui font de celle-ci, en opposition avec la tradition du Magistère, une instance «créative» (cf. n. 54ss.). Cette interprétation se présente sous plusieurs modalités.

Négativement, elle représente une réaction contre l'explication donnée par des manuels de l'époque préconciliaire qui définissent l'action de la conscience comme pure application des normes générales; or, celles-ci ne peuvent accueillir et respecter ce qu'a d'unique chaque acte de la personne. La loi ne peut pas se substituer à la personne dans sa décision. Ainsi, selon cette théorie, il y aurait opposition entre la loi et la décision personnelle. C'est pourquoi la conscience n'est plus conçue comme une instance de jugement, mais comme une instance de décision, qui serait à elle-même sa propre loi.

Le choix ne devrait être fait que sur la base de motifs raisonnables. Quant aux normes énoncées par le Magistère, elles ne vaudraient qu'en vertu des arguments qui les appuient.

Plus que des critères objectifs contraignants, ces normes offriraient une perspective générale aidant l'homme dans la conduite de sa vie. C'est en définitive sur la conviction rationnelle de la validité de ces normes que devrait s'appuyer la décision. C'est pourquoi on reproche au Magistère de faire obstacle par des prises de position trop catégoriques à la maturité morale.

Pour d'autres théologiens, les normes énoncées par le Magistère auraient une valeur *spéculative*. La *pratique* exigerait une considération plus concrète et existentielle, qui peut légitimer des exceptions. Le critère décisif serait la cohérence du choix avec l'intention bonne. Un choix, contraire à un acte défini par la loi à son niveau abstrait comme intrinsèquement mauvais, pourrait se trouver justifié au niveau concret. C'est ainsi la conscience qui déciderait du bien et du mal. Une séparation ruineuse, qui remet en question l'identité de la conscience, est ainsi posée entre la loi et le choix, dont les motifs sont qualifiés alors de «pastoraux» (cf. n. 55-56).

L'encyclique rappelle les grandes lignes de la doctrine chrétienne sur la conscience. Celle-ci est le *témoin* de la fidélité ou de l'infidélité de l'homme à l'égard de la loi: elle est l'unique témoin du dialogue de l'homme avec soi-même, bien plus, de son dialogue avec Dieu. Elle est un jugement pratique, qui, au terme de raisonnements, intime à l'homme ce qu'il doit faire ou ne pas faire, ou juge d'un acte déjà accompli.

La loi naturelle met en lumière les exigences objectives du bien moral, la conscience est l'application de la loi au cas particulier; elle devient ainsi un impératif intérieur, un appel à faire le bien dans le *hic et nunc* d'une situation concrète. Elle est reconnaissance, et non négation, du caractère

universel de la loi et de l'obligation. Elle constitue ainsi la *norme prochaine* de la moralité personnelle.

Il convient de bien saisir le sens de *l'application* : celle-ci n'a rien de mécanique, elle est intériorisation de la loi, dont la puissance de lumière est capable d'éclairer l'acte dans sa singularité et comme acte de la personne.

On comprend comment la dignité de cette instance rationnelle dérive, elle aussi, de la vérité. «Le jugement de la conscience ne définit pas la loi, mais il atteste l'autorité de la loi naturelle et de la raison pratique en rapport avec le Bien suprême par lequel la personne humaine se laisse attirer et dont elle reçoit les commandements» (n. 60). Elle est le lien de la liberté avec la vérité.

La conscience peut se tromper, elle n'est pas infaillible. Son erreur peut être invincible ou coupable selon les cas. Former sa conscience, pour la rendre apte à énoncer des jugements vrais, est ainsi un grave devoir pour tous. Pour cette formation, l'Eglise et le Magistère apportent une aide d'un grand prix.

5. L'option fondamentale

La réflexion porte ensuite sur les théories qui ont pour centre le «choix fondamental». Qu'un choix fondamental, celui de la foi «opérant par la charité» (*Ga* 5,6) et de l'obéissance de la foi (cf. *Rm.* 16,25), qualifie la vie morale et engage radicalement la liberté devant Dieu, c'est là un thème qui a de profondes racines bibliques. Il est donc heureux que la théologie en souligne l'importance.

Mais ce qui doit être refusé, c'est une certaine interprétation du choix fondamental qui repose sur une conception erronée du rapport de la personne à ses actes et qui conduit à dissocier option fondamentale et choix particuliers. Nous aurions ainsi affaire à une *liberté fondamentale* par laquelle la personne décide de soi d'une manière globale, non pas par un choix précis, conscient et réfléchi, mais de manière «transcendantale» et «athématique». Quant aux choix particuliers, dits «catégoriels», ils constitueraient des tentatives partielles, dont aucune n'exprimerait cette option d'une façon adéquate; ils n'en seraient que des «signes» ou des symptômes. Les actes particuliers et les comportements concrets de la liberté «catégorielle» portant sur des biens partiels appartiendraient à la sphère «intramondaine».

De la sorte, la distinction ainsi proposée devient une dissociation entre deux types de liberté de choix, marquant deux niveaux de moralité. Alors que l'on attribue la distinction entre le bien et le mal au choix fondamental, on qualifie de «justes» ou de «fautifs» les choix particuliers «intramondains». C'est «en fonction d'un calcul technique du rapport entre biens et maux «prémoraux» ou «physiques», conséquences effectives de l'action» (n. 65), que les comportements déterminés sont jugés moralement justes

ou fautifs. La qualification proprement morale de la personne est réservée à l'option fondamentale. Une scission entre deux niveaux de moralité est ainsi introduite à l'intérieur de l'agir humain.

Aux théories évoquées, il doit être répondu que l'option fondamentale est toujours mise en œuvre grâce à des choix conscients et libres. C'est pourquoi elle est récusée lorsque l'homme engage sa liberté par des choix conscients qui s'y opposent, en matière moralement grave.

La séparation que les théories en question mettent entre option fondamentale et choix particuliers renvoie à une anthropologie dualiste, qui ne respecte pas «l'intégrité substantielle ou l'unité personnelle de l'agent moral, corps et âme. Si une option fondamentale fait abstraction des potentialités qu'elle met en action et des déterminations qui l'expriment, elle ne rend pas justice à la finalité rationnelle immanente à l'agir de l'homme et à chacun de ses choix délibérés». La moralité des actes humains ne se déduit pas de la seule intention. «Tout choix implique toujours une référence de la volonté délibérée aux biens et aux maux présentés par la loi naturelle comme des biens à rechercher et des maux à éviter» (n. 67). Selon les théologies morales critiquées, l'option fondamentale porterait directement sur le Bien absolu, alors que les choix particuliers auraient pour objet les biens finis: nous retrouvons ici le dualisme. En réalité, l'homme choisit le Bien absolu comme sa fin dernière à travers le choix de biens finis, conformément à l'ordre voulu par Dieu.

L'encyclique relève aussi l'enjeu pastoral de ce débat: «En raison d'une option première pour la charité, l'homme pourrait demeurer moralement bon, persévérer dans la grâce de Dieu, gagner son salut, même si certains de ses comportements concrets étaient délibérément et gravement contraires aux commandements de Dieu, toujours enseignés par l'Eglise.»

Or selon l'enseignement du Concile de Trente (cf. DS 1544, 1469), «la grâce de la justification, une fois reçue, peut être perdue non seulement par l'infidélité, qui fait perdre la foi elle-même, mais aussi par tout autre péché mortel» (cf. n. 68).

Aussi bien, il n'y a pas péché mortel uniquement quand il y a directement refus de Dieu et de l'amour. Comme le dit l'*Exhortation postsynodale Reconciliatio et paenitentia* citée: «Il y a, en fait, péché mortel également quand l'homme choisit, consciemment et volontairement, pour quelque raison que ce soit, quelque chose de gravement désordonné. En effet, un tel choix comprend par lui-même un mépris de la Loi divine, un refus de l'amour de Dieu pour l'humanité et pour la création: l'homme s'éloigne de Dieu et perd la charité. L'*orientation fondamentale peut donc être radicalement modifiée par des actes particuliers*» (n. 70).

6. La moralité de l'acte humain

C'est en définitive la nature des actes *humains* ou *moraux* qui est en jeu. Ceux-ci sont tels «parce qu'ils expriment et déterminent la bonté ou la

malice de l'homme qui les accomplit» (n. 71). On peut donc parler, sans forcer le sens des termes, d'une conception *personnaliste* présente dans l'encyclique; celle-ci met en évidence l'unité, corps et âme, de l'agent moral. Quant à la moralité, elle signifie ordination rationnelle et volontaire de l'homme à sa fin ultime, Dieu, vrai bien de l'homme. Cette ordination délibérée des actes à Dieu conduit à affirmer le caractère *téléologique* de la loi morale.

C'est sur ce point précis qu'un certain nombre d'interprétations remettent en cause le sens même de la moralité, en valorisant d'une manière exclusive l'intention subjective et les circonstances (plus précisément les conséquences) de l'acte moral au détriment de son objet. Des théories éthiques téléologiques (proportionnalisme, conséquentialisme) soumettent le sujet agissant pour ainsi dire à un double devoir, en instituant une distinction entre un ordre moral qui regarderait les *valeurs proprement morales*, comme l'amour de Dieu, la charité à l'égard du prochain, la justice, et un *ordre prémoral* qui évaluerait les avantages et les inconvénients causés au sujet ou à autrui. En d'autres termes, «la spécificité morale des actes, c'est-à-dire de leur bonté ou de leur malice, serait exclusivement déterminée par la fidélité de la personne aux valeurs les plus hautes de la charité et de la prudence, sans que cette fidélité soit nécessairement incompatible avec des choix contraires à certains préceptes moraux particuliers» (n. 75). Ou encore, la *bonté morale* de l'acte serait mesurée à partir de l'intention du sujet rapportée aux biens moraux, tandis que sa «rectitude» le serait «à partir de la prise en compte des effets ou des conséquences prévisibles et de leurs proportions» (*ibid.*). Selon une telle conception, qui ressortit elle aussi à une anthropologie dualiste, le sujet pourrait décider valablement d'agir contre une norme négative universelle.

Une telle conception des choses n'est pas compatible avec la doctrine de l'Eglise, car elle conduit à considérer comme admissibles des choix délibérés contraires aux commandements de la Loi divine. «Quand l'Apôtre Paul résume l'accomplissement de la Loi dans le précepte d'aimer son prochain comme soi-même (cf. *Rm* 13,8–10), il n'atténue pas les commandements, mais il les confirme, puisqu'il en révèle les exigences et la gravité» (n. 76).

En théologie morale l'*objet* désigne le terme de la volonté délibérée. La raison présente à la volonté certains objets de choix comme étant conformes ou opposés à la loi morale. Celle-ci éclaire la raison sur la compatibilité ou l'incompatibilité d'un objet de choix avec l'amour de Dieu, fin dernière. Et comme la personne réalise sa perfection dans l'union à Dieu par-dessus tout et à sa volonté, le choix libre engage la personne elle-même. Ce que la loi donnée dans la raison présente à la volonté c'est donc le caractère consonant ou dissonant d'un choix ou d'un comportement avec l'amour de Dieu. C'est pourquoi «la moralité de l'acte humain dépend avant tout et fondamentalement de l'objet raisonnablement choisi par la

volonté délibérée». En disant que l'acte humain dépend de son objet, on affirme «la possibilité ou non d'ordonner celui-ci à Dieu, à Celui qui «seul est le Bon» et de réaliser ainsi la perfection de la personne (cf. n. 78). La moralité est donc une réalité intrinsèque à la personne et on ne saurait, sans tomber dans un dualisme contraire à la nature des choses, instaurer dans l'objet lui-même une sorte de scission entre un aspect moral et un aspect «physique». C'est l'objet, en tant qu'il est conforme à l'ordre de la raison, qui est la cause de la bonté de la volonté.

En rappelant que l'acte dépend de son objet, selon qu'il est ordonnable ou non à Dieu, l'encyclique ne minimise pas l'importance de l'intention et des conséquences. Simplement, celles-ci ne peuvent ni éliminer l'objet ni le mettre entre parenthèses.

C'est à partir de là que se comprend la doctrine des actes *intrinsèquement mauvais*. Par là on désigne des actes qui par eux-mêmes, dans leur objectivité d'actes appartenant à l'ordre de la moralité, ne sont pas ordonnables à Dieu et contredisent le bien de la personne. L'intention ne peut pas les rendre bons. Si une intention bonne ou des circonstances particulières peuvent en atténuer la malice, elles ne peuvent pas la supprimer (cf. n. 81) ni en conséquence rendre bon ce qui est de soi mauvais.

On comprend pourquoi les normes qui interdisent de tels actes sont valables en toute circonstance, *semper et pro semper*.

On comprend aussi pourquoi l'encyclique écrit: «Comme on le voit, dans la question de la moralité des actes humains, et en particulier dans celle de l'existence des actes intrinsèquement mauvais, se focalise en un certain sens la *question même de l'homme*, de sa *vérité* et des conséquences morales qui en découlent» (n. 83).

Si l'homme voulait décider, en vertu de son intention, de la bonté ou de la malice de ses actes, il se placerait «au-delà du bien et du mal», il prétendrait échapper à la vérité de sa condition de créature. Il se poserait comme créateur des valeurs sur la base de son intention subjective et du calcul, par ailleurs aléatoire, des conséquences.

7. Conséquences pastorales

Le *troisième chapitre* tire de ce qui précède d'importantes conclusions pastorales. La formation de la conscience morale entre dans le grand projet de la nouvelle évangélisation, qui doit être l'œuvre de toute l'Eglise, «peuple prophétique». Mais dans ce cadre, les théologiens moralistes ont une mission propre (cf. n. 109–113); les pasteurs et singulièrement les évêques, ont le grave devoir de veiller *personnellement* à ce que la «saine doctrine» (1 *Tm* 1,10) de la foi et de la morale soit enseignée (cf. n. 116).

La formation de la conscience morale est essentielle pour la sainteté de la personne (cf. n. 88–94), mais elle est aussi condition d'une vie sociale digne de l'homme (cf. n. 95–101).

Les chrétiens sont ainsi invités à redécouvrir «la nouveauté de leur foi et la force qu'elle donne au jugement par rapport à la culture dominante et envahissante» (n. 88). La foi a aussi un contenu moral, elle comporte l'accueil des commandements divins. Par la vie morale, elle devient «confession», elle se fait témoignage. (cf. n. 89). On relèvera la belle référence au *martyre* chrétien. A lui seul il confirme le caractère inacceptable des théories éthiques qui nient l'existence des normes morales déterminées et valables sans exception (cf. n. 90). Il y a des vérités et des valeurs morales pour lesquelles on doit être disposé à donner jusqu'à sa vie (cf. n. 94). D'ailleurs, les chrétiens ne sont pas seuls à le savoir.

«La fermeté de l'Eglise dans sa défense des normes morales universelles et immuables n'a rien d'humiliant» (n. 96). Devant des lois morales qui ne tolèrent aucune exception, tous les hommes sont absolument égaux. Ces lois sont une garantie pour la dignité de l'homme et pour une convivialité sociale authentique, dans le domaine économique comme dans le domaine politique.

L'encyclique situe l'enseignement de la morale et notamment le rappel de préceptes particuliers et spécifiques moralement obligatoires dans la lumière de la miséricorde de Dieu.

Il est toujours possible, avec la grâce de Dieu et les moyens de sanctification qui découlent du mystère de la Rédemption, d'observer la loi de Dieu. La compréhension pour la faiblesse humaine ne peut conduire à fausser ou à abaisser la mesure du bien et du mal (cf. n. 104). Au contraire, prendre conscience de la disproportion qui existe entre les exigences de la loi et la limite de nos propres forces dispose à l'accueil de la grâce (cf. n. 105). Quand, pour la dignité et la vraie liberté de l'homme, l'Eglise annonce la loi morale, elle a les yeux fixés sur son Seigneur crucifié. Elle participe alors à sa mission, dans la certitude que la vraie liberté est dans l'amour qui se donne totalement.

L'exemple de Marie, Mère de miséricorde, évoquée dans la conclusion, nous rappelle «l'extraordinaire simplicité» de la vie chrétienne. Celle-ci «consiste à *suivre le Christ*, à s'abandonner à Lui, à se laisser transformer et renouveler par sa grâce et par sa miséricorde qui nous rejoignent dans la vie de communion de son Eglise» (n. 119).

II.

La loi morale objective

Au n. 83 de *Veritatis Splendor* nous lisons:
«(...) dans la question de la moralité des actes humains, et en particulier dans celle de l'existence des actes intrinsèquement mauvais, se focalise en

un certains sens *la question même de l'homme*, de sa vérité et des conséquences morales qui en découlent. (...)».

Ainsi pour avoir une juste conception de l'agir moral, il faut considérer la *vérité de l'homme*. Une vue exacte de la liberté humaine et de sa condition permet de saisir ce qui est le propre de la moralité.

Le refus de cette condition ou, à moindre degré, le fait de n'en pas percevoir toutes les implications sont à l'origine de la crise de la morale. Comment doit être comprise l'autonomie de la liberté? L'encyclique, à la suite de *Gaudium et Spes*, attire notre attention sur cette question décisive.

L'homme est une créature: telle est la première vérité, qui est d'ordre anthropologique et métaphysique ainsi que théologique, qu'il s'agit ici de ne jamais perdre de vue. Elle signifie une dépendance ontologique inscrite dans la participation originaire au don de Dieu par laquelle la créature est constituée. En conséquence, la «créativité» de la liberté ne peut pas être comprise dans le sens radical et autosuffisant de création de soi par soi. C'est dans l'horizon de son être de créature, que l'homme se détermine lui-même et décide ainsi de sa destinée par des actes libres.

L'exaltation de la liberté est souvent entourée d'une grande ambiguïté. Celle-ci tient à la manière de comprendre l'autonomie et la dépendance.

La notion de dépendance, en effet, comporte plusieurs sens qu'il est ruineux de confondre.

Le rapport de l'esclave à son maître constitue une violation de la dignité de la personne qui est égale chez tous. Elle ramène les rapports humains à des rapports de force et fait d'autrui une chose. Elle est donc un mal dont la justice demande qu'il soit supprimé.

La dépendance de la créature au Créateur est d'une tout autre nature. Elle est de l'ordre de la participation et est au bénéfice de celui qui reçoit. La créature reçoit de Dieu tout ce qu'elle est. Pour ce qui est de la créature raisonnable, elle reçoit de Lui sa liberté. Pour cette raison, Dieu est pour elle la fin à laquelle elle tend et la suprême mesure de son action. Le thème biblique de *l'image de Dieu*, médité tout au cours de l'histoire de la pensée chrétienne, contient cette intuition du don reçu que nous sommes.

La revendication pour la liberté humaine d'une souveraineté absolue a conduit certains à assimiler la dépendance de la créature à son Créateur à celle de l'esclave à l'égard d'un maître tyrannique et arbitraire. La liberté s'affirmerait en rejetant le joug de la loi divine pour créer elle-même ses propres valeurs.

On saisit, par contraste, l'importance et la richesse de la doctrine de *l'image de Dieu*. L'encyclique (n. 34) cite *Gaudium et spes* (n. 11): «La vraie liberté est en l'homme un *signe privilégié de l'image divine*. Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil (cf. *Si* 15,14) pour qu'il puisse de

lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude.»

De la sorte, la connaissance de soi comme *image de Dieu* est au fondement des jugements moraux, à commencer par les énoncés de la loi morale. Et, comme l'on est dans l'ordre de l'agir, cela s'entend dans un sens dynamique. L'image est tournée vers son archétype, elle est à l'origine d'un désir d'union et d'assimilation à lui. La loi naturelle notifie à notre raison les biens essentiels auxquels nous devons tendre pour atteindre Dieu, qui est le Bien suprême. En tendant vers les biens qui sont accordés aux composantes de la nature humaine, la volonté libre tend à la propre perfection de la personne, qui ne peut être donnée qu'en pleine consonance avec l'amour de Dieu. Car ce qui fait qu'un bien particulier est accordé au Bien suprême est que ce bien est de soi capable d'être ordonné à l'amour de Dieu. L'amour de Dieu et l'amour du prochain sont ainsi inséparables de l'observance des commandements de l'Alliance (cf. n. 76). On voit comment la loi naturelle dont le Décalogue reprend le contenu est un reflet de la loi éternelle, par quoi est désignée la sagesse créatrice de Dieu.

C'est dans la perspective de ce qui précède que s'éclaire l'insistance mise sur *la loi morale objective*. La formule pourrait prêter à malentendu, car l'adjectif pourrait sembler renvoyer au monde des objets extérieurs à l'homme, en antithèse à sa subjectivité. Or n'est-ce pas dans l'exercice de sa liberté que la personne affirme et découvre sa subjectivité?

Lire le texte à partir de cette opposition, c'est commettre un lourd contresens.

L'encyclique souligne le rôle déterminant de la raison dans la genèse de nos choix moraux. Ceux-ci n'ont rien d'une interruption imprévisible jallissant de la nuit de l'irrationnel. Vouloir fonder la singularité de la liberté individuelle de la sorte, ce serait décréter son arrêt de mort. Le subjectivisme n'est pas l'expression authentique de la subjectivité.

La raison enveloppe la volonté libre. Elle est son terreau et sa mesure. L'homme est moralement bon quand il agit conformément à la raison. Et c'est la raison qui, à partir des tendances constitutives inscrites par le Créateur dans notre être d'image de Dieu, formule et énonce la loi morale.

Dire que l'acte est principalement qualifié par son objet, ce n'est nullement tomber dans l'extrinsécisme. Cela signifie que cet acte tend intrinsèquement vers un bien particulier – un objet – tel que celui-ci est présenté et mesuré par la raison. Les objets de nos choix sont moraux, non pas en tant qu'on les considère dans leur matérialité, mais en tant précisément qu'ils sont mesurés par la règle des mœurs. En d'autres termes, un acte est constitué dans son être moral par sa relation intrinsèque à un objet présenté par la raison comme étant en conformité à la loi morale et à son prolongement dans le jugement de prudence. En énonçant et en intimant la

loi morale, la raison qualifie l'objet de l'acte comme lui étant ou non conforme.

On comprend alors l'enjeu de l'affirmation: «*La moralité de l'acte humain dépend avant tout et fondamentalement de l'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée, (...)*» (n. 78). Traditionnellement, on désigne par «sources de la moralité» l'intention du sujet qui agit, les circonstances de son agir et l'objet même de son acte. Sans nullement minimiser le rôle de l'intention et des circonstances, l'encyclique rappelle l'importance déterminante de l'objet. Elle le fait à l'encontre de théories qui voudraient que l'acte soit qualifié moralement par l'intention ou les conséquences prévisibles, indépendamment de cet objet. Ce qui est méconnaître que nous cheminons vers Dieu, notre fin dernière, grâce à la médiation d'actes singuliers portant sur des biens particuliers qui sont, par eux-mêmes, capables ou non d'être ordonnés à l'amour de Dieu.

En rappelant la doctrine des actes «intrinsèquement mauvais», l'encyclique attire l'attention sur le fait qu'il y a des actes qui, par eux-mêmes, sont en opposition avec l'amour de Dieu. L'intention n'a pas le pouvoir de les transformer en actes bons, parce que la volonté humaine n'est pas créatrice du bien et du mal.

Deviens ce que tu es: l'antique adage indique à la personne qui décide librement, dans les profondeurs de sa subjectivité, de sa destinée, qu'il n'y a pas de liberté sans lumière. La liberté, pour atteindre sa perfection, doit accueillir la vérité de l'*imago Dei*.

P. Georges COTTIER, O.P.

Peut-on tout croire, tout penser et tout dire du Christ ?¹

La question ainsi posée appelle d'elle-même une réponse que, certainement, vous avez déjà tous devinée – sans qu'il y ait besoin d'une longue et difficile conférence: non, il n'est pas possible de tout croire, de tout penser et de tout dire sur le Christ.

L'inconvénient d'une telle formulation de la question, c'est justement d'induire une réponse négative, une réponse restrictive et presque culpabilisante. Saint Paul écrit que *c'est pour la liberté que le Christ nous a libérés* (Ga 5,1), *car là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté* (2 Cor 3,17). Et nous aimons évoquer cette liberté de notre foi. Or le chrétien doit bien avouer qu'il n'est pas libre de dire n'importe quoi sur le Christ, car c'est dans le Christ qu'il est libre, et non pas contre lui, face à lui ou sans lui.

Notre question contient donc une note un peu journalistique; elle exhale un parfum de scandale et de provocation, surtout à une époque où il est convenu que chacun est libre de croire et penser ce qu'il veut, du moment qu'il ne gêne pas les autres. Cette question nous remet sous les yeux cette *obéissance de la foi* (Rm 1,5) évoquée par le même saint Paul, *obéissance* par laquelle nous adhérons à une vérité qui ne vient pas de nous, une vérité à laquelle nous sommes appelés et qui nous est donnée mais qui n'est pas le fruit de notre imagination, de nos raisonnements ou de nos désirs. Ce n'est pas nous qui décidons qui est le Christ, ce qu'il a été, ce qu'il a fait ou ce qu'il signifie: le Christ nous est donné, il s'est donné lui-même à nous, il s'offre sans cesse à nous, selon le mystère de la volonté divine et non selon nos calculs humains. Nul ne peut se dire disciple du Christ s'il ne commence par accueillir dans la foi le don que Dieu nous fait dans le Christ.

Sans doute, répondra-t-on, les chrétiens ne sont pas les seuls à ne pouvoir pas dire n'importe quoi sur ce qui leur tient le plus à cœur. Un physicien n'admettra pas que le premier ignare venu parle selon sa fantaisie des lois de la gravitation ou de la relativité, pas plus qu'un économiste ne laissera dire des propos démagogiques sur la politique monétaire ou sur les moyens de lutter contre le chômage. Pourtant, le chrétien qui, aujourd'hui, veut défendre sa foi au Christ, se garde difficilement d'un certain malaise. Est-il raisonnable, à l'aube du XXI^e siècle, de confesser le même Christ que les Apôtres, que les Pères de l'Eglise, que les saints et docteurs du Moyen Age? Est-il convenable de se contenter, pour dire notre foi au Christ,

¹ Conférence de Carême 1993 – Dominicains. Toulouse.

d'un langage et de concepts presque bimillénaires, de notions culturellement très datées, antérieures à tout examen critique? Aussi bien, quelle est cette prétention de l'Eglise d'enfermer la foi au Christ dans un *Credo* rédigé au IV^e siècle, alors que par ailleurs toutes les doctrines philosophiques vieillissent si vite et que les théories scientifiques évoluent perpétuellement?

Plus grave encore: peut-on enclore dans des mots et des concepts abstraits ce qui doit d'abord être une vie, un amour, un principe d'action et de salut. Si vraiment on aime le Christ et, autant que possible, tous les hommes avec lui, est-il besoin de légiférer à son sujet? Le cœur ne suffit-il pas à nous dire qui est le Christ? Et puisque l'Evangile est Parole de Dieu, parole du Christ lui-même, pourquoi y ajouter des dogmes, des formulaires de foi qui enferment la personne du Christ dans des notions compliquées, lourdes et vieilles?

Et pourtant, notre réponse revient, lancinante: non, il n'est pas possible de dire, de penser, de croire n'importe quoi du Christ. Devant ces objections, certains se demanderont: «Plutôt que de chercher à répondre oui, par souci d'ouverture, à une question qui n'admet de réponse que négative, ne vaut-il pas mieux ne pas la poser du tout?» C'est déjà l'attitude de ceux pour qui le Christ ne représente plus rien de vital et d'unique, ceux pour qui il n'est qu'un personnage du passé; pour eux, la question ne se pose plus, car Jésus est justiciable de la vérité ordinaire d'un homme historique, à côté de Jules César ou de Cléopâtre; aux historiens de parler et rien de plus. Ce peut être aussi l'attitude de ceux pour qui son message importe plus que sa personne, ceux pour qui le christianisme se résume en une attitude morale ou sociale, sans qu'il vaille la peine d'entrer dans des considérations personnelles ou métaphysiques au sujet du Christ: nous avons son enseignement, comme nous avons celui de Platon, Aristote, Kant ou Freud; il suffit d'en vivre sans s'encombrer de la réalité de sa personne. Ce peut être enfin l'attitude de croyants sincères: tout en vivant du Christ, tout en aimant sa personne plus que tout, à travers la prière, les sacrements et la charité fraternelle, ils préfèrent ne pas s'interroger à son sujet et faire confiance à l'amour. Ceux-là, oui, ont vraiment l'essentiel: ils ont la personne du Christ et ils savent que le Royaume de Dieu n'appartient pas aux savants et aux théologiens, mais aux petits.

Une question que l'on ne peut esquiver: qui est le Christ?

Pourtant, voilà que Jésus interroge lui-même ses disciples à son sujet, sur son identité: *Au dire des gens, qui est le Fils de l'homme?* (Mt 16,13). Et c'est à chacun de nous qu'il pose ensuite la question à travers ses disciples: *Mais pour vous, qui suis-je?* (Mt 16,15). Car ce n'est pas seulement la doctrine de Jésus, son enseignement moral, politique ou religieux qui déroute ses proches, mais bien sa personne même, son identité, sa préten-

tion plus ou moins claire à être plus qu'un homme, plus qu'un maître ou un prophète. Au chapitre 6 de l'Évangile de Jean, nous voyons même des disciples de Jésus récriminer contre leur maître et se scandaliser de ses paroles. Ils ne contestent pas le précepte d'aimer son prochain comme soi-même – même si, au fond de leur cœur, ils ne le comprennent pas et n'en vivent pas –, ils se scandalisent de cette mystérieuse présomption personnelle de Jésus: *Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et moi je le ressusciterai au dernier jour (Jn 6,54)*. Et eux de récriminer: *Elle est dure cette parole! Qui peut l'écouter? (Jn 6,60)*. «Plutôt que de nous imposer une vérité folle et une doctrine insensée sur sa personne, ne ferait-il pas mieux de nous prêcher, selon nos désirs et nos attentes, une parole qui nous convienne et nous rassure? Pourquoi encombrer son message d'amour et de libération par la scandaleuse prétention de son mystère personnel?»

Loin de se ranger à cette sagesse tout humaine, sagesse qui n'aime entendre que ce qu'elle sait déjà et qui ne la dérange pas, Jésus récidive avec les pharisiens. Il prétend devant eux qu'Abraham, déjà, avait vu son jour. *Comment, tu n'as pas cinquante ans et tu as vu Abraham? (Jn 8,57)*. Et Jésus de leur répondre: *En vérité, en vérité je vous le dis, avant qu'Abraham existât, moi je suis. Ils ramassèrent alors des pierres et les lui jetèrent (Jn 8,58–59)*. Jésus mourut finalement de cette obstination à révéler son mystère personnel, de cette obstination à se mettre lui-même au centre du Royaume de Dieu, de son obstination à prêcher le mystère de l'amour éternel de Dieu offert aux hommes en sa personne. Le Grand Prêtre interrogea Jésus: *«Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu.»* – *«Tu l'as dit, lui dit Jésus; d'ailleurs, je vous le déclare: dorénavant, vous verrez le Fils de l'homme siégeant à droite de la Puissance et venant sur les nuées du Ciel.»* – *Alors le Grand Prêtre déchira ses vêtements en disant: «Il a blasphémé! Qu'avons-nous besoin de témoin?» (Mt 26,63–65)*. Jésus a été condamné pour n'avoir pas voulu dire n'importe quoi à son sujet mais bien ce qu'il avait appris de son Père. Il mourut pour avoir proclamé qui il était.

A sa suite, ses premiers disciples résumèrent toute leur foi dans cette simple phrase, qui était scandale pour les Juifs et folie pour les païens: *Jésus est Seigneur à la gloire de Dieu le Père (Ph 2,11)*. Cité à comparaître devant le Sanhédrin, Etienne mit le comble à la fureur de ses juges lorsqu'il prétendit que Jésus partageait la gloire divine: *«Je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu.» Jetant alors de grands cris, ils se bouchèrent les oreilles et, comme un seul homme, se précipitèrent sur lui, le poussèrent hors de la ville et se mirent à le lapider (Ac 8,56–58)*.

Aussi bien, Jésus n'est-il pas seulement pour nous, chrétiens, l'origine historique de notre foi, celui qui nous l'a enseignée et révélée. Il est lui-même le cœur de notre foi. C'est d'abord sur lui, sur sa personne que porte notre foi. Car nous ne sommes pas sauvés par sa seule doctrine, mais par sa

personne. Il a dit lui-même: *Je suis le chemin, la vérité, la vie* (Jn 14,6). C'est-à-dire non pas seulement celui qui montre le chemin, mais celui qui est le chemin; non pas seulement celui qui dit la vérité, mais celui qui est la vérité; non celui qui parle de la vie véritable, mais celui qui est notre vie et notre salut.

Si l'Eglise a dû veiller si jalousement sur la foi au Christ, c'est que nul ne peut aller au Père que par Lui. Sa personne est la porte unique et incontournable pour avoir part, dès ici-bas, à la vie éternelle: *Je suis la porte. Qui entre par moi sera sauvé; il entrera et sortira et trouvera sa pâture* (Jn 10,9). Mais si la porte est obstruée par l'erreur, cachée ou défigurée, nul ne pourra plus y entrer. A l'Eglise a justement été confiée la mission de donner le Christ aux hommes, et de le donner en plénitude, tel qu'il est. L'Eglise n'a pas d'abord charge de dispenser des idées ou des préceptes qu'elle élaborerait, mais la personne du Christ qui s'est livré pour elle. Elle doit garder intact le mystère du Christ, afin de le proposer aux hommes dans sa totalité passée, présente et future. Elle doit veiller à ce que nul ne frustre les croyants de leur Seigneur en le défigurant.

Des mots pour confesser la personne du Christ

Il nous importe donc de bien comprendre que la foi de l'Eglise ne porte pas sur des mots ou des notions; elle ne consiste pas en un ensemble de concepts ou d'images qu'il conviendrait de transmettre pour eux-mêmes; elle ne constitue pas un système intellectuel qui vaudrait par lui-même, idéalement. Elle porte sur une personne bien concrète et vivante, sur une personne à la fois historique et trans-historique. Elle nous fait rejoindre le Christ et, à travers lui, l'être intime de Dieu. Les mots que nous utilisons pour confesser notre foi n'ont pas leur fin en eux-mêmes; ils sont comme des instruments qui nous permettent d'atteindre celui en qui nous croyons et en qui nous avons la vie; ils nous ouvrent sur le Christ.

De ce fait, nous comprenons que ces mots n'épuisent pas ce qu'ils désignent. Ils servent à nous rendre présent le Christ et à nous le faire connaître autant que possible ici-bas. Mais le mystère du Christ dépasse absolument ce que nous pouvons en dire et en saisir. Cette limite concerne déjà toute personne humaine: les mots les plus précis n'épuisent pas l'individualité d'un être cher; ils ne suffisent pas à l'atteindre dans son être profond. A plus forte raison pour le Christ qui est tout à la fois Dieu et homme.

La fragilité, l'imperfection, l'insuffisance de nos mots humains expliquent justement pourquoi l'Eglise met tant de soin à garder et protéger les paroles que l'Esprit lui révèle pour désigner le Christ. Ces paroles révélées ne sont humainement que des paroles, donc limitées. Mais inspirées, habitées par l'Esprit, elles nous permettent de rejoindre sûrement le Christ.

Elles ne nous disent pas tout sur le Christ, mais elles nous en disent assez pour que nous puissions déjà vivre de lui et pour nous introduire déjà en vérité dans la lumière divine. *Tes paroles, Seigneur, sont esprit et elles sont vie* (Ps 18). Parce qu'elles viennent de Dieu lui-même, par son Esprit, ces paroles nous permettent de dire plus que ce qu'elles signifient humainement. Elles nous communiquent le Christ.

Quelles sont donc ces paroles que l'Eglise a reçues? Il s'agit d'abord, en premier lieu, des paroles de l'Ecriture sainte, des paroles de l'Ancien et du Nouveau Testament qui nous désignent le Christ. Mais attention: loin de nous donner immédiatement une définition parfaite, limpide et métaphysique de l'identité du Christ, comme le ferait un bon catéchisme, elles s'offrent à nous de façon contrastée, mystérieuse, presque contradictoire. Le Nouveau Testament garde une grande réserve dans sa façon de désigner le Christ. Le mystère de sa personne y est présenté clairement et totalement, mais avec une respectueuse brièveté, sans l'appareil de nos définitions et concepts théologiques.

Le Christ nous est présenté avant tout comme un homme, *né d'une femme, sujet de la loi* (Gal 4,4), porteur d'un nom personnel, Jésus; *semblable aux hommes, il s'est comporté comme un homme... jusqu'à la mort sur une croix* (Ph 2,7-8). Pourtant, derrière cette humanité très concrète et parfaitement historique, Jésus lui-même s'est désigné à nous sous des expressions transcendantes: expressions que nous recevons de lui comme autant de normes de notre foi mais dont la signification déborde absolument nos catégories humaines. Il recourait avec prédilection à un titre mystérieux, celui de *Fils de l'homme*: titre qui renvoie explicitement à l'être céleste de la vision de Daniel mais que lui-même associe, de façon incompréhensible pour ses contemporains, à la figure du serviteur souffrant d'Isaïe: *Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude* (Mc 10,45). Ce titre de *Fils de l'homme* était celui que Jésus utilisait le plus à son sujet. Pourtant, il parut tellement étrange à ses disciples que, après l'Ascension, ceux-ci renoncèrent vite à l'utiliser. Beaucoup plus rarement, et plus mystérieusement encore, Jésus se désignait comme *fils*, comme *le Fils de Dieu*. L'expression existait déjà dans l'ancienne alliance, appliquée aux fidèles du peuple de Dieu. Mais Jésus l'entend d'une façon toute nouvelle; il est le Fils par rapport aux autres. Il est *le fils bien-aimé* que le maître de la vigne envoie auprès des vignerons (Lc 20,13). Il est *le Fils* qui peut dire: *Tout m'a été remis par mon Père et personne ne connaît le Fils sinon le Père et nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler* (Mt 11,27).

L'Eglise primitive a retenu avec prédilection l'expression *Fils de Dieu* pour désigner Jésus. Les écrits de saint Paul et de saint Jean témoignent de la signification déjà profonde donnée à ce titre. Jésus est *le Fils unique* (Jn 1,18), de *condition divine* (Ph 2,6), éternellement préexistant avec le

Père, le *Verbe qui était Dieu et qui était au commencement avec Dieu* (Jn 1,1-2), *en qui et par qui tout a été créé* (Col 1,16); *il s'est fait chair* (Jn 1,14) et *il s'est anéanti en prenant la condition d'esclave* (Ph 2,7). Saint Paul appelle surtout Jésus du nom de *Seigneur*, lui attribuant ainsi expressément la divinité.

Toutes ces expressions – *Fils de Dieu, Verbe de Dieu, Seigneur* – restent pour nous les bases de notre connaissance du Christ. C'est à travers elles que nous le désignons, que nous l'appelons, que nous le célébrons, que nous l'aimons. D'une certaine façon, elles nous disent déjà tout de lui; elles suffisent absolument à la vie de notre foi. Pour le prier et en vivre, il nous suffit de l'appeler *Jésus, Seigneur* ou *Fils de Dieu*: au sommet du *Je vous salue Marie*, nous disons: *Jésus, le fruit béni de tes entrailles*; et encore, dans la prière du pèlerin: *Jésus, fils du Dieu vivant, aie pitié de nous*. Si nous appelons ainsi Jésus dans la foi, nous savons que nous l'atteignons vraiment, dans la plénitude de sa personne. Et les premiers chrétiens qui n'avaient guère que ces mots – comme d'ailleurs une vieille paysanne de nos campagnes – en disaient autant que le plus savant et le plus compliqué des théologiens contemporains. L'Évangile suffit absolument à nous donner le Christ, à nous le faire connaître en vérité. Point n'est besoin d'en dire plus.

Les mots de la foi livrés à l'étroitesse de notre esprit

Pourtant, d'un autre point de vue, l'Eglise sait aussi que ces mots de la foi primitive ne suffisent pas à tout. Ou plutôt, parce qu'ils disent le Christ sans épuiser son mystère, ils en appellent d'autres qui servent à les préciser. En exagérant à peine, on peut dire que les mots bibliques, les mots de la foi primitive, en disent **à la fois trop et pas assez**. Trop parce que, dans la foi, ils nous mettent vraiment en présence de l'être infini du Christ. Pas assez, parce qu'ils ne rendent pas pleinement compte de la profondeur de son mystère.

Henry Newman – le futur cardinal –, dans un sermon sur l'Incarnation du Christ, décrit ainsi l'attitude des premiers chrétiens face au mystère de leur Seigneur, attitude de simplicité et d'adoration qui se contentait des mots fondateurs de la foi: «Point de doutes impies, point d'enquêtes importunes, point de raisonnements présomptueux. Une adoration jaillie du fond du cœur, une dévotion réelle envers le Fils à jamais béni, excluaient toute difficulté en matière de foi et préservaient l'Eglise de la nécessité de parler. [...] Les premières générations de l'Eglise n'avaient besoin d'aucune déclaration explicite touchant la personne sacrée de Notre Seigneur. La foi rendait superflus de longs *credo*. Le silence régnait. *Le Verbe s'est fait chair; Je crois en Jésus-Christ son Fils unique, Notre Seigneur*: de telles phrases exprimaient tout. Mais lorsque la lumière de son

avènement se fut éteinte et l'amour refroidi, alors se firent jour les objections et les discussions et il fallut répondre. Les erreurs durent être expliquées, les doutes aplanis, les questions satisfaites, les innovateurs réduits au silence. Les chrétiens furent obligés de parler contre leur gré, de crainte que les hérétiques ne parlassent en leur lieu» (J. H. Newman, «Sermon sur l'Incarnation», prononcé le 25 décembre 1834, dans *Douze sermons sur le Christ*, Ed. du Seuil, 1943, pp. 26–27)

Deux raisons ont poussé l'Eglise, au long des âges, à préciser par d'autres mots et d'autres concepts la véritable identité du Christ. La première raison, intérieure à la foi, provient du désir amoureux de mieux connaître le Christ, d'entrer dans l'intelligence de sa personne et de le désigner plus précisément. Ainsi, dans le Nouveau Testament, Jésus n'est quasiment jamais appelé Dieu; ce qualificatif y est réservé à son Père; pourtant, les croyants comprirent qu'il l'était en vérité et, spontanément, ils honorèrent sa Mère du titre de *Mère de Dieu*. La seconde raison, plus urgente encore, provient justement de l'étroitesse de l'esprit humain, de ses maladresses, de ses duretés et de son aveuglement. Dès qu'il y eut des chrétiens, ou presque, il y eut des hérétiques, c'est-à-dire des disciples du Christ qui trahissent la vérité de leur Maître, qui mutilent son mystère, qui le dénaturent. Dès la fin du premier siècle, la première épître de Jean rend compte des errements de chrétiens qui ne confessaient pas pleinement *Jésus-Christ venu dans la chair* (1 Jn 4,2), c'est-à-dire qui altéraient la pleine incarnation de Jésus en la réduisant à une apparence. D'ailleurs, sans même tomber dans l'hérésie, les premiers théologiens qui cherchèrent à rendre compte de leur foi butèrent sur des difficultés, des contradictions. Ils tâchèrent, avec plus ou moins de maladresses, d'exposer le mystère de l'incarnation. Plus d'un Père de l'Eglise parfaitement orthodoxe utilise des formules qui, à la lumière des progrès ultérieurs du dogme et de la théologie, nous paraissent ambiguës.

Précisément parce que les mots fondateurs de la foi, les mots de la Bible disent plus que leur sens naturel, parce qu'ils portent un mystère qui les dépasse, ils risquent d'être compris de façon erronée; ils donnent prise à des interprétations réductrices. Les hérétiques acceptent d'ordinaire tous les écrits de la Bible, tous ses mots et toutes ses notions. Mais, en insistant unilatéralement sur certains d'entre eux et en les entendant de façon trop humaine, trop naturelle, ils privent les autres de leur sens profond et trahissent la réalité de la foi.

Prenons le cas d'Arius et de ses disciples, au début du IV^e siècle. Aussi étrange que cela paraisse, l'Eglise n'avait encore jamais cru nécessaire de définir la divinité de Jésus. Elle y croyait, bien sûr; elle confessait le Fils de Dieu et cela suffisait. Arrive le prêtre Arius, subtil théologien d'Alexandrie. Il s'avise que l'Ecriture ne dit pas très clairement de Jésus qu'il est Dieu, alors qu'elle l'appelle abondamment le *Fils de Dieu le Père*. Arius applique alors à ce *fils* tous les liens de dépendance qui subordonnent normalement

un fils à son père. Si Jésus est fils, c'est qu'il n'est pas l'égal du Père; il lui est postérieur; il ne lui est pas coéternel; il fut un temps où il n'existait pas et où le Père était seul; il a commencé à exister quand le Père l'a voulu. Donc le Verbe n'est pas vraiment Dieu, il a été créé. Seul le Père est Dieu; le Fils ne fait que participer à cette divinité de façon dérivée et seconde; il a été introduit dans la divinité, comme nous le sommes nous-mêmes, quoique moins parfaitement, par la grâce du baptême.

Devant cette fausse interprétation de l'expression *Fils du Père*, l'Eglise dut réagir et préciser sa foi au Christ. Elle dut expliciter et préciser l'authentique divinité du Fils. Cela nous valut le Symbole de Nicée (325), que nous récitons encore chaque dimanche. Le Fils est Dieu né de Dieu, Lumière né de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu, engendré et non pas créé, consubstantiel au Père. Et voilà que ce *Credo* ajoute à l'Ecriture Sainte, ajoute aux mots fondateurs de la foi, car ceux-ci ne suffisaient pas à protéger le mystère du Christ. L'Eglise dut recourir à des concepts qui ne figurent pas dans la Bible, des concepts qui appartenaient plutôt à la philosophie commune de l'époque mais qui permettaient de définir métaphysiquement la personne du Christ. Tel fut le cas du mot *consubstantiel* (que nous traduisons un peu trop largement par: *de même nature*). Les Pères du Concile de Nicée choisirent ce mot pour garantir définitivement la pleine égalité du Fils et du Père au sein de l'unique être divin, au sein de l'unique substance divine. L'introduction de ce mot n'allait pas de soi. Elle provoqua des réactions très négatives de la part de nombreux évêques qui n'acceptaient pas cette nouveauté. De tempérament conservateur, ces évêques entendaient bien condamner les erreurs d'Arius, mais ils se refusaient pour cela à utiliser des mots nouveaux, des mots qui ne provenaient pas de la tradition biblique. Malgré des décennies de disputes et de schismes à ce propos, la grande Eglise a tenu bon et a imposé ce mot de *consubstantiel* comme seul moyen de préserver la signification profonde du verset de saint Jean: *Le Père et moi nous sommes un (Jn 10,30)*. Entre le Père et le Fils existe non une simple unité de volonté, comme entre deux amis, mais une véritable unité d'être. Ils sont Dieu tous les deux et il n'y a qu'un seul Dieu. Pas plus que les mots bibliques, ces concepts dogmatiques n'épuisent le mystère de la personne du Christ, mais ils en précisent le sens, ils en garantissent la profondeur transcendante.

Au V^e siècle, un nouveau danger menaça la foi au Christ. Nestorius, patriarche de Constantinople, s'inquiétait d'entendre dire que le Verbe de Dieu était né, avait souffert, était mort et ressuscité. En bon métaphysicien, il refusait de laisser introduire des imperfections dans la nature divine; Dieu, par essence, est immuable, impassible, incorruptible. Par ailleurs, Nestorius affirmait tout aussi justement que Jésus avait été un homme véritable, à part entière, doué d'un corps et d'une âme; un homme qui a senti, connu, souffert en vérité et non en apparence. Pris entre ces deux vérités chacune incontestable mais partielle, il se trouvait incapable de

préserver l'unité du Christ. Il voyait d'un côté le Verbe, parfaitement Dieu et impassible, de l'autre Jésus, parfaitement homme et mortel. Entre les deux, il ne plaçait qu'une simple conjonction et non une unité véritable. Le Verbe était uni à l'homme Jésus, mais il n'était pas homme lui-même; il n'est pas né, n'a pas souffert ni n'est mort. Voilà pourquoi, selon lui, Marie n'était pas Mère de Dieu, mais seulement mère de Jésus. Par souci de préserver la transcendance divine et l'humanité de Jésus, Nestorius trahissait la vérité la plus profonde de l'incarnation, à savoir que le Verbe de Dieu s'était fait chair lui-même, avait lui-même habité parmi nous et était lui-même mort pour nous.

Pour réagir contre ce danger et préserver le cœur de notre foi, l'Eglise dut définir que, en Jésus, il y avait bien deux natures parfaitement distinctes et non mélangées, mais **une seule personne**, un seul être véritable. Le nom *Jésus-Christ* placé sur nos lèvres ne renvoie pas à deux êtres distincts, simplement unis entre eux, mais à une seule personne. Ces notions de *personne* et de *nature* n'appartenaient certes pas plus à la Bible que celle de *consubstantialité* utilisée contre les ariens, mais elles s'imposèrent à l'Eglise afin que le mystère du Christ fût préservé.

Ce faisant, l'Eglise ne subordonnait pas sa foi à une philosophie humaine particulière; elle choisissait des mots philosophiques en leur donnant une profondeur nouvelle. En les appliquant au Christ, elle les élevait à hauteur du mystère de la foi. Garantie par l'Esprit qui habite en elle, elle a comme intégré ces notions au sein de la révélation. Désormais, ces concepts appartiennent à la foi; ils nous aident infailliblement et définitivement, à côté de ceux qu'utilise la Bible, à rejoindre le Christ, à nous le donner aujourd'hui et jusqu'à la fin des temps.

Tout croire, tout penser, tout dire dans le Christ

Nous pouvons maintenant mieux comprendre le rôle de l'Eglise au service de notre foi au Christ. Nous nous inquiétons, au seuil de notre exposé, de la saveur négative de la question posée: Peut-on tout croire, tout penser, tout dire du Christ? Car il nous fallait bien répondre **non**.

En fait, tous les éléments que nous avons rassemblés au cours de notre réflexion nous permettent désormais de répondre **oui**. Oui, l'Eglise veut tout dire, tout penser, tout croire du Christ. Le paradoxe n'est qu'apparent et à peine exagéré. Le Christ s'est donné à nous dans la totalité de sa personne. *En lui habite corporellement la plénitude de la divinité* (Col 2,9). Il rassemble en sa personne divino-humaine toute la divinité et toute notre humanité. Par son humanité offerte pour notre salut, il introduit notre humanité au sein de la vie divine. Le Christ est pour nous un mystère de plénitude: il est *parmi nous*, au milieu de nous et pour nous, le *Mystère de*

Dieu en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance (Col 2,2–3). En lui, tout est récapitulé. De lui, on ne dira jamais assez; nos mots et nos pensées seront toujours trop courts.

De sorte que la tâche de l'Eglise n'est pas d'enfermer frileusement le Christ dans des concepts clos, mais au contraire de le maintenir intégralement présent en nos cœurs et nos esprits. L'Eglise ne redoute qu'une chose: que les pensées des hommes amoindrissent le Christ, qu'elles le mutilent, c'est-à-dire qu'elles n'en disent pas assez à son sujet. L'origine cachée des hérésies réside le plus souvent dans cette étroitesse d'esprit qui croit devoir évacuer certains traits de la personne du Christ pour en préserver d'autres. On choisit de ne pas tout dire du Christ, car le mystère intégral paraît trop dur à porter. Or, face au Christ, il ne s'agit pas de raisonner en terme d'alternative (ou/ou), mais en terme d'union (et/et). Non pas Dieu **ou** pleinement homme; non pas glorieux **ou** humilié, mais glorieux **et** humilié; non pas le Jésus historique **ou** le Christ de la foi, mais l'un **et** l'autre qui sont absolument la même personne.

Les dogmes christologiques n'ont donc pas pour but d'encombrer notre accès au Christ, de le rigidifier ou de le limiter. Au contraire, ils le libèrent, ils le dégagent, afin que nous puissions confesser le Christ en plénitude. Là où des esprits frileux mettent des bornes et s'obstinent à voir des contradictions, la foi de l'Eglise ouvre nos esprits et nos cœurs à la source de toute liberté: la confession du Christ, de tout le Christ, non pas de celui que l'on fabrique mais de celui qui se donne à nous.

Si nous voulons formuler une dernière réponse à notre question initiale, il nous fait donc dire: «Oui, nous pouvons tout croire, tout dire, tout penser **dans le Christ.**» Chrétiens, nous mettons le Christ au centre de tout. Nous ne le jugeons pas, puisque c'est lui qui se donne à nous. Par contre, en lui, nous jugeons de tout ce qu'il est, en lui, nous confessons tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait pour nous. Pour sa lumière, nous connaissons toutes choses, à commencer par lui-même.

Nous ne pouvons donc connaître le Christ que par l'Esprit du Christ. Sous le souffle de son Esprit, nous pouvons tout dire de lui, et il nous faut tout dire de lui. En dehors de son Esprit, nous nous condamnons à le caricaturer, à le réduire, à l'accommoder, à le trahir. L'Esprit du Christ est le critère, la norme ultime qui nous permet de juger adéquatement du Christ. Les erreurs à son sujet proviennent toujours du choix d'une autre norme que lui-même pour juger de ce qu'il est. Les uns s'enferment dans la religiosité naturelle et jugent le Christ de ce point de vue; d'autres choisissent la philosophie et ne jugent du Christ qu'en philosophes; d'autres ne se fient qu'à l'histoire et aux sciences humaines et ne jugent du Christ qu'à la lumière de ces sciences. Par principe, ils se condamnent à ne jamais rejoindre le Christ intégral, le Christ de la foi qui ne se conquiert pas à force de savoir, d'habileté ou d'innovations, mais dans la disponibilité du cœur croyant.

Certes, dans la foi, à la lumière de la foi et sous la conduite de l'Esprit du Christ, toutes les formes de savoir humain peuvent servir à mieux connaître le Christ, à entrer plus avant dans son mystère: la philosophie, la mystique, l'histoire, la psychologie, la psychanalyse, la sémiotique sont riches de lumières propres sur le Christ; et les chrétiens n'ont pas fini d'en prendre conscience. Ils auraient même tort de les négliger, car il appartient à l'intelligence croyante de chercher tout ce qui est vrai au sujet du Christ. Les chrétiens ont souvent desservi l'Eglise en refusant de reconnaître la vérité propre à ces disciplines. Au début de notre siècle, la toute nouvelle exégèse historico-critique souffrit d'une pénible et douloureuse suspicion, alors qu'elle a finalement servi l'Eglise à mieux connaître le Christ de l'histoire. Il est vrai qu'en même temps, certains exégètes s'enfermaient dans la seule histoire et défiguraient le visage du Christ. Car finalement, en dehors de la lumière de la foi, les savoirs humains ne peuvent pas atteindre le Christ véritable, le Christ vivant et sauveur. Ils n'en saisissent qu'une ombre et n'en disent pas toute la vérité. Vérité plénière que le croyant atteint au contraire chaque fois qu'il confesse le Christ avec les mots les plus simples de la foi.

Il n'y a donc pas d'autre chemin, pour aller au Christ et à la plénitude de sa vérité, que le Christ lui-même, vivant au cœur de son Eglise. Ce moyen de tout dire sur le Christ, Jésus nous l'enseigne dans la plus simple de ses paroles: *Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits* (Mt 11,25).

Fr. Henri DONNEAUD, O.P.

Peut-on tout dire, tout penser, tout croire à propos de l'Eglise ?¹

Quelle foi en l'Eglise ?

Quand on observe l'histoire du christianisme depuis ses origines, on s'aperçoit que chaque époque possède une sensibilité spirituelle qui lui est propre. Les grandes périodes de cette histoire se succèdent marquées chacune par des interrogations particulières sur le mystère chrétien. Ainsi par exemple l'Antiquité chrétienne a été presque exclusivement préoccupée par le Christ, vrai homme et vrai Dieu. Les premiers conciles universels n'ont cessé de préciser, d'affiner, de confirmer notre confession de foi dans le Verbe incarné. Plus près de nous la Renaissance a été comme polarisée par la question du salut : comment comprendre que ce qui a été réalisé en un seul, le Christ, se communique aux hommes de tous les temps et de tous les lieux ? Notre époque, quant à elle, porte principalement son intérêt sur l'Eglise : comment saisir cette réalité dont toute l'Ecriture et la Tradition nous parlent de multiples façons ?

L'Eglise se trouve aujourd'hui au centre de l'enseignement du magistère (elle est le thème central du Concile Vatican II) et les théologiens reviennent sans cesse sur le sujet. Nos questions sur l'Eglise sont des questions modernes. Un homme de l'Antiquité, du Moyen Age, de la Renaissance, de l'âge classique ne les posaient pas, du moins de la même façon. L'homme de la Renaissance, par exemple, a bien médité sur l'Eglise, mais sous l'angle du salut individuel ; sa question principale était : « Suis-je ou non membre de l'Eglise ? » Aujourd'hui c'est en quelque sorte le cœur même du sujet qui nous préoccupe. Notre question principale est : « Qu'est-ce que l'Eglise ? ». C'est bien la question première. Elle occupe à elle seule plus de la moitié d'un cours annuel de théologie dogmatique, c'est dire qu'il ne peut être question ici de la traiter complètement. Tout au moins nous nous proposons de rappeler quelques grands éléments de réponse qui gouvernent en un sens tout le discours sur l'Eglise.

Jeanne d'Arc devant ses juges qui voulaient la perdre nous donne en quelque sorte l'idée qui va courir tout au long de notre exposé. On lui posa la question piégée suivante : « A qui doit-on obéir, au Christ ou à l'Eglise ? » et la jeune femme de répondre : « Du Christ et de l'Eglise m'est avis que c'est tout un. » Merveilleuse sagesse de l'Esprit de Dieu dans les saints ! Il y

¹ Conférence de Carême 1993 – Dominicains, Toulouse.

a en effet entre le Christ et l'Eglise une telle affinité que nous allons sans cesse parler de l'un et de l'autre. Nous connaissons l'Eglise de la façon dont nous connaissons le Christ ; ce que nous connaissons du Christ nous éclaire sur la nature intime de l'Eglise ; enfin, la qualité de notre vie ecclésiale est directement fonction de la qualité de notre vie en Christ. Ce sont là les trois points qu'il nous faut envisager ici.

I. Le regard juste sur l'Eglise

L'Eglise en ce monde s'offre à l'attention de tous mais tous ne la reconnaissent pas. On peut en effet porter sur elle – comme sur le Christ – différents regards qui se ramènent à trois types principaux.

Croisant Jésus sur les chemins de Galilée, dans les ruelles des villages ou dans le Temple même de Jérusalem, l'homme qui le rencontrait pouvait ne voir en lui qu'un homme comme les autres : « N'est-ce pas le fils de Joseph dont nous connaissons le père et la mère ? » (*Jn* 6,42). Beaucoup, étonnés d'abord par cet homme « atypique », ont fini par le ranger parmi les illuminés, les rêveurs ou même les révolutionnaires politiques. Jésus n'était pas le seul à l'époque à pouvoir être rangé dans ces catégories. Il en va de même pour l'Eglise. Il y a sur elle le regard du statisticien, du sociologue, de l'historien des religions, du journaliste profane... Pour eux l'Eglise est un groupe religieux parmi d'autres. On peut bien la cerner car elle a ses structures particulières, un certain type de gouvernement, une doctrine précise, des rites définis, des prières connues... Ce regard sur le Christ comme sur l'Eglise est le plus superficiel, il ne permet de voir que l'écorce des choses. Il n'est pas radicalement faux, mais il est réducteur et déjà déviant ; il lui manque l'essentiel.

Le second regard est bien plus pénétrant. Il permet de percevoir l'extraordinaire du sujet. Des hommes et des femmes – souvent des simples – ont reconnu en Jésus des qualités exceptionnelles. Son enseignement transmet une sagesse surprenante pour un homme qui n'a pas d'instruction particulière ; sa vie est d'une rectitude sans faille. Ceux qui ont regardé le Christ de cette façon ont saisi dans ses faits et gestes le signe d'une puissance qui n'est pas celle de l'homme. Ils ont donc pensé à un prophète : « Aux dires des gens, qu'est le Fils de l'homme ? » demande Jésus à ses disciples ; ils lui répondent : « Pour les uns il est Jean-Baptiste ; pour d'autres Elie ; pour d'autres encore Jérémie ou quelqu'un des prophètes. » (*Mt* 16,14). De même pour l'Eglise. L'observateur avisé voit son unité et son universalité qui passent les siècles malgré le renouvellement des générations, ses fruits prodigieux de sainteté à chaque époque ; tout cela forme un ensemble extraordinaire et unique. Ce regard est bien plus profond que le précédent mais il demeure au niveau du prodige sans remonter à sa source, à sa cause ; il lui manque quelque chose d'important pour aboutir. Cependant

ce regard est important parce qu'il met sur la voie du troisième regard les esprits loyaux qui désirent comprendre.

Le troisième regard est le regard décisif. C'est le regard humble et surpuissant de la foi : «Mais pour vous (mes disciples), qui suis-je? Simon-Pierre répondit: Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant.» (*Mt 16,15-16*). C'est, comme l'explique aussitôt Jésus à Pierre, la pleine révélation du Père que l'homme ne peut qu'accueillir, à laquelle il ne peut parvenir de lui-même. Seuls ceux qui portent ce regard sur Jésus peuvent vraiment le connaître en vérité, et alors – par surcroît – se trouve expliqué tout l'extraordinaire de sa Personne, de ses faits et gestes. Ce troisième regard dépasse ce que le deuxième n'a qu'effleuré. Il en va encore de même pour l'Eglise. Le regard de foi sur elle nous la fait apparaître dans sa réalité profonde, intime, totale. Elle est le Corps du Christ habité par l'Esprit saint qui est son âme et qui la fait avancer en ce monde comme vrai Peuple de Dieu. C'est ce regard de la foi que nous confessons chaque dimanche au «credo» de la Messe: Je crois que l'Eglise est une, sainte, universelle et apostolique. Et cette lumière de la foi explique par surcroît tout l'atypique et l'extraordinaire de cette société religieuse où s'arrêtent les deux premiers regards.

A la question qui forme le titre de notre conférence, «Peut-on tout dire, penser, croire à propos de l'Eglise?» nous pouvons déjà répondre un peu. Nous avons à contempler l'Eglise comme un mystère de la même façon que pour le Christ: par la foi. Ce n'est pas par nos propres forces que nous pourrions saisir ce qu'est en vérité l'Eglise; elle n'est pas au bout de nos investigations, elle se donne à connaître comme le Christ lui-même nous offre son intimité. Mais, au juste, qu'est-ce que la foi nous révèle de l'Eglise?

II. La clef de compréhension de l'Eglise

Ici aussi c'est en braquant les projecteurs de la foi sur le Christ que nous pouvons connaître en vérité l'Eglise en sa nature profonde. Le Verbe incarné est le point central de toute la Révélation, tout y conduit ou tout en découle. Annoncé et préparé pendant tout l'Ancien Testament, il est pleinement manifesté au jour de la nativité où Dieu accomplit toutes les promesses. Dans la discrétion de la nuit de Noël, Dieu choisit de sauver le monde d'une manière très précise qu'il faut saisir pour comprendre comment le salut nous est donné. Dieu avait mille manières possibles de sauver le monde. Lui qui est au dessus de tout et dont la puissance est infinie, aurait pu faire disparaître la création tombée dans le péché et repartir à zéro («jeter l'éponge»); il aurait pu faire une sorte d'absolution générale («effacer l'ardoise»), il aurait pu faire comme ceci, comme cela... Là n'est pas la vraie question; nous ne faisons pas de la théologie-fiction. Nous

tentons de comprendre ce que Dieu a effectivement fait et pourquoi il a fait ainsi. Or il est clair que pour sauver le monde Dieu ne l'a pas recréé, mais il l'a racheté; Dieu est parti, non de rien, mais de la création tombée dans le péché qu'il a relevée. On peut contempler alors la profondeur de l'amour que Dieu porte à l'homme: il ne le fait pas disparaître, il ne le violente pas, mais il va le chercher là où il est, là où il en est et il lui propose à nouveau son amitié de la façon la plus adaptée à sa nature humaine: Dieu vient chercher l'homme en se faisant homme avec les hommes. C'est le prodige de l'incarnation. Par là Dieu fait habiter dans un homme en tout semblable à nous toute la plénitude de la divinité pour que – et c'est là ce qui est capital – *par son humanité qui nous est si proche nous puissions parvenir à sa divinité* qu'il nous invite à partager pour l'éternité. Voilà le grand choix de Dieu pour sauver les hommes: prendre des réalités de ce monde – à commencer par la nature humaine elle-même – et les élever à cette formidable capacité d'être des signes pour connaître et des moyens pour obtenir la vie nouvelle et éternelle, la vie même de Dieu. Cette grâce du salut habite en quelque sorte le signe qui révèle et qui est moyen de transmettre le salut. Ainsi l'humanité du Christ est-elle le signe et l'instrument de sa divinité. Dans le Christ il y a Dieu et l'homme inséparablement mais sans confusion: l'humain permet de révéler et de transmettre le divin. Ce choix de Dieu ne se limite pas au Verbe incarné, il concerne toute la rédemption. Ainsi la Bible est-elle une parole humaine (l'aristocrate Isaïe ne s'exprime pas comme le berger Amos!) qui est signe, instrument, manifestation de la Parole de Dieu qu'elle est en vérité inséparablement mais sans confusion. Ainsi le baptême est-il une ablution d'eau qui est signe, instrument, manifestation réelle de ce «lavage» des péchés qui réalise l'adoption filiale. Tous les moyens de salut institués par le Christ suivent cette «loi» de l'incarnation; ils sont des réalités de ce monde élevées au rang de signe et instrument du don de la grâce qu'ils contiennent en quelque sorte.

Il en va de même pour l'Eglise. Elle est un être complexe formé d'un élément humain qui est signe, instrument et manifestation réelle d'un élément divin qui est son cœur. L'Eglise est inséparablement humaine et divine; il n'y a pas deux Eglises, l'une divine et l'autre humaine, mais une seule Eglise à la fois humaine et divine: nous croyons que l'Eglise est *une* («credo unam ... Ecclesiam»). Je le répète: l'Eglise est à la fois humaine et divine, visible et invisible, institutionnelle et spirituelle, juridique et mystique, temporelle et éternelle; ne séparons pas ce que Dieu a uni. Or aujourd'hui il n'est pas rare que l'on ne voie plus cette union intime de l'humain et du divin dans l'Eglise. Trouvant son aspect humain trop lourd, trop limité parce qu'humain justement, certains parlent de l'Eglise institutionnelle et de l'Eglise spirituelle comme de deux réalités séparées, la seconde étant à vrai dire la seule vraiment nécessaire. Séparer, c'est l'erreur fondamentale, elle mutile l'être même de l'Eglise et elle évolue fatalement

vers une erreur sur le Christ lui-même puisque l'Eglise est façonnée à l'image du Christ. Ne reconnaître l'Eglise que comme humaine c'est reconnaître le Christ comme homme seulement ; ne considérer l'Eglise que dans son aspect divin c'est ne considérer le Christ que comme Dieu et évacuer toute l'incarnation. Mais ces erreurs, comme souvent, ne sont que la persersion d'une vérité mal comprise. Il est vrai que l'essentiel dans l'Eglise c'est le divin qui l'habite, ce par quoi elle est vraiment la sainte Eglise. Mais ce divin « pur » si l'on peut dire, ne tombe pas du ciel directement, comme la pluie, il nous est donné par l'humain, les signes-instruments, parmi lesquels Jésus a placé en premier ses apôtres : « Qui vous rejette me rejette. » (Mt 10,40). De nos jours leurs successeurs, les évêques unis au premier d'entre eux, l'évêque de Rome, sont pour le monde entier les vicaires du Christ ; ils ont reçu la charge de faire sans cesse et partout advenir le divin de l'Eglise : je crois que l'Eglise est universelle et apostolique. Ceux qui délibérément se coupent d'eux, se coupent du Christ (bien qu'ils ne soient pas le Christ mais ses signes et instruments).

Quelle sorte d'être est l'Eglise ? Nous savons par le regard de foi qu'elle est humaine et divine, mais elle n'est pas une personne comme le Christ ni seulement une action comme le baptême. Le mot « Eglise » qui vient du grec « Ekklesia », signifie « assemblée », « communauté ». L'Eglise est un être collectif en quelque sorte comme le dit aussi le mot « royaume ». Cette communauté est d'abord divine parce que son âme est l'Esprit saint en Personne avec la grâce de la foi, de l'espérance et de la charité. Là où est l'Esprit, là où sont les vertus théologiques, là est l'Eglise et, là où est l'Eglise là sont l'Esprit et les vertus théologiques. Mais ici aussi le divin, l'invisible, le spirituel, ne doivent pas être séparés de l'humain, du visible, de l'institutionnel ; il s'agit alors de la confession de foi (ce n'est pas la même chose que la foi), le culte sacramentel (ce n'est pas la même chose que la grâce sacramentelle), la fidélité aux successeurs des apôtres (ce n'est pas la même chose que l'obéissance au Christ).

La confession de foi, le culte sacramentel, la fidélité aux pasteurs sont nécessaires à l'Eglise parce qu'elle est une communauté. Il s'agit d'actes communautaires qui expriment et favorisent vraiment notre commune appartenance au Christ ; nous sommes les membres de son Corps. Notre époque marquée par un fort courant individualiste risque de nous faire perdre ce sens communautaire ou l'amoindrir en nous faisant préférer les petits cénacles au détriment de la communauté en son entier, dans sa diversité. Pour conserver un sens vrai de l'Eglise il faut participer à l'assemblée eucharistique où le Christ vient Lui-même nous remplir de ses dons, et l'Eucharistie la plus signifiante de l'Eglise est celle présidée par l'évêque entouré de ses prêtres de ses diacres, tous concélébrant avec le peuple chrétien. Il y a quelques occasions dans l'année à ne pas manquer, comme par exemple la Messe chrismale pendant laquelle l'évêque bénit les

saintes huiles pour la célébration des sacrements, une Messe d'ordination, une Messe de confirmation...

Notre regard de foi étant posé sur l'Eglise, sa nature intime et complexe nous apparaissant alors, comment allons-nous en vivre, quelle sera notre vie ecclésiale?

III. Notre vie ecclésiale

Nous venons de voir l'Eglise en son objectivité, telle qu'elle nous est offerte par Dieu. Comment allons-nous nous ajuster à cette initiative divine? Je voudrais pour conclure faire quelques remarques plus existentielles, mettant l'accent sur notre «vécu» ecclésial.

Le regard de foi n'est pas un regard tout fait, il doit progressivement mûrir. Prenons un exemple: la croissance d'un être vivant n'est pas un mouvement uniforme, c'est une évolution qui connaît des étapes par l'acquisition progressive de certaines capacités. C'est ainsi que la nature humaine est intégralement réalisée dans l'enfant mais elle ne peut pas encore y déployer toutes ses activités de l'âge mûr; il faudra du temps. Ce sera d'abord l'acquisition progressive de l'usage de la raison, puis de la maturité physique suivie de la maturité psychologique, etc... Il y a dans le développement de notre «nature spirituelle», et ici plus précisément de la foi, quelque chose de comparable mais qui n'est pas lié à l'âge de l'état civil. La foi connaît en nous une maturation progressive; nous ne sommes pas adultes d'emblée dans la foi et par conséquent dans notre regard sur l'Eglise. La foi a, dès sa naissance en nous, sa nature propre mais elle a besoin de s'enraciner, de s'affermir. Voyons rapidement quelle est cette progression.

Le premier âge de la foi est marqué par une tâche précise à assurer: expulser ce qui la compromet et la menace dans son existence même. C'est le travail le plus urgent de la foi commençante. Elle ne domine pas encore la personne, elle a à se protéger. C'est le temps où l'on doit veiller d'abord à la correcte et complète confession de foi et à la fidélité au culte sacramentel. On saisit progressivement le mystère ecclésial en y entrant par son humanité et on refuse tout discours comme tout comportement qui serait incompatible. C'est une époque de la vie de foi pendant laquelle on se posera moins de questions que l'on cultivera la docilité envers les vicaires du Christ. Il y a des lectures, des propos, des questions inutiles voire nocifs à ce moment des commencements. Il s'agit là d'une étape nécessaire mais d'une étape seulement. De nos jours beaucoup de chrétiens, pourtant adultes pour la vie sociale, faute d'éducation suffisante de leur foi, demeurent longtemps des commençants. Leur regard de foi sur l'Eglise en est encore à ses débuts, encore très dépendant de l'humain de l'Eglise. Ils demandent avant tout à l'Eglise de leur assurer certaines «prestations»; ils

fréquentent les sacrements selon les préceptes de l'autorité, respectent les interdits, apprécient une liturgie surtout par son aspect extérieur, voire esthétique ou émotionnel... En un mot, à ce stade, on saisit et on vit principalement (et non exclusivement) de l'aspect humain de l'Eglise.

Une fois affermie sur ses bases, la foi doit devenir progressante; c'est son printemps, temps où elle passe de l'état de graine à protéger à l'efflorescence. C'est le moment de «penser» sa foi et de passer à ses applications concrètes. Toutes nos capacités de connaître en vérité s'éveillent, rencontrent les premières objections, affrontent les premiers contre-témoignages. Le regard de la foi progressante sur l'Eglise fait découvrir toujours davantage la merveille de son aspect divin malgré les limites, les défauts des hommes qui en sont les signes et les instruments. La foi pénètre plus avant dans le cœur de l'Eglise, dans son intimité spirituelle; elle ne cesse de s'émerveiller de ce prodige de l'amour divin. Petit à petit la personne prend sa place dans la communauté, et la foi personnelle évolue pour devenir une foi ecclésiale. Le chrétien contribue au rayonnement de l'Eglise comme à sa purification notamment par le témoignage explicite de sa propre vie. La dimension communautaire est intégrée, la solidarité avec l'entière communauté s'affermi; c'est un pas décisif. A cet âge on vit principalement (et non exclusivement) de l'aspect divin de l'Eglise.

C'est alors que peut se déployer la foi complète, celle qui se laisse assimiler, fondre dans l'Eglise. C'est à ce stade que l'on parvient à être un homme d'Eglise, une femme d'Eglise. Toucher à l'Eglise c'est toucher au plus intime de soi. Le Christ et l'Eglise sont devenus alors «tout un». On ne parle plus de «soumission à l'Eglise» comme on est soumis à la loi française, parce que l'Eglise comme le Christ sont en soi, vivants et agissants, parce que le mystère ecclésial ne nous est pas extérieur mais a été totalement intégré, il fait partie de nous-mêmes. D'instinct, peut-on dire, on est consonnant avec le Christ et l'Eglise. Et s'il nous est donné de voir des imperfections, et même des péchés dans l'Eglise notre première réaction sera non pas de condamner mais d'accepter de les souffrir comme nous souffrons nos propres fautes. Cet âge de la foi est l'âge mystique c'est-à-dire l'âge où l'on entre dans le mystère, au cœur de la réalité. La foi est assez vivante par la charité pour aimer le pécheur passionnément comme le Christ tout en haïssant le péché. En toute lucidité, on peut être «à l'aise» dans l'Eglise. A cet âge de la foi mûre on vit intégralement les deux aspects de l'Eglise, l'humain et le divin, le divin par le moyen de l'humain.

Il ne faudrait pas durcir cette succession des trois âges de notre vie de foi. Nous aurons jusqu'à la fin à protéger notre regard sur l'Eglise, à honorer son humanité, à exercer notre intelligence de la foi, à progresser dans le sens ecclésial, à honorer sa divinité. Mais cela nous montre l'aspect dynamique de la foi. Si l'on s'en tient toute notre vie au premier stade on finit par ne plus être un commençant mais un attardé, et si l'on se borne au deuxième stade on n'est plus un progressant mais un écervelé.

Bien des affirmations, des comportements, des revendications qui peuvent nous surprendre ne sont pas tant des hérésies ou des déviations que des retards, des lenteurs à passer les différents caps de la vie de foi. Probablement chez beaucoup de nos frères qui se sentent mal dans l'Eglise y a-t-il des commençants qui ont été désorientés par des lectures ou des témoignages. Ils veulent se protéger – certes maladroitement – mais non déformer ou déchirer l'Eglise. On peut penser ici à nos frères dits «traditionnalistes». D'autres parmi nos frères ayant fait des progrès dans l'aspect communautaire du mystère ecclésial ont du mal à demeurer dans l'unité visible de l'Eglise. Ils vont volontiers dans des petites communautés qui courent le risque de se fermer sur elles-mêmes, de fonctionner en vase clos. Ces petites unités sont plus chaleureuses, paraissent plus efficaces et plus «pures», mais elles doivent toujours veiller à demeurer visiblement, humainement, dans le corps ecclésial en son entier. Elles ont à rester solidaires de toute l'Eglise, même dans ses parties les plus ternes. Le critère décisif de ce lien est et restera toujours la fidélité loyale aux pasteurs.

* * *

Au terme de ces explications, pour sommaires qu'elles soient, nous nous rendons compte que si l'on peut tout dire ou à peu près de nos diverses situations personnelles, parce qu'elles sont évolutives et très différentes les unes des autres, nous ne pouvons pas tout dire à propos de l'Eglise. Le regard de foi, au fur et à mesure qu'il grandit, nous donne le regard de Dieu Lui-même sur son Eglise. C'est l'Eglise telle que le Père l'a conçue et réalisée par son Fils et dans l'Esprit qu'il nous est donné de connaître, d'habiter, de former les uns avec et par les autres; c'est cette Eglise que nous avons à reconnaître et à aimer inlassablement. Cette mystérieuse et très réelle alliance du divin et de l'humain ne peut être saisie par la foi que dans la lumière du Verbe incarné. Ne nous y trompons pas: notre regard et donc notre comportement à l'égard de l'Eglise est très exactement celui que nous aurions porté sur le Christ si nous avions été ses contemporains. Et si on ne peut pas tout dire à propos de l'Eglise, c'est justement parce que l'on ne peut pas tout dire à propos du Christ. Il y a encore le Christ et l'Eglise une affinité telle que contempler l'un c'est contempler l'autre, déformer l'un c'est déformer l'autre et aimer l'un c'est aimer l'autre. Etre membre du Corps du Christ c'est être membre de l'Eglise.

Fr. Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, O.P.

Les miracles et la vie chrétienne

Il peut paraître téméraire de parler de miracle dans la société actuelle. Des incroyants en contestent l'existence et des indifférents aux valeurs surnaturelles les récusent avec une condescendance ironique, les considérant comme le produit d'une mentalité populaire ingénue et dépassée. Inversement, d'autres en banalisent la notion, qualifiant de miraculeux étages sans se faire de mal, des personnes qui échappent d'une voiture en flammes, quand ce n'est pas tel dénouement imprévu d'une crise économique ou politique, voire même une simple performance sportive.

Ce sont là sans doute des faits exceptionnels, que l'on peut fort bien attribuer à la Providence divine et l'en remercier, mais il ne sont que le résultat d'une aubaine fortuite. Ils ne constituent en aucun cas des miracles proprement dits. L'appréhension impartiale du miracle par le sens chrétien est d'un tout autre ordre. Elle se distance à la fois des préjugés du scepticisme incrédule, et de la crédulité facile due à l'exaltation populaire, avide de merveilleux, qu'attisent quelques sectes et groupes charismatiques. Une approche globale et encore approximative découvre dans le vrai miracle une réalité complexe qui comporte, indissociablement liés, un élément concret constatable, et une dimension religieuse qui confine au mystère. On ne peut accéder à la notion authentique du miracle chrétien si l'on ne prend pas lucidement en considération ce double aspect.

L'interprétation rationaliste

En récusant le contenu religieux du miracle, le rationalisme se condamne à ne pas le comprendre. C'est ainsi qu'au siècle dernier, David Strauss, notamment, posait en principe que le miracle n'existe pas. De son côté, Ernest Renan, pour qui seule serait acceptable une explication purement naturelle du miracle, refusait d'en reconnaître la réalité à moins qu'il ne se produisît devant l'Académie des Sciences.

Plus près de nous, Rudolf Bultmann et ses disciples, influencés également par le rationalisme, demeurant prisonniers de leur interprétation philosophique de la mentalité contemporaine, soutiennent que le miracle est incompréhensible pour notre monde qui est entièrement régi par la science. Il importe donc de démythifier les faits et les miracles relatés par les Evangiles, de les dépouiller de leur contenu historique et de n'en retenir que le sens existentiel, à savoir l'acte de foi qui purifie et qui sauve.

Ces compréhensions du miracle, prétendûment fondées sur la raison éclairée, sont a priori réductives: elles manifestent une évidente méconnaissance de sa réalité intégrale.

Moins apparente, mais beaucoup plus diffuse est la mentalité pseudo-scientifique qui imprègne l'homme moderne, et n'est pas sans influencer subrepticement même des chrétiens: elle tend à instiller une véritable allergie à l'égard des miracles. La relation d'un fait miraculeux, fût-il consigné dans l'Évangile, provoque instinctivement une attitude sceptique, pour ne pas dire hostile. On est enclin à les récuser parce qu'on répugne à admettre que Dieu intervienne directement dans l'univers ou dans l'histoire, et interrompe la régularité cosmique ou structurée par l'homme. On s'enferme inconsciemment dans la préconception d'un monde clos et autosuffisant.

Conditions préalables à l'intelligence du miracle

Le miracle ne peut être reconnu dans sa double dimension humaine et divine que par ceux qui croient d'emblée que le monde a été créé par Dieu, et qu'il est à tout instant gouverné de façon souveraine par sa Providence: «En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être» (*Ac* 17,28). Dieu agit normalement, il est vrai, à travers les lois naturelles établies par lui-même, mais rien ne peut l'empêcher, compte tenu de sa Transcendance et de son Immanence, d'intervenir en outre d'une manière spéciale et exceptionnelle, en les dominant sans les supprimer. Disposant à son gré de l'univers qu'il soutient dans l'être et fait évoluer vers sa transformation finale, il peut y faire irruption et s'y révéler de façon inattendue par des actions-signes, qui constituent précisément les miracles.

Cette condition générale en appelle une autre plus particulière mais non moins importante: une disposition d'humble accueil à l'égard des choses de Dieu et de sa parole révélée. Seule une telle ouverture et sensibilité du cœur permet de découvrir la réalité du miracle et sa portée spirituelle.

Cette connexion entre l'accueil de la Parole de Dieu et le miracle est déjà mise en évidence dans l'Ancien Testament. Moïse, par son humilité et sa foi en Dieu qui l'interpelle, voit s'accomplir les miracles promis, tandis que le Pharaon incrédule reste enfermé dans son incompréhension et son refus (*Ex* 7-11). Elie, par sa confiance absolue en Dieu, obtient le miracle qui confondra les faux prophètes (*I R* 18,18ss). Mais, lorsque Moïse lui-même oublie la Parole de Dieu et se laisse emporter par l'impatience qui le pousse à frapper par deux fois le rocher, il encourt un reproche de Dieu (*Nb* 20,11).

Dans le Nouveau Testament, la soumission à la Parole différencie aussi les miracles authentiques des phénomènes sensationnels et merveilleux imaginés par les évangiles apocryphes ou attribués à certains rabbins et

sages païens, qui agissent en marge de la révélation. Jésus lui-même se refuse à effectuer des exploits ostentatoires sans efficacité spirituelle suggérés par Satan (*Mt* 1,4) et par les Pharisiens malintentionnés qui réclament un signe venant du ciel (*Mt* 12,38; 16,1). Il renonce à faire des miracles lorsque la foi est absente et qu'on le considère comme un homme ordinaire: il n'accomplit pas beaucoup de miracles à Nazareth «à cause de leur manque de foi» (*Mt* 13,53). Et il fustige les cités de Chorazein et de Capharnaüm pour n'avoir pas voulu reconnaître dans ses miracles des signes de sa mission messianique (*Mt* 11,21). La fameuse controverse déclenchée par les Pharisiens à l'occasion de la guérison de l'aveugle-né (*Jn* 9,1), est un cas typique qui manifeste l'incapacité de croire au miracle où se mettent ceux qui ne se disposent pas à considérer la valeur religieuse du prodige dont ils sont les témoins. Les Pharisiens s'acharnent à chercher des explications naturelles: ils s'enlisent dans des discussions futiles. Leurs pensées et leurs cœurs détournés de l'essentiel s'obnubilent: ils se rendent incapables de s'élever à une dimension religieuse, et encore moins de passer à l'acte de foi. Ils en viennent à nier l'évidence, et ne trouvent d'autre solution que celle de chasser le pauvre miraculé de la synagogue et d'accuser Jésus de n'être qu'un pécheur.

Ce que Jésus exige impérativement, avant même d'opérer un miracle, c'est une attitude de foi et de prière: «Ne crains pas, aie seulement la foi» (*Mc* 5,36; 9,2, etc.). Plus généralement, il réalise le miracle en réponse à une supplication explicite: «Aie pitié de nous, Fils de David» (*Mt* 9,27; 8,1; 8,25; *Lc* 18, 38, etc.). Il arrive que la foi et la prière ne s'expriment qu'implicitement, au travers d'un geste ou d'un comportement: on apporte un paralytique étendu sur un lit, «Jésus, voyant leur foi lui dit 'Confiance, mon enfant, tes péchés sont remis'» (*Mt* 9,2); l'hémorroïsse touche la frange de son manteau et elle est guérie (*Mt* 9,21, etc.). Parfois, Jésus constate la présence de la foi en ceux qui l'approchent et exprime son admiration; c'est le cas chez le centurion (*Mt* 8,10). Ainsi, la foi en la Parole de Dieu et la prière conditionnent le miracle, et du même coup, concentrent le regard non point sur le fait extérieur constaté, mais sur l'essentiel: sa signification religieuse.

Les caractéristiques majeures du miracle

A partir de ces présupposés, on peut dégager les notes les plus significatives du miracle chrétien:

1. Il s'agit avant tout d'un fait qui survient dans l'ordre cosmique, à savoir dans le monde concret des réalités sensibles et spatio-temporelles; localisé et daté, il est reconnaissable et contrôlable par des témoins «de visu».

2. Il consiste, en outre, en un événement prodigieux, insolite et inattendu, exceptionnel et extraordinaire, qui bouleverse le cours ordinaire et normal des choses : ainsi le passage de la mer Rouge, la manne qui tombe du ciel et l'eau qui jaillit du rocher dans le désert ; de même la tempête apaisée par Jésus, la multiplication des pains, les guérisons instantanées et les résurrections de morts, etc. Le miracle suscite par le fait même une réaction psychologique d'admiration et d'émerveillement, parce que, remarque S. Thomas, «sa cause nous demeure cachée».

3. Mais surtout, ce qui importe le plus, il est un prodige essentiellement religieux et surnaturel. D'abord, il est réalisé par Dieu lui-même, et précisons-le, non point par sa Providence ordinaire qui régit le cours normal et habituel des choses. On ne range pas, en effet, parmi les miracles, au sens précis du terme, les phénomènes magnifiques accomplis chaque jour par Dieu dans la création, et que S. Augustin qualifiait de «merveilles de Dieu». On n'y inclut pas davantage les faits exceptionnels mais dus au hasard et à quelque heureux concours de circonstances, et susceptibles d'une explication naturelle.

Le miracle authentique est effectué immédiatement par la Providence extraordinaire de Dieu, qui fait irruption dans le monde en agissant non pas contre, mais en dehors des lois et des tendances de la nature qu'il a lui-même établies et auxquelles il est en mesure, en vertu de sa Transcendance, d'imposer des exceptions. Événement unique, le miracle échappe au calcul des probabilités, et reste inexplicable par les constantes universelles. Il s'intercale comme fait divin dans la trame des phénomènes naturels, et il se substitue à d'autres faits qui auraient dû naturellement se produire.

Cependant, si Dieu seul est la cause première et souveraine des miracles, la sainte Ecriture et l'Eglise en attribuent également aux prophètes, aux apôtres et aux saints. Mais il importe de le souligner, ceux-ci ne les effectuent jamais en leur nom propre : ils les font toujours au nom du Seigneur auprès de qui ils intercèdent, dans sa dépendance, et avec la force qu'il leur prête. Ils n'en sont que des causes secondes et instrumentales, disent les théologiens. En soi, il est vrai, Dieu pourrait agir directement sans se servir des hommes. Toutefois, l'histoire biblique et ecclésiale montre qu'il se plaît souvent à demander à ses créatures, anges ou humains, leur collaboration pour la manifestation de ses merveilles : Moïse frappe les eaux du Nil et le rocher, Elie s'étend sur l'enfant qui va ressusciter, S. Paul prend dans ses bras le jeune homme tombé du troisième étage, etc.

4. Le miracle n'est pas seulement produit par Dieu, il s'inscrit toujours dans un climat foncièrement religieux. Il ne consiste pas en un prodige isolé, détaché de tout contexte spirituel, comme un météore tombé du ciel. Il se réalise dans un ensemble de circonstances et de conditions de foi et de prières, qui attestent son origine et sa structure de signe divin. Il émerge au

milieu de ces conjonctures religieuses comme une preuve de la présence toujours active de Dieu dans le monde. Josué en témoignait déjà (*Jos* 24,17).

Le miracle surgit, en fait, à un moment particulièrement intense du dialogue entre Dieu qui sauve, et sa créature en détresse qui confesse sa fragilité, et le supplie de venir à son secours. A cette disposition de foi et d'abandon, qui constitue un aveu de sa misère et le renoncement à son autosuffisance, le Sauveur répond miséricordieusement en se révélant à lui par un geste qui ne veut pas être seulement une faveur temporelle, mais un véritable signe de sa présence divine (*Jn* 6,26).

La finalité du miracle

Si les miracles ont Dieu pour auteur et ne se réalisent que dans un contexte religieux, ils auront une fin essentiellement religieuse et surnaturelle. Sans doute, le miracle n'est pas en lui-même une réalité intrinsèquement surnaturelle. Il n'est surnaturel que «*quoad modum seu effective*», comme disent les théologiens, c'est-à-dire par ses effets. Dieu veut, de fait, dans sa condescendance, offrir aux pauvres humains que nous sommes des preuves extérieures de sa Parole révélée : les miracles en seront des signes certains, proportionnés et proposés au niveau de notre raison. En ce sens, ils constituent ce qu'on appelle des motifs de crédibilité, dont la fonction est d'attester qu'il est hautement raisonnable et justifié d'opter pour l'acte de foi. Le miracle n'a donc pas sa fin en lui-même : il est ordonné à une fin supérieure qui, elle, est essentiellement surnaturelle, à savoir le monde de la foi et de la grâce. S. Augustin comparait le miracle à l'aiguille qui introduit le fil dans le tissu de la vie chrétienne.

En fait, ce que Dieu se propose avant tout par ses miracles, c'est de provoquer l'homme à la conversion et à l'acte de foi. Jésus les accomplit pour induire ses auditeurs à croire en lui, à reconnaître que le Royaume, annoncé par les prophètes, est arrivé (*Mc* 1,15 ; *Lc* 4,21), qu'il est là, présent en sa Personne : il est le vrai Fils de Dieu (*Mt* 14,33 ; *Jn* 1,49...) envoyé par le Père (*Jn* 10,36...), et ses œuvres sont identiques aux siennes (*Jn* 14,10) : il est le maître du sabbat (*Mc* 3,4 ; *Lc* 13,15 ; 14,3), il a le pouvoir de remettre les péchés (*Mc* 2,5...), et c'est par le doigt de Dieu qu'il expulse les démons et délivre les possédés (*Mt* 12,27 ; *Lc* 11,20).

Ainsi, les miracles ne visent pas seulement à exaucer les prières de ceux qui les sollicitent ni à glorifier les saints qui se font nos intercesseurs : leur but principal est d'être des signes divins de l'immense mystère du Verbe incarné que S. Thomas qualifie de «*miracle des miracles*, parce qu'il est «*le plus grand des miracles*», auxquels tous les autres sont ordonnés (Pot. q.6,a.2,9m). Ce mystère prodigieux, vers lequel convergent tous les miracles, confère par ailleurs à ceux-ci une portée qui dépasse leur signi-

fication immédiate. Ils deviennent les véhicules d'une intention divine qui invite à pressentir les richesses cachées de l'Incarnation, dont le sens ultime n'apparaîtra que dans le «plérôme» de l'Eglise: Isaac sauvé du bûcher préfigure le Christ vainqueur de la mort, le serpent d'airain signifie par avance le salut par la Croix; la multiplication des pains annonce l'eucharistie et la pêche miraculeuse, les futurs succès apostoliques, etc. La résurrection de Jésus est elle-même une anticipation de la résurrection des morts et de la glorification finale du cosmos.

Grâce à l'Incarnation, les miracles, qui émanent de la Personne du Verbe incarné, incitent donc à entrer plus avant dans les profondeurs du mystère du Dieu invisible. C'est ainsi que leur caractère exceptionnel et prodigieux, nous dévoile d'emblée la toute-puissance de «Celui qui est», qui soutient toutes les choses dans l'existence et gouverne l'histoire. Œuvres propres à Dieu, impossibles à l'homme, ils révèlent la présence d'une efficacité transcendante, et indépendante par rapport à l'univers physique et humain, dans lequel ils se produisent.

Dans l'Ancien Testament, Dieu manifeste sa force invincible en délivrant Israël de la servitude d'Egypte, et tout au long de l'histoire de son Peuple, il continuera d'accomplir de «grandes merveilles» pour le protéger contre ses nombreux ennemis (*Jos* 24,17).

Dans le Nouveau, Jésus, d'un geste et d'une parole, avec une aisance souveraine, calme la tempête, guérit les malades, chasse les démons et ressuscite des morts. Ses miracles, comme l'Incarnation, témoignent que «rien n'est impossible à Dieu» (*Lc* 1,37), qu'«il n'y a rien de trop merveilleux pour Yahvé» (*Gn* 18,14).

Mais plus encore qu'un déploiement de puissance, les miracles mettent en évidence l'amour infiniment miséricordieux du Dieu sauveur: «Yahvé est amour en toutes ses œuvres», chante le psaume 145, et S. Jean parachève la révélation: «Dieu est Amour» (*1 Jn* 4,8). Cet amour pour les hommes en détresse est le motif fondamental de ses interventions miraculeuses: nulle force intérieure ni extérieure ne peut lui imposer de faire un miracle (*Mc* 8,12). L'amour seul conditionne ses décisions. S. Thomas écrit à propos du choix des élus, et ceci vaut également pour celui des bénéficiaires de ses miracles: «La raison pour laquelle Dieu choisit certains pour la gloire et en écarte d'autres n'a pas d'autre cause que sa divine volonté» (*Ia*,q.23,a.5,3m) qui n'est qu'amour.

Les miracles de Jésus nous découvrent aussi une propriété de son amour: son absolue gratuité. Ses initiatives miraculeuses sont aussi gratuites que le don de la foi et de la grâce. Cette gratuité ne relève nullement d'un arbitraire capricieux ni d'un fatalisme impersonnel. Les prévenances de l'amour de Dieu sont toujours personnelles et personnalisées. Si elles nous restent mystérieuses et nous déroutent parfois, cela tient au fait que l'amour humain est inéluctablement conditionné par l'appréhension d'un bien déjà existant, tandis que l'amour divin n'est conditionné par rien:

Dieu crée la motivation même de ses dons et de ses miracles. Il décide avec une liberté souveraine d'accorder ses faveurs préférentielles et imprévisibles quand il veut et à qui il veut, sans faire tort à personne: «N'ai-je pas le droit de disposer de mes biens comme il me plaît?» (*Mt* 20,25; *Rm* 9,18), «... il réalise en nous ce qui lui est agréable, par Jésus-Christ...» (*He* 13,21; 2,4).

Cet amour absolument gratuit, concédé sans nul mérite de ses bénéficiaires, transparaît à travers toute l'Écriture sainte. Ainsi, par exemple, Dieu choisit Israël parmi de nombreux peuples pour lui faire le don miraculeux de la Révélation de sa grandeur et de ses desseins. Il appelle, par vocation spéciale, Abraham, Jacob, Moïse, David et les prophètes en leur conférant la mission de faire connaître le vrai Dieu. Il comble de prévenances uniques la Vierge Marie de Nazareth, la préparant ainsi à être la digne Mère du Verbe incarné.

Les nombreux miracles qu'il accomplit au cours de sa vie publique, dans les limites qu'il juge nécessaires pour accréditer son origine divine, sont autant de signes de la gratuité de son amour. A Bezatha, sa préférence s'arrête à l'un seulement des infirmes présents. Le jeune homme de Naïm, la fille de Jaïre, sont des privilégiés de sa puissance de résurrection. Il désigne nommément ses Apôtres qu'il met à part pour les envoyer comme témoins autorisés de son Évangile.

Son amour préférentiel ne se restreint pas à Israël, il s'étend au monde entier. Jésus rappelle qu'au temps d'Elie déjà, Dieu avait accordé la faveur d'un miracle à une veuve païenne de Sarepta, et que Naaman le Syrien a été guéri de la lèpre par Elisée, de préférence à beaucoup de lépreux d'Israël (*Lc* 4,27). Lui-même guérit le serviteur d'un centurion romain (*Mt* 8,5) et la fille de la Cananéenne (*Mt* 15,21), etc.

Plus profondément encore, les miracles nous élèvent jusqu'au mystère insondable de la Sainte-Trinité: ils sont l'œuvre commune du Fils (*Jn* 5,36; 10,25) et du Père. Jésus agit avec une puissance égale à celle du Père (*Jn* 10,37; 14,10). Ses interventions miraculeuses révèlent que le Père est dans le Fils, et le Fils dans le Père, tous deux unis dans le même Esprit (*Jn* 15,26), de sorte que la gloire qui rejaillit des miracles n'est autre que celle de la Sainte-Trinité. Ceci laisse entrevoir que le miracle ne se limite pas à susciter l'acte de foi; il invite à l'espérance et à la charité, et porte à la sainteté.

Enfin, en révélant par ses miracles quelque chose de sa grandeur et des profondeurs de sa vie intime, Dieu veut en outre nous engager dès ici-bas à lui rendre grâces et à le glorifier en célébrant ses louanges. Dans l'Ancien Testament déjà, Moïse chante les louanges de Yahvé qui a libéré son Peuple par des signes de sa puissance et de sa miséricorde: «Qui est comme toi, illustre en sainteté, et redoutable en exploits, artisan de prodiges?» (*Ex* 15,11). Cette gratitude pour les miracles et les merveilles accomplies par Dieu au sortir d'Égypte et durant la traversée du désert, est un thème

qui affleure sans cesse dans l'Écriture (cf. *Jos* 24,17, etc.) et spécialement dans les psaumes (*Ps* 77,15; 78, 12s.; 86,10, etc.). L'attitude qui s'impose spontanément au fidèle consiste à ne pas oublier ces merveilles comme certains le font (*Ps* 78,11; 106,7, etc.), mais au contraire, à en conserver le souvenir et à témoigner de la gratitude: «Je te rends grâces de tout mon cœur, j'énonce toutes tes merveilles» (*Ps* 9,2; 77,12; 105,5; 106,5, etc.) et, de plus, à les faire connaître à tous les peuples (*Ps* 40,6; 72,18; 75,2; 96,3; 105,1, etc.), qui viendront à leur tour rendre gloire au vrai Dieu (*Ps* 86,9). Au cours des siècles, Dieu continuera de nourrir la foi et la confiance totale d'Israël par le souvenir des signes passés et par les merveilles qu'il ne cessera de renouveler, notamment dans ses prophètes Elie (*I R* 17s.), Elisée (*I R* 13,20) et Isaïe (*Is* 38,4-8).

Avec le Nouveau Testament, les miracles se feront plus nombreux et plus chargés de sens, et l'action de grâces plus intense et plus universelle. L'Incarnation du Fils de Dieu, qui constitue «le miracle des miracles», fait de Jésus lui-même le signe par excellence du salut offert par le Père à l'humanité en détresse. La sainte Vierge fut la première à l'accueillir et à croire à son origine divine, la première aussi à exulter d'action de grâces pour «les grandes choses» que le Tout-Puissant venait d'opérer en elle (*Lc* 1,46).

Avant même de connaître les miracles physiques et extérieurs que Jésus effectuera au cours de sa vie apostolique, elle a pris conscience du miracle moral de sa présence divine, en contemplant à travers le comportement, les actes et les paroles de son Fils, la sainteté qui émanait de son âme, et qui irradiait de son regard et de toute sa personne. C'est pour ce miracle moral qu'elle éclate en louanges pour Dieu en chantant son admirable «Magnificat».

Au cours de sa vie publique, Jésus lui-même rend grâce à son Père avant d'accomplir un miracle, par exemple, la multiplication des pains (*Jn* 6,11), la résurrection de son ami Lazare (*Jn* 11,4,40), ainsi qu'en réalisant la merveille de l'eucharistie (*Mt* 26,26; *Mc* 14,22) et la fraction du pain devant les disciples d'Emmaüs (*Lc* 24,30).

C'est la même attitude que prennent les témoins des miracles qui les accueillent avec foi et enthousiasme, comme de véritables signes de Dieu. A Bethléem, les anges chantent la gloire de Dieu pour la naissance miraculeuse de Jésus (*Lc* 2,14) et les bergers émerveillèrent leur entourage par leur récit et «s'en retournèrent glorifiant et louant Dieu pour tout ce qu'ils avaient vu et entendu en accord avec ce qui leur avait été annoncé» (*Lc* 2,20).

Plus tard, l'aveugle-né suivra Jésus «en glorifiant Dieu. Et tous étaient frappés d'émerveillement devant la grandeur de Dieu» (*Lc* 18,43). Les foules elles-mêmes, émerveillées, rendaient gloire à Dieu (*Mt* 15,31) pour le pouvoir qui a été donné aux hommes de faire des choses qu'on n'avait jamais vues en Israël (*Mt* 9,8; 9,33; *Lc* 5,36) et qui ne peuvent venir que d'un grand prophète (*Lc* 7,16). L'action de grâces et la glorification de Dieu

sont la réponse spontanée du croyant qui se sent interpellé par les miracles et les signes. Cette forme excellente de prière, qui le fait exulter sur cette terre, se prolonge chez les élus qui «chantent le cantique de Moïse, le serviteur de Dieu, et le cantique de l'Agneau: «Grandes sont tes œuvres, Seigneur, Maître de tout... parce que tu as multiplié tes exploits» (*Ap* 15,3-4; cf. 5,13).

Les miracles dans l'Eglise

Le point culminant de la surabondante profusion des miracles que Jésus a réalisés au cours de sa vie publique, sera le miracle par excellence de sa résurrection, qui donne la clé et le sens de toute l'histoire antérieure du salut, et esquisse les réalités futures de l'Eglise.

Jusqu'à l'Ascension, Jésus accordera encore, à quelques disciples choisis, la faveur de leur apparaître miraculeusement pour leur prouver la vérité de sa présence et la consistance de son corps ressuscité. Sa montée au ciel leur retirera, sans doute, sa présence visible, mais elle ne rompra pas son contact invisible mais efficace avec eux. Son action miraculeuse n'est donc pas close, mais elle se poursuivra désormais par leur entremise.

Alors qu'il était encore parmi eux, il leur avait d'ailleurs déjà conféré occasionnellement la puissance de faire des miracles: «Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, expulsez les démons» (*Mt* 10,8); et au moment de monter au ciel, il leur annonce et leur promet qu'ils auront part à son pouvoir: «Et voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru: par mon Nom, ils chasseront les démons... ils imposeront les mains aux malades et ceux-ci seront guéris» (*Mc* 16,17-18; *Jn* 14,12).

Mais c'est surtout à partir de la Pentecôte, qui achève le temps de Pâques et ouvre celui de la prédication des Apôtres, qu'ils exerceront pleinement ce pouvoir et feront de «nombreux signes et prodiges parmi le peuple» (*Ac* 5,12; 2,43; 3,1; 9,32,36; 15,12; *Rm* 15,19). Toutefois, ils n'agissaient jamais seuls, mais en étroite connexion avec le Christ et le Saint-Esprit: «Le Seigneur agissait avec eux et confirmait la Parole par les miracles qui l'accompagnaient» (*Mc* 16,20) et «rendait témoignage à la prédication de sa grâce en opérant signes et prodiges par leurs mains» (*Ac* 14,3; *He* 2,4).

Par la suite, tout au long de l'histoire de l'Eglise, Dieu continuera d'accomplir des miracles par l'intercession de la Sainte Vierge et des saints, soit pour amener des âmes à la conversion, soit pour confirmer les fidèles dans son amour et son service. Les miracles seront sans doute moins fréquents qu'au temps de Jésus, où ils avaient pour rôle d'être des signes de l'authenticité de sa Présence divine et de sa mission de fondateur de la Nouvelle Alliance. Désormais, ils serviront surtout à rappeler que Notre-Sei-

gneur est sans cesse présent invisiblement au cœur de son Eglise pour l'inspirer et la vivifier. En connexion avec les sacrements de la grâce et le magistère de sa Parole, les miracles assurent son extension et sa consolidation dans l'espace et le temps. Comme à propos de Jésus, il faut distinguer dans l'Eglise les miracles physiques et extérieurs effectués par les saints, et le miracle moral de l'Eglise elle-même. Celui-ci consiste dans le rayonnement visible et humain, que la raison peut constater, de son mystère invisible et divin, par exemple, le paradoxe de sa permanence à travers les siècles, en dépit des résistances extérieures ou intérieures, qui finissent toujours par ruiner les institutions humaines, ou encore la force de la grâce qui s'affirme chez les martyrs et les saints, et sa persistance imperturbable à maintenir et à diffuser la Vérité révélée, constamment rejetée sinon combattue par les hommes, etc. Ce miracle moral manifeste, plus encore que les miracles physiques produits en son sein, la surnaturalité du Corps mystique du Christ, tout comme le miracle moral de la vie de Jésus révélait davantage sa divinité que ses miracles extérieurs qui étaient des marques de surcroît de sa condescendance: «... si vous ne croyez pas ma parole, croyez du moins à cause de ces œuvres» (*Jn* 14,11; cf. Ch. JOURNET, *Vérité de Pascal*, 1951, p. 265s.).

Jusqu'à la fin des temps, l'Eglise brillera dans le monde, par la splendeur de la vie des saints et de leur charité exceptionnelle envers Dieu et le prochain, autant que par les miracles qu'ils ne cesseront d'obtenir par leur intercession.

Le discernement du miracle

Le miracle, étant la réponse de Dieu à la supplication d'un fidèle en situation d'indigence et de détresse a, par le fait même, un caractère essentiellement religieux, et il ne peut être perçu dans son intégralité qu'à condition d'être lu dans un contexte de foi. Son discernement ne dépend donc pas uniquement de critères scientifiques. Il doit inévitablement tenir compte, en définitive, de la dimension religieuse du fait prodigieux en présence. L'expertise médicale ou autre ne parvient à en atteindre que l'aspect phénoménal: elle se limite au constat d'un fait inexplicable naturellement.

Les deux instances du discernement ne doivent pas être examinées séparément, car elles s'éclairent l'une l'autre et constituent ensemble le prodige religieux. On n'en comprendrait pas la réalité intégrale si on le considérait isolément, d'abord sous son aspect matériel et phénoménal, et ensuite seulement dans sa nature religieuse. Dans son analyse, l'esprit doit partir de la totalité signifiante qui présente d'emblée une apparence de signe divin, et procéder par approches successives en comparant les divers éléments composant cette totalité (cf. R. LATOURELLE, in: *Nuovo dizionario di teologia*, Ed. Paoline, 1977, art. miracolo, p. 942).

Le discernement du miracle peut s'effectuer à trois niveaux différents. Il peut se faire d'une façon toute spontanée: telle est la constatation immédiate du témoin, mis à l'improviste devant l'événement miraculeux, et qui réagit aussitôt par une intuition sensible et synthétique au choc éprouvé par le prodige religieux qui le déroute et le déconcerte. Ce comportement est celui des Israélites devant la manne qui tombe du ciel: «Manhu? Qu'est cela?» (*Ex* 16,15). On le retrouve chez S. Jean, au moment de la pêche miraculeuse: «C'est le Seigneur!» (*Jn* 21,7), et chez Marie-Madeleine, qui reconnaît soudain Jésus qui l'appelle par son nom: «Marie» (*Jn* 20,16), ou encore chez l'apôtre Thomas, au moment où il touche les plaies du Christ: «Mon Seigneur et mon Dieu» (*Jn* 20,28). Il se manifeste également chez l'aveugle-né, qui réaffirme invariablement son expérience originelle, et défie tous les opposants par sa conviction inébranlable: c'est bien à Jésus de Nazareth qu'il doit le recouvrement de la vue. Il en va de même des pèlerins d'Emmaüs qui reconnaissent soudain le Seigneur ressuscité, et qui s'empressent d'aller raconter le fait aux Apôtres (*Lc* 24,21). C'est au même niveau de discernement que se situe la relation que le témoin donne de l'événement, sans rien y ajouter de nouveau, et en cherchant simplement à mettre en une forme plus explicite son expérience vécue. Ce discernement spontané est sans doute important, mais il ne suffit pas à fournir des preuves formelles pour être retenu comme tel par les experts.

Au second niveau, le discernement est médiat et réflexif. La raison, mise à l'improviste devant le prodige religieux, se trouve déconcertée. Elle tend à épiloguer: elle s'affaire à avancer des hypothèses variées, voire disparates, pour tenter de ramener le fait dans le champ de sa compréhension et d'en atténuer le caractère exceptionnel. Ainsi, dans le cas de l'aveugle-né, ceux qui ne se disposent pas à croire inventent des prétextes: ce n'est pas celui «qui se tenait assis à mendier», «mais il lui ressemble» (*Jn* 9,8); et certains Pharisiens vont jusqu'à rejeter le Christ: «Cet homme ne vient pas de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat» (*ib.* 16). En revanche, l'aveugle guéri n'hésite pas un instant: «Je crois, Seigneur», et il se prosterne devant Jésus (*ib.* 38). De même, après le miracle de Pierre, les chefs des Juifs se mettent à délibérer, et sont finalement contraints de conclure à l'authenticité du prodige (*Ac* 4,16). C'est dans le prolongement des témoignages sur l'expérience spontanée et les réflexions initiales que s'inscrit l'expertise scientifique, médicale ou technique.

L'événement, vu sa complexité peut, sans doute, donner lieu à diverses hypothèses, mais celles-ci restent à l'état de simples hypothèses, tant qu'elles n'ont pas fait l'objet d'une démonstration valable. Il est, en effet, loisible d'émettre plusieurs hypothèses pour imaginer, par exemple, comment s'est fait le changement de l'eau en vin à Cana, ou la multiplication des pains; comment Pierre s'est évadé de la prison sévèrement gardée (*Ac* 5,23). On pourrait même soulever des hypothèses pour se représenter comment Jésus est sorti du tombeau. Ces conditionnements, qui peuvent intéresser les

sciences, sont de secondaire importance par rapport au miracle comme tel, et Dieu se garde de satisfaire notre vaine curiosité.

Ce que les experts ont pour tâche d'examiner, c'est essentiellement le fait lui-même, tel qu'il est présenté par les témoins autorisés, et consigné dans les actes du procès. Ils ont à évaluer globalement tous les éléments qui caractérisent le prodige en question, en évitant de donner corps à des suppositions ou à des opinions personnelles: l'expertise doit se concentrer sur les faits objectifs et professionnellement analysés. Le rôle des experts techniques est donc bien déterminé. Leur jugement est indépendant de celui des théologiens, puisque ceux-ci n'interviennent qu'en second lieu. Leur expertise ne peut pas conclure qu'il y a eu miracle. Elle n'aboutit qu'à des constatations négatives: telle guérison ou fait extraordinaire est inexplicable naturellement, étant contraire à l'explication scientifique et à la prévision. Mais elle ne doit pas non plus s'opposer à ce que tel événement puisse être reconnu comme miraculeux. Le discernement, effectué d'une manière impartiale, conduit, après les confrontations d'opinions, à affirmer que l'unique possibilité logique et cohérente avec le prodige en question, pris dans son contexte religieux, est d'admettre qu'il n'est pas explicable par les lois de la nature, et qu'il laisse donc ouverte l'hypothèse d'un signe de Dieu, comme étant la plus valable (pour plus de détails sur ce sujet, cf. *Organe du bureau médical de Lourdes*, N° 225–226, p. 16, art. du prof. R. Cortesini, et p. 24, art. du Dr Th. Mangiapan).

Le troisième niveau du discernement est celui de la réflexion théologique. Le miracle étant un signe du salut et par conséquent essentiellement lié à une dimension religieuse, échappe aux prises de la science et de la technique. Seule une étude théologique est en mesure de l'atteindre.

Son argumentation part de la totalité signifiante saisie par l'intuition spontanée et synthétique des témoins, et de l'analyse discursive et systématique des experts scientifiques. Mais elle ne se borne pas à un simple constat d'une éventuelle carence des techniciens, et ne se contente pas davantage de ratifier simplement leurs conclusions. A partir de la totalité de l'événement, qui a déjà une apparence de signe, elle décompose et étudie chacun des éléments de cette totalité, et met en évidence le lien qui existe entre le prodige observé et l'attitude de foi confiante manifestée par la prière d'invocation. C'est en considérant l'ensemble du contexte religieux, à savoir l'échange entre Dieu miséricordieux et le fidèle en état de pauvreté et de détresse, qui recourt à Lui avec humilité comme à une ultime chance de salut, que le théologien découvre qu'il y a eu, non seulement un prodige inexplicable, mais un véritable signe de Dieu.

C'est, de fait, au théologien qu'il appartient de reconnaître et d'affirmer la présence de «cause à effet» entre la prière d'invocation et le fait prodigieux, et d'attester positivement que celui-ci revêt les caractères du miracle. Cette reconnaissance ne relève pas d'une acuité mentale: elle est conséquence d'une disposition morale et religieuse donnée par la grâce. Les

miracles étant des signes de Dieu ne peuvent, en effet, être déchiffrés correctement qu'avec l'aide de la grâce. Déjà au niveau du discernement spontané, c'est la grâce qui permet à l'aveugle-né de s'ouvrir au sens profond de sa guérison, et d'affronter ses contradicteurs, en professant que Jésus est le Messie.

La dialectique du discernement théologique conduit ainsi, par étapes successives, à vérifier scientifiquement l'origine divine du prodige en question, et permet de parvenir à la certitude que la seule hypothèse cohérente, qui s'impose à l'esprit objectif et non prévenu, est celle d'un authentique signe de Dieu accordé gracieusement aux hommes en vue de leur salut.

La certitude du miracle

La certitude consiste dans l'adhésion ferme et déterminée de l'intelligence à son objet. Elle est l'état de celui qui se trouve libéré de tout doute. Cet état subjectif ne souffre pas de division : on est certain ou on ne l'est pas. Toutefois, on rencontre divers types de certitude, selon le motif sur lequel elle s'appuie. L'important est que le motif soit proportionné au type de certitude considéré.

La certitude est dite métaphysique ou mathématique lorsqu'elle est *a priori*, c'est-à-dire fondée sur des principes essentiels et absolus, par exemple la résurrection d'un mort. La certitude est physique lorsqu'elle est basée sur des principes existentiels, dont les lois sont formulées après une expérience contrôlée scientifiquement : ainsi dans le cas de l'eau transformée en vin. C'est une certitude de fait, par exemple, la résurrection de tel mort. Enfin, la certitude peut être simplement morale : c'est celle qui est le plus généralement obtenue dans les miracles. Elle est une certitude véritable et sûre, bien qu'elle ait pour fondement un jugement seulement prudentiel.

Pour garantir le témoignage et l'authenticité d'un miracle, il n'est pas nécessaire, en effet, de considérer et d'évaluer toutes les hypothèses ou possibilités imaginables, comme cela est exigé pour attendre une certitude d'ordre physique. D'ailleurs, les hypothèses ou pures suppositions n'ont une valeur probante que si elles sont validement démontrées.

Pour la certitude morale ou de probabilité, il suffit d'examiner et d'étudier l'ensemble des circonstances qui entourent le fait extraordinaire. Ce serait une erreur de méthode de vouloir établir les preuves de « cause à effet » nécessaires au miracle, en procédant « *a priori* », à partir des concepts de possibilités relatives aux faits. C'est « *a posteriori* », en analysant les données de l'événement constaté et les témoignages recueillis qu'on parvient à la certitude morale. C'est, en effet, l'ensemble des éléments qui intègrent la totalité de l'événement, l'ensemble des situations et des attentes intérieures, comme l'acte de foi et la prière, dans lesquels s'inscrit le fait extraordinaire, qui permet de relier harmonieusement, sous la lumière de la foi, le prodige avec l'intervention de Dieu.

En réalité, la perception immédiate de l'explicabilité pour la lumière de la raison du fait historique inséré dans son cadre spatio-temporel, devient tout à fait clair et logique dans le contexte d'une expérience de vie où le surnaturel est le climat normal d'une personne qui croit de foi vive.

Conclusion

L'Eglise couronne ces diverses étapes du discernement des miracles par une reconnaissance officielle. Elle ne se prononce qu'au terme de longues et sévères enquêtes, menées d'abord par un tribunal diocésain qui interroge de nombreux témoins et plusieurs experts qualifiés. Puis, les Actes du procès sont portés à Rome et convalidés par la Congrégation pour les causes des saints. Celle-ci nomme alors elle-même de nouveaux experts scientifiques ou techniques, en leur demandant d'analyser critiquement toute la documentation, et de lui présenter leurs conclusions avant de venir en discuter collégialement devant les autorités de la Congrégation. Plusieurs théologiens sont ensuite appelés à effectuer chacun personnellement une relation établie sur une argumentation serrée, portant avant tout sur l'aspect religieux du fait extraordinaire en question. L'ensemble des actes passe encore devant une commission d'évêques et de cardinaux, qui en délibèrent à leur tour, et finalement le souverain pontife publie, sur la base de l'attestation officielle des vertus héroïques et du miracle, le décret de béatification. Cette proclamation papale revêt une valeur supérieure aux discernements antérieurs, parce qu'elle est d'un autre ordre: elle les corrobore par le sceau d'une déclaration autorisée du magistère de l'Eglise assistée par l'Esprit saint.

Toutefois, l'Eglise n'engage pas son infailibilité en portant ce décret, et elle n'oblige pas à y croire de foi. Ce qu'elle attend, c'est une attitude d'humilité et de déférence, qui relèvent du «*sensus Ecclesiae*», et qui inclinent les fidèles à une prudente présomption en faveur de son jugement scientifiquement et religieusement fondé.

En outre, il importe de le souligner, à ses yeux l'essentiel pour une béatification est moins le miracle, que l'exemple exceptionnel de vie d'union à Dieu dans la foi, l'espérance et la charité, donné par le saint invoqué durant son existence terrestre. Les miracles ne sont que des confirmations supplémentaires de la sainteté à laquelle Dieu, couronnant ses propres dons, fait accéder quelques-uns de ses fidèles privilégiés. Il veut, par les signes éclatants de ses interventions miraculeuses, rappeler à tous qu'il est toujours vivant, et qu'il continue de nous entourer de sa présence active et miséricordieuse pour nous attacher plus fortement à Lui et nous sauver.

Genève, en la Fête du Christ-Roi, le 21 novembre 1993.

Fr. H.-T. CONUS, O.P.

Itinéraire intellectuel et spirituel d'un théologien de l'Eglise: Charles Journet (1891-1975) - II

L'éblouissement devant le mystère de l'Église Charles Journet: 1907–1924*

Nul homme ne peut se comprendre en dehors de son contexte historique, géographique, et de la formation intellectuelle qu'il a reçue en ses jeunes années. Pour comprendre la vocation ecclésiologique de Charles Journet, il est d'une importance capitale de comprendre ce que signifie naître à la fin du XIX^e siècle dans la «Ville-Eglise» de Genève, carrefour de pensée, lourd des tensions entre l'Est et l'Ouest, entre le passé et l'avenir. Élément d'un renouveau catholique en ce siècle, Journet a été porté par un mouvement qui le précède et le continue, et découvre des voies toujours nouvelles en puisant aux sources les plus anciennes de la grande tradition catholique.

1. L'Ecclésiologie à la fin du XIX^e siècle

Möhlher et l'Ecole de Tübingen

Nous ne pouvons dresser un bilan de l'ecclésiologie du XIX^e siècle, alors que naît, le 26 janvier 1891, Charles Journet¹. Contentons-nous d'en dresser les grandes lignes telles qu'elles apparaîtront assumées dans *L'Eglise du Verbe incarné*.

* Voici les 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; BT = *Bulletin thomiste*, Etiolles 1924–1966; CJM = *Cahiers Jacques Maritain*, Kolbsheim; CouG = *Courrier de Genève*, Genève; DAFC = *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, Paris; DoCom = *Doctor Communis*, Roma; DSp = *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1932s; DTC = *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, 1898–1950; Echo = *L'Echo vaudois et Courrier neuchâtois*, Lausanne; EVI I, II, III = Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris, tome I: 1941; tome II: 1951; tome III: 1969; FCJ = *Fondation Cardinal Journet*; J = *Journet*; NV = *Nova et Vetera*, Genève-Fribourg; RHES/ZSK = *Revue d'Histoire ecclésiastique suisse/Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, Fribourg CH; RJ = *Revue des Jeunes*, Paris; RT = *Revue thomiste*, Toulouse; Sca = *Scuola Cattolica*, Milano; SCSR = *Semaine catholique de Suisse romande*, Fribourg CH; TR = *La Table Ronde*, Paris; US = coll. *Unam Sanctam*, Paris. Cette étude se réfère à l'article introductif de l'auteur paru dans *Nova et Vetera* n° 1/1993.

¹ Pour plus de détails, se reporter à A.A.V.V., «L'ecclésiologie du XIX^e siècle», US 34, Paris 1960.

Tout d'abord, le renouveau de l'ecclésiologie, ou plutôt la naissance de l'optique ecclésiologique moderne, qui coïncide avec le renouveau de la théologie, trouve son berceau dans l'Ecole de Tübingen. Son acte de naissance? La parution, en 1825, de l'étude de Johannes-Adam Möhler sur le sens de l'unité de l'Eglise chez les premiers Pères: *Die Einheit in der Kirche*, dont la traduction française formera en 1938 le deuxième volume de la collection «Unam Sanctam»². C'est un nouveau souffle pour le *De Ecclesia*, qui passe du traité apologétique forgé en temps de controverse, essentiellement dans l'optique bellarminienne de la Contre-Réforme, à une étude plus irénique et surtout plus «mystérique». Journet caractérisera cet approfondissement dans sa distinction si opératoire entre *Eglise comme miracle et Eglise comme mystère*³.

C'est dans le même climat de renaissance de la théologie allemande que Matthias-Joseph Scheeben publie à Fribourg-en-Brisgau, en 1865, *Die Mysterien des Christentums*, également traduit en 1946 par «Unam Sanctam»⁴. L'auteur y développe la notion d'une maternité de grâce à travers l'économie sacramentelle de l'Eglise, qui se trouvera en bonne place dans *L'Eglise du Verbe incarné*⁵, ainsi que dans l'article demandé à Journet par le *Dictionnaire de Spiritualité* en 1960⁶.

Le 1^{er} Concile de Vatican

Une autre tendance ecclésiologique marque la fin du XIX^e siècle: celle qui accompagne et prolonge le premier Concile du Vatican (1870), et dont le propos est d'affirmer des certitudes et de proposer des synthèses dans le sens de la tradition. Journet saura aussi puiser à de telles sources, mais, notons-le, non sans les soumettre à l'examen critique: ainsi le *De romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia* du jésuite Palmieri⁷ est retenu pour la division bipartite entre pouvoir d'ordre et de juridiction⁸ – distinction contestée s'il en est, et sur laquelle il nous faudra revenir – mais non sans

² J. A. MÖHLER, *L'unité dans l'Eglise*, ou «le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise», trad. de Dom de LILIENTHAL, US 2, Paris 1938. Cf. également P. CHAILLET et A. A. V. V., «L'Eglise est une. Hommage à MÖHLER», Bloud et Gay, Paris 1939.

³ J. dira de lui qu'il a redécouvert le concept paulinien et mystique de l'Eglise. Möhler est abondamment cité in EVI I (24 fois), moins in EVI II (5 fois). Il s'agit également de citations de sa *Symbolik*.

⁴ M. J. SCHEEBEN, *Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements*, US 15, Paris 1946.

⁵ Cf. en particulier EVI I, pp. 122–125, mais les réf. à Scheeben sont nombreuses in EVI I (9 fois) et EVI II (18 fois).

⁶ J., *Sancta Mater Ecclesia*, conclusion de l'art. «Eglise», DSp (1960), col. 460–468.

⁷ Roma, 1877.

⁸ Dans le même sens, J. citera le dominicain J. V. de GROOT qui fera paraître sa *Summa apologetica de Ecclesia* à Ratisbonne en 1906.

dénoncer les malentendus dont l'œuvre a été l'occasion⁹; ni sans citer l'opinion contraire de Jean-Baptiste Franzelin qui, quoique tenant lui aussi de la tradition, défend et accrédite la division tripartite des pouvoirs dans son *De Ecclesia Christi*¹⁰.

Nous mettrions volontiers à part la contribution originale du restaurateur de l'ordre canonique régulier, Dom Adrien Gréa. Son ouvrage en deux volumes, *De l'Eglise et de sa divine constitution*¹¹, s'apparente extérieurement aux traités classiques sur la hiérarchie, mais il est tout illuminé de l'intérieur par une compréhension très profonde du mystère de l'Eglise; il fait figure en cela de précurseur, à tel point que Louis Bouyer, dans sa préface à la troisième édition de 1965, pourra saluer dans le Concile Vatican II l'avènement dans le magistère d'un certain nombre des intuitions de Dom Gréa, notamment quant à la constitution et à la réalité profonde de l'Eglise locale.

2. Les controverses à l'orée du siècle

La question juive

Charles Journet est dans sa première année – Jacques Maritain a dix ans – lorsque paraît à Paris, en 1892, *Le salut par les juifs*, le cri pathétique et prophétique de Léon Bloy en faveur d'Israël. Le livre, réédité en 1905, va bientôt se trouver dans les remous de l'«affaire Dreyfus» et heurte de plein fouet les attaques antisémites d'Edouard Drumont. Non pas que Bloy soit tendre pour les juifs – et d'aucuns le lui reprocheront amèrement – mais le «pèlerin de l'Absolu», tel qu'il s'est lui-même défini, souligne la vocation surnaturelle du peuple élu, ineffaçable, infrangible. A travers Maritain, «apparenté spirituellement» à son parrain Léon Bloy, mais aussi directement, par un contact intime avec ses œuvres, Journet saura intégrer dans son ecclésiologie cette place si importante et si mystérieuse de l'Israël d'aujourd'hui, tragiquement et paradoxalement *ennemi selon l'Evangile et aimé à cause des pères*¹².

Le Modernisme

Nous ne devons pas oublier non plus que le début de ce siècle est marqué par la crise moderniste, qui perdurera malgré les énergiques prises de positions de Pie X, et ne se résoudra que par la lecture intelligente de saint Thomas d'Aquin, à laquelle s'applique alors le renouveau thomiste. Jour-

⁹ Cf. EVI I, pp. 208–209.

¹⁰ Roma 1887.

¹¹ Paris 1884. 1907² (donnée en réf. par EVI), 1965³.

¹² *Rm* 11,28.

net possédera dans les rayons de sa bibliothèque le volume d'Alfred Loisy paru à Paris en 1904: *L'Évangile et l'Eglise*. S'il en dénoncera le célèbre axiome: *Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Eglise qui est venue*¹³, qui exprime lapidairement l'attitude ecclésiologique du modernisme, on sera surpris de l'ouverture d'esprit avec laquelle il cite par ailleurs *les justes remarques d'un exégète rationaliste*¹⁴, en cela, le Père Lagrange lui aura servi de guide.

De nouvelles investigations historiques et exégétiques

A la même époque, Mgr Martin Grabmann publie une étude sur l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin, qui ne sera pas sans répercussion sur *L'Eglise du Verbe incarné*¹⁵, l'influence la plus remarquable sera l'assimilation du Saint-Esprit comme cœur de l'Eglise, selon l'auteur assimilation originale de saint Thomas, et la plus propre à exprimer comment la troisième personne de la Trinité assure dans l'amour la communion ecclésiale¹⁶; mais il faut noter également l'attribution aux trois personnes de la Trinité des trois âges de l'Eglise, doctrine que Grabmann fait remonter à Rupert de Deuz, en rupture avec les sept âges de saint Augustin¹⁷.

Comment ne pas être frappé du profit que Journet tirera également des études historiques de Mgr Louis Duchesne? *Les Eglises séparées* (1896) et *Histoire ancienne de l'Eglise* (1906) sont abondamment citées dans le premier tome de *L'Eglise du Verbe incarné*; en attendant la parution des *Premiers temps de l'Etat pontifical* (1911) et *L'Eglise au VI^e siècle* (1925). Ici, l'histoire ecclésiastique est mise au service d'une compréhension plus profonde de la hiérarchie de l'Eglise. Avec les nouvelles méthodes d'investigation exégétique du Père Lagrange, ces découvertes historico-critiques sur le passé de l'Eglise formeront le soubassement de l'œuvre ecclésiologique de Journet.

3. La formation classique de Charles Journet

Genève et Schwyz

Laissons à d'autres le soin de brosser le tableau de l'ascendance, de l'enfance et de l'adolescence de Charles Journet; nous renvoyons à Lucien

¹³ Cité in EVI II, p. 87, note 1 et EVI III, p. 648.

¹⁴ EVI I, p. 89, cf. également *id.*, p. 28, et EVI II, p. 291.

¹⁵ GRABMANN, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonn 1903.

¹⁶ Cf. EVI II, pp. 476-477.

¹⁷ Cf. EVI I, p. 517. EVI II, p. 280.

¹⁸ MÉROZ, *Le cardinal Journet ou la sainte théologie*, Lausanne 1981, pp. 15-18.

Méroz¹⁸ et au Père Pierre-Marie Emonet¹⁹ qui l'ont déjà fait excellemment. Contentons-nous de retenir les seuls éléments biographiques qui mettront en lumière la formation spirituelle et intellectuelle du futur ecclésiologue.

D'origine paysanne fort modeste, Charles doit sa formation intellectuelle à son père. Entreprenant, Jean-Louis Journet a quitté la ferme paternelle, a monté une petite affaire à Genève, et souhaite pour son seul garçon, ainsi que pour sa sœur, une éducation qui puisse les élever dans l'échelle sociale. Lucien Méroz nous rappelle avec émotion comment ce père attentionné n'hésite pas à prendre sur son métier pour venir au collège aider son fils à répéter ses leçons²⁰. Détail capital de son éducation pour notre point de vue : les années d'études secondaires passées au Collège de Schwyz. Sans doute, son père entendait-il donner à Charles ce bilinguisme qui, en Suisse, ouvre la porte à tant de carrières ; il ne se doutait pas que l'étude et la pratique de l'allemand permettraient au théologien de l'Eglise, sinon une parfaite aisance dans une langue qu'il ne devait pratiquement plus parler, tout au moins une connaissance suffisamment rigoureuse et précise pour lire, *libro aperto*, les œuvres des historiens et des théologiens allemands. Il est donc faux d'affirmer que Journet se soit fermé à la théologie allemande, et se soit contenté d'une francophonie étroite ; la bibliographie de *L'Eglise du Verbe incarné* suffirait à nous prouver le contraire. Une critique aussi pointue que celle de l'ouvrage de Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi nach Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII*²¹, supposera une bonne maîtrise de la langue. Journet possédera dans sa bibliothèque les quatre volumes de la *Dogmatik* de Scheeben, réédités en 1933. Bien avant la traduction de *La réforme de Luther*²², Journet puise amplement dans les travaux historiques de Joseph Lortz, et en traduit les passages qu'il cite. Enfin, il révèle une connaissance approfondie de Karl Barth, recourant souvent au texte original ; ainsi, dans sa critique de *Ad limina apostolorum*, il cite la traduction française, mais n'hésite pas à corriger le sens sur l'original²³.

De son apprentissage au «Crédit Suisse» à Genève – là aussi, volonté de son père – les historiens n'ont retenu que les anecdotes qui mettent en lumière un esprit assez peu mathématicien et assez peu «pratique», déjà absorbé dans la lecture de l'Evangile et de l'*Imitation* : travaillé par une

¹⁹ EMONET, *Le cardinal Charles Journet. Portrait intérieur*, Chambray-lès-Tours 1983, pp. 13–36.

²⁰ MÉROZ, *op. cit.*, p. 15.

²¹ Wien 1950, recensé par J. in BT 8 (1953), pp. 363–373.

²² Paris 1970.

²³ BARTH, *Ad limina apostolorum*, Zurich 1967, trad. franc. *Entretiens à Rome après le Concile*, Neuchâtel 1968. C.R. de J. : NV 43 (1968), n° 4, pp. 245–273.

vocation sacerdotale que, dans sa générosité, il entrevoyait missionnaire.

Dans quelle mesure la mort de ce père si prévoyant a-t-elle libéré Charles d'un avenir matériellement assuré et socialement brillant, mais qui ne correspondait pas à sa vocation profonde? Il nous est difficile de le dire. Nous savons seulement que le double deuil de l'année 1907 – car sa sœur aînée, Marie, succombe cette année-là à la même tuberculose que leur père – affecte beaucoup le jeune homme de seize ans, et l'amène à une double décision – être prêtre, mais ne pas abandonner sa pauvre mère esseulée – qui le conduit à la rentrée scolaire au Collège Saint-Michel de Fribourg, tenu par des prêtres diocésains depuis le bannissement des jésuites, et qui, sans être à proprement parler un «petit séminaire», était la porte ordinaire pour rentrer au «grand séminaire».

Saint-Michel de Fribourg: Dante et Pascal

Que retenir de ces six années passées à Saint-Michel, où étaient brassées les jeunes intelligences et les jeunes volontés qui devaient former l'élite fribourgeoise? Tout d'abord, la rencontre avec une culture classique enseignée par des maîtres de valeur, dont on a retenu le nom du professeur Morand²⁴. Certains se souviennent que l'abbé Journet parlait souvent de «Monsieur Charpine», professeur de littérature française, qui n'avait pas craint d'initier ses jeunes élèves à la célèbre controverse entre Bossuet et Fénelon, qui est tout à la fois une joute théologique et un sommet littéraire. Sans égard à la chronologie, rappelons d'ores et déjà que le directeur de *Nova et Vetera* devait plus tard ouvrir ses colonnes à un autre professeur de Saint-Michel, l'abbé Ernest Dutoit, célèbre pour sa culture littéraire aussi bien grecque que latine et française²⁵. Jusqu'aux dernières années de sa vie, comme s'en rappellent encore ses auditeurs de conférences, Journet a été tributaire de cet humus littéraire et culturel qu'il avait non seulement retenu grâce à une mémoire déjà prodigieuse, mais parfaitement assimilé; c'est dire que les citations profanes des auteurs classiques viennent à point dans son discours théologique pour illustrer, voire étayer, jamais pédantes, jamais superflues. Il ne s'agissait alors, bien sûr, que des bases d'une culture qu'il devait enrichir tout au long de sa vie, en l'orientant selon une inclination très personnelle vers la poésie contemporaine et les arts plastiques. Avec une maturité surprenante pour un garçon de son âge – qui n'a eu à

²⁴ Cf. MÉROZ, *op. cit.*, p. 16.

²⁵ E. DUTOIT, *Le Grec devant le destin*, NV 24 (1949), n° 3, pp. 202–223; *Un commentaire des «Fleurs du mal»*, NV 25 (1950), n° 2, pp. 173–178; *«Antigone», la version de M. André Bonnard*, NV 26 (1951), n° 1, pp. 43–48; *Saint Augustin mieux connu* (en collaboration avec J.), NV 27 (1952), n° 4, pp. 253–260; *Pour une enquête symbolique à travers l'œuvre de Paul Claudel*, NV 30 (1955), n° 2, pp. 104–115; *Saint Augustin et Cicéron*, NV 35 (1960), n° 1, pp. 55–63; Michel Maret a recensé son ouvrage: *Domaines*, Fribourg, 1960, in NV 36 (1961), n° 4, pp. 319–320.

déplorer rétrospectivement le temps perdu sur les bancs d'école à chahuter ou à rêver d'autres choses? – Charles Journet est déjà l'auditeur attentif, le lecteur assidu, le chercheur infatigable que nous retrouverons plus d'un demi-siècle plus tard à sa table de travail.

Il nous faut déjà citer deux noms de la culture classique sur lesquels nous devrons revenir: Dante et Pascal. On peut être surpris de l'affirmation de Journet, qui met l'*Alighieri*, en compagnie de sainte Catherine de Sienne et du Père Clérissac, à l'origine de sa vocation d'ecclésiologue²⁶. L'Enfer dantesque est peuplé de prélats qui ne font pas honneur à l'Eglise et, bien que telle n'ait pas été l'intention de Dante, la *Divine Comédie* a davantage servi les critiques superficiels et les ennemis de l'Eglise. Les prêtres qui ont initié Charles Journet à ce monument de la culture classique ont-ils su lui en révéler, dès son jeune âge, l'incomparable richesse, et lui en découvrir les fruits cachés dans les épines? C'est probable, et le théologien ne tardera pas, dans un avenir proche, à y découvrir la distinction libératrice entre la déchéance humaine qui peut subsister jusque chez les plus hauts dignitaires de l'Eglise, et la beauté de cette même Eglise resplendissante comme la Jérusalem céleste. Le pèlerinage épique du poète le conduit des plus infernaux «bougies» où sont plantés, tête sous terre et pieds en feu, le pape Nicolas III et tous les simoniaques²⁷ jusqu'à cette révélation plénière de l'Eglise, qui s'accomplit par une montée dans l'amour²⁸.

Si Journet ne sera jamais un «pascalisant», sa rencontre avec l'auteur des *Pensées* sera décisive. Comme l'a noté André Bise, l'influence de Pascal irriguera toute la vie intellectuelle du théologien de l'Eglise.

Celui-ci a été, sans aucun doute, profondément formé par la fréquentation de Pascal; il le cite constamment dans ses livres, et plus que tout autre classique français; il en savait par cœur, au sens le plus vrai du mot, les passages culminants, et singulièrement le «Mystère de Jésus»²⁹.

La tentative de Journet d'«assainir» Pascal en le rectifiant à la lumière de saint Thomas, pari tenté dans son ouvrage de 1951, *Vérité de Pascal, Essai sur la valeur apologétique des «Pensées»*, est un bon témoignage de ce que représente pour lui le grand penseur du XVII^e siècle, dans ses grandeurs et dans ses limites. De fait, Blaise Pascal n'a pas l'équilibre de Thomas d'Aquin, mais il révèle la situation dramatique du chrétien affronté au problème du mal. Sans doute, dès l'époque où Charles Journet

²⁶ Cf. COTTIER, *L'œuvre de Charles Journet*, NV 50 (1975), n° 4, p. 251.

²⁷ DANTE, *Inf* XIX, Ed. de la Pléiade, pp. 997s.

²⁸ J. notera dans son cycle de conférences sur l'Apocalypse en 1971–1972 (polycopié de l'AACJ, 1987?, p. 96) que Dante a parfaitement compris et exprimé la «hiérarchie de l'Amour» dans son *Paradiso*.

²⁹ A. BISE, *L'abbé Journet, lecteur de Pascal*, in BACJ, n° 3, mars 1983, pp. 2–3. Cf. sa réflexion p. 3: beau sujet d'étude: comment les «Pensées» ont irrigué la réflexion de Journet et comment il s'en sert dans son œuvre de théologien.

fit connaissance avec Pascal, avant les terribles catastrophes qui devaient ébranler l'Europe, il a dû se retrouver en harmonie de sensibilité et de pensée avec cet homme hanté par la démesure de la condition humaine, roseau misérable et impuissant lorsqu'il est sans Dieu, mais roseau pensant, roseau racheté par Dieu. Par delà cet aspect très «existentialiste» des *Pensées*, nous avons déjà eu l'occasion de noter combien leur profonde réflexion philosophique ont enrichi la théologie journétienne en découvrant au principe de l'axiome *les grandeurs de hiérarchie sont au service des grandeurs de sainteté* la distinction pascalienne des ordres : *ordre des corps, ordre des esprits, ordre de la charité*³⁰.

Ses années de philosophie devaient être couronnées le 25 juillet 1913 par un *certificat de maturité* et un *baccalauréat ès lettres* brillamment remportés. Mais cela importait peu au bachelier, qui fera aussi peu de cas des diplômes universitaires. La grande richesse qu'il emporte avec lui, c'est la rencontre décisive avec un maître, avec le Maître dont il sera sa vie durant l'indéfectible et tout dévoué disciple : saint Thomas d'Aquin, le *Docteur angélique*.

*Saint-Michel : à l'école de la philosophie de saint Thomas*³¹

*Le matin très tôt, une demi-heure avant l'horaire, il se levait. Lorsque nous arrivions en étude on le trouvait le visage enfoui dans la «Somme» de saint Thomas*³².

Ce témoignage direct d'un condisciple de Charles Journet au Collège Saint-Michel nous le montre comme happé par la pensée du Docteur Commun. Il est important de noter que cet éblouissement pour saint Thomas remonte aux années scolaires, avant l'entrée au séminaire, et qu'il concerne la philosophie thomiste avant de s'épanouir dans la théologie thomiste. Comme le remarque le Père Emonet,

*... en lui donnant pour Maître saint Thomas d'Aquin, Dieu avait fourni à l'ouvrier qu'il destinait à construire «L'Eglise du Verbe incarné» un instrument adéquat. Une philosophie respectueuse de l'être. Non pas une philosophie tournée vers le seul sujet humain, mais une doctrine qui se veut ouverte à tout ce qui est. Une philosophie humble qui ne veut pas se dis-socier de l'intelligence naturelle et de ses premières évidences*³³.

³⁰ Cf. «*Les grandeurs de hiérarchie au service des grandeurs de sainteté*» : aux sources d'un principe ecclésiologique du cardinal Journet, NV 66 (1991), n° 4, pp. 67-70.

³¹ Notons qu'à cette époque est publiée l'étude de Louis Capéran, professeur au grand séminaire de Toulouse sur *Le problème de salut des infidèles*, Toulouse 1912, 2^e éd. mise à jour et complétée en 1932 : J. la citera en EVI sur ce problème épineux qu'il a particulièrement traité.

³² Cité in EMONET, *op. cit.*, p. 22.

³³ *Id.*, p. 23.

Nous avons parlé du renouveau thomiste, et nous devons bientôt développer le rôle important que Journet y jouera. Mais nous ne devons pas oublier que, dans la déroute des philosophies modernes marquées par l'idéalisme et le subjectivisme, le renouveau thomiste préconisé par Léon XIII était un assainissement de toute la pensée humaine à la lumière des principes de la philosophie réaliste de saint Thomas. Sans doute le *Cursus philosophicus* du cardinal Mercier, précurseur du genre à Louvain, ou quelque ouvrage de ses émules, comme Mgr d'Hulst à l'Institut catholique de Paris, avaient-ils pénétré dans l'enseignement dispensé à Saint-Michel par le clergé séculier de Fribourg. C'est sur ces bases philosophiques que Charles Journet pourra bientôt s'initier à la théologie et approfondir par lui-même les enseignements si riches de la *Somme*.

*Entre sa forme d'intelligence et la pensée de l'Aquinate se révéla comme une harmonie préétablie. Le lycéen avait trouvé une source. Il y buvait à longs traits. Jamais au cours de sa longue vie cet attachement passionné à ce Maître ne connut d'éclipse. C'est chez saint Thomas qu'il ira constamment chercher les principes sur lesquels il édifiera son traité de l'Eglise*³⁴.

4. La formation théologique de Charles Journet (1913–1917)³⁵

Le grand Séminaire de Fribourg

En 1913, tout naturellement, le bachelier entre au grand Séminaire de Fribourg qui regroupait en un nombre assez conséquent les séminaristes des trois diocèses conjoints de Lausanne, Genève et Fribourg, pour leurs quatre années de théologie. La grande bâtisse, aujourd'hui détruite, était austère et sans style, mais elle était en face de la Bibliothèque cantonale, à deux pas de Saint-Michel, et guère plus éloignée de l'Université de lettres et de théologie qui vivait alors sa prime jeunesse sous la fêrule des Pères dominicains. Ces derniers avaient et ont toujours leur couvent sur la place Python, et bien souvent, le séminariste disciple de saint Thomas a dû descendre la rue Saint-Michel qui en deux minutes l'y conduisait. Là, plutôt qu'à l'Université où les séminaristes n'allaient guère – tous les cours étaient dispensés dans l'enceinte du séminaire –, Charles Journet a certainement lié ses premières amitiés dominicaines, et nous aurons à revenir sur le Père espagnol Marin-Sola qui enseignait le dogme. Si l'on élargit ce périmètre à la cathédrale Saint-Nicolas autour de laquelle se love le vieux Bourg, sur l'éperon rocheux des Zaeringhen, nous avons dans ce quadri-

³⁴ *Id.*, p. 22.

³⁵ J. a-t-il possédé dès son séminaire le commentaire de l'*Épître aux Romains* que le P. LAGRANGE publie à Paris en 1916? Il serait intéressant de pouvoir dater la synthèse qui se trouve encore dans son volume conservé à la FCJ.

latère très restreint tout le monde spirituel et intellectuel qui façonna Charles Journet durant sa montée au sacerdoce: lieux sacrés qui sont comme «électrisés» par la présence de saint Pierre Canisius, l'apôtre infatigable de la Contre-Réforme, dont le collège et l'église Saint-Michel, point culminant de la ville, conserve le corps et le souvenir.

Le thomisme du séminaire

Sait-on que Maurice Zundel, dont les écrits, illuminés par des intuitions très profondes, laissent transpirer une approche tout à fait personnelle et existentielle de la réalité théologique, et un certain manque de conceptualisme dont l'abbé Journet manifesterait plus tard le regret, a participé avec ce dernier au renouveau thomiste en Suisse romande dans les années vingt? Il était né en 1897, et sera ordonné seulement deux années après son condisciple, en 1919. Voici son témoignage sur la manière dont on vivait alors le néothomisme: *on nous offrait saint Thomas formulé par le R.P. Sertillanges ou le P. Garrigou-Lagrange, on essayait de faire circuler dans les facultés le sang du converti Jacques Maritain*³⁶. Zundel pense peut-être justement à deux sommes ecclésiologiques qu'il a pu connaître au séminaire alors même que Journet le quittait: les deux volumes sur l'Eglise du P. Sertillanges³⁷, et l'ouvrage scolastique en latin de Réginald Garrigou-Lagrange: *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*³⁸, qui n'est pas exclusivement ecclésiologique, mais sera à la source de la répartition des quatre notes de l'Eglise selon les quatre causes aristotéliennes dans *L'Eglise du Verbe incarné*³⁹. Toujours est-il que le néothomisme enseigné au séminaire de Fribourg suit des maîtres de valeur, mais se contente vraisemblablement de systèmes de seconde main, sans chercher à puiser aux textes eux-mêmes. Voilà pourquoi le séminariste Journet est blâmé lorsqu'il étudie saint Thomas⁴⁰: sans doute une telle recherche est-elle jugée superfétatoire, et même nuisible à la clarté de la science que l'on demande à des prêtres diocésains. Vraisemblablement, comme son condisciple Zundel – encore qu'il ne s'agisse que d'une supposition, les témoignages nous manquant sur cette période –, il cherchera dès son séminaire en Maritain ce nouveau souffle de thomisme qui conquiert les âmes en leur faisant revivre l'aventure intellectuelle du *Docteur angélique*. Nous appliquerions volontiers aux années de séminaire, au moins les dernières, l'affirmation du P. Cottier voyant en Marin-Sola, Garrigou-Lagrange et Maritain, les maîtres-à-penser

³⁶ Cité in Ph. CHENAUX, *La renaissance thomiste en Suisse romande dans les années 1920*, RHES/ZSK (1991), p. 124.

³⁷ Paris 1917. La bibliothèque de J. conserve deux séries de la 7^e éd. (1931).

³⁸ 2 vol., Roma-Paris 1918. La bibliothèque de J. contient la 4^e éd. (1945).

³⁹ Cf. EVI I, p. XIII.

⁴⁰ Cf. EMONET, *Le cardinal Charles Journet...*, p. 13.

de Journet, ou tout au moins ses pédagogues auprès de Saint Thomas⁴¹. Bientôt viendra le temps où le disciple prolongera ses maîtres dominicains grâce à l'étonnante liberté de pensée de Jacques Maritain. Lui-même bientôt deviendra un maître, de par son intelligence supérieure, de par sa connaturalité de pensée avec saint Thomas ; mais aussi grâce à l'apport de toute une connaissance mystique postérieure au *Docteur angélique* mais dont celui-ci avait préconisé l'usage ; quand Journet fera appel à sainte Catherine de Sienne ou aux docteurs de la spiritualité carmélitaine pour approfondir sa connaissance de l'Eglise, il ne fera rien de plus que de répondre au souhait de saint Thomas qui invite le théologien à se mettre humblement à l'école des contemplatifs qui expérimentent directement les vérités divines⁴².

Sainte Catherine de Sienne: l'éblouissement

En 1913: il y a sans doute plus qu'un coup du hasard – disons un «coup de la Providence» – à ce que la date d'entrée au grand Séminaire de Charles Journet corresponde à la date de parution d'une nouvelle traduction du *Libro della divina Dottrina* de sainte Catherine de Sienne. Par la suite, Journet n'hésitera pas à faire référence à l'édition italienne de Bari, de l'année précédente, mais il est probable que ce sont bien les deux volumes du Père Hurtaud, *Le dialogue de sainte Catherine de Sienne*, que le jeune séminariste a d'abord eus entre les mains⁴³. Il s'agissait donc d'une édition récente, nouvelle acquisition du séminaire, et qui avait trouvé place dans un «enfer» de la bibliothèque, non pas que la mystique fût mise à l'*Index*, mais sans doute pensait-on qu'elle nuirait à l'équilibre de la formation de base des jeunes séminaristes et troublerait une théologie que l'on limitait volontairement aux manuels. Le Père Pierre-Marie Emonet, évoquant une conférence de Journet aux dominicains d'Estavayer-le-Lac et des confidences personnelles a rapporté comment il avait transgressé cette déconcertante interdiction⁴⁴. Relevons nous-mêmes ce trait autobiographique dans une causerie familière avec les Petits Frères de Jésus d'Annemasse, le 30 avril 1966, au lendemain donc de la nouvelle date de la fête de sainte Catherine:

Je l'aime beaucoup. Je l'ai découverte lorsque j'étais séminariste. A ce moment-là, on disait qu'il fallait se priver de ceci ou de cela, on ne savait

⁴¹ Cf. G. COTTIER, *Maestro di fede e di dottrina. Profilo teologico del cardinale Journet*, SCa (1975), p. 515.

⁴² Cf. EMONET, *La place de l'expérience des saints dans la théologie de Charles Journet*, ACG, p. 98.

⁴³ J. HURTAUD, o.p., *Le dialogue de sainte Catherine de Sienne*, 2 vol., Paris 1913. Cette édition a été retirée en offset à Paris en 1976.

⁴⁴ Cf. EMONET, *op. cit.*, pp. 13-15.

d'ailleurs pas trop pourquoi ; cela faisait comme une religion avec un plafond et on ne respirait pas. C'est alors que j'ai découvert sainte Catherine de Sienne. C'est une splendeur ! C'est elle qui m'a fait aimer l'Eglise...

Dans cette atmosphère du séminaire, on avait de très gentils professeurs qui étaient très patients avec nous... ; mais c'est cela, avec Catherine de Sienne, que je cherchais : l'Eglise belle, la Vérité chrétienne qui est libératrice, et j'ai aimé sainte Catherine. C'est elle qui m'a fait aimer l'Eglise⁴⁵.

Dans cette confiance faite sur le vif, nous avons tout l'état d'esprit de Charles Journet au temps de son séminaire. Sans mépriser l'enseignement qu'il a reçu et dont il reconnaît la validité, il s'y sent vraiment trop à l'étroit et aspire aux vastes horizons d'une théologie plus expérimentale. C'est bien ce grand air, ce souffle profond que lui apporte sainte Catherine de Sienne. L'Eglise, la théologie, la vie chrétienne ne sont pas qu'un monde de certitudes et de sécurité. Il y a une aventure, un danger même, dont on ne peut faire l'économie. Comme il le notait à propos de saint Jean de la Croix, *tous les mystiques sont dangereux à lire, mais c'est justement un beau danger à courir*⁴⁶.

Augustino et Thomae doctoribus atque virgini Senensi : le nom de la «Vierge de Sienne», ajouté à ceux d'Augustin et de Thomas d'Aquin en frontispice de *L'Eglise du Verbe incarné*, signifie qu'un nouveau vent de liberté soufflera dans ce traité *De Ecclesia* ; sans rien renier des légitimes classifications rationnelles propres au thomisme, Journet pénétrera au cœur du mystère de l'Eglise avec l'intuition directe des saints qui comprennent avec le cœur plus qu'avec l'intelligence, ou mieux, avec l'intelligence illuminée par le cœur. C'est pourquoi il note dans son *Introduction* :

Si nous aimons assez la théologie spéculative pour lui donner la grande part de notre temps, nous savons bien pourtant qu'il existe une sagesse meilleure, dont parle saint Thomas au seuil même de la «Somme» et qui consiste, dit-il à «souffrir» les choses divines. A propos de ce que nous appellerons l'omniprésence de la charité, nous signalerons cette connaissance expérimentale, en vertu de laquelle une âme individuelle peut souffrir merveilleusement le mystère universel de l'Eglise. C'est presque uniquement de cette façon que sainte Catherine de Sienne connaissait l'Eglise, et ce qu'elle en a dit est plus apte à enflammer les cœurs que les écrits des théologiens. On comprend pourquoi son nom se trouve en tête de cet ouvrage⁴⁷.

⁴⁵ J., *Sainte Catherine de Sienne*, BACJ, n° 8, déc. 1985, pp. 7-8.

⁴⁶ Cité in EMONET, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁷ EVI I, p. XVIII. J. pense encore à sainte Thérèse de Lisieux, et à la Vierge Marie, qui épouse parfaitement la profondeur du mystère de l'Eglise.

Sainte Catherine, comme plus tard Dante, n'avait pas ménagé ses critiques sur les misères des gens d'Eglise. Mais c'est qu'elle voyait justement dans l'Eglise l'Epouse immaculée du Christ, bafouée, blessée par le péché de ses enfants. La découverte de sainte Catherine, dès sa première année de séminaire, va donner à Charles Journet le sens profond de sa vocation d'ecclésiologue ; et cet éblouissement devant la sainteté de l'Eglise, tel qu'il la reçoit d'un cœur pur qui l'a pour ainsi dire contemplée face à face, s'accroîtra au fur et à mesure de son approfondissement de la pensée des théologiens anciens et nouveaux ; loin de constituer une apologétique naïve, cette intuition de base dépouillera le traité sur l'Eglise des apologétiques maladroites qui s'en appropriaient trop souvent la principale préoccupation, et montrera qu'il ne s'agit là que de l'éclat d'une vérité divine beaucoup plus élevée, perceptible seulement au regard de la foi. Comme l'écrit Pierre-Marie Emonet,

L'Eglise est sans péché ! Cela, il l'avait vu pour toujours. Elle est le chef-d'œuvre que Dieu construit avec des matériaux pris dans un univers de péché. La splendeur de l'Eglise l'avait ravi. Il en avait reçu l'intuition. Une intuition, c'est une vérité apparue dans l'instant, mais qui domine la durée. C'est « comme une semence intemporelle qui se développera dans le temps ». L'Eglise sainte, immaculée, sera la vérité immobile autour de laquelle se noueront les innombrables fils des analyses théologiques par lesquels, jusqu'en ses derniers jours, Charles Journet en déroulera la lumière⁴⁸.

5. Premiers apostolats de l'abbé Journet

Charles Journet est ordonné prêtre par Mgr Colliard le 15 juillet 1917⁴⁹. C'est maintenant un ministère pastoral qui l'attend et, sans abandonner ses livres, sa science acquise et sa piété vont trouver dans des fidèles de tous horizons un champ fécond d'apostolat. Il est nommé vicaire successivement à Carouge (1917), à côté de Genève, puis à la paroisse Saint-Pierre de Fribourg (1920), où il retrouve l'église du Collège Saint-Michel qui n'a pas encore été remplacée par la nouvelle église Saint-Pierre, construite quelques années plus tard ; enfin, à sa paroisse native du Sacré-Cœur de Genève (1922), à laquelle il restera attaché sa vie durant, par un ministère dominical, et surtout par le cœur, au point qu'il la cite encore comme le lieu heureux de son baptême dans son testament spirituel. Il faut nous rappeler que Charles Journet avait ressenti un appel à une vocation plus extraordinaire et plus généreuse que celle de simple prêtre diocésain. La présence de sa mère l'avait retenu de partir missionnaire en terre lointaine ; en 1919,

⁴⁸ EMONET, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁹ Les renseignements biographiques viennent de MÉROZ, *op. cit.*, pp. 17-18.

sa mort ravive cette blessure. Lucien Méroz rapporte une tentative de vie dominicaine en 1920⁵⁰. Quant à lui, le Père Emonet rapporte son attachement à la Chartreuse de La Valsainte, située dans le massif de la Gruyère, à quelque trente kilomètres de Fribourg; avec une humilité déconcertante, Journet devenu cardinal aurait évoqué sa vie «séculière», si tant est que l'on puisse appeler séculière cette vie de réclusion entre l'étude et la prière, comme un manque de générosité face à la vocation cartusienne qui l'avait fortement attiré dans sa jeunesse cléricale⁵¹. Vivant *comme un chartreux dans le monde*, selon l'expression de Georges Cottier⁵², Charles Journet restera sa vie durant lié à La Valsainte, au point que le monastère en conserve toujours non seulement le souvenir, mais encore la dépouille mortelle, conformément à son désir⁵³.

Clérissac et le «Mystère de l'Eglise»

Le Père Humbert Clérissac est déjà mort depuis quatre ans lorsque Jacques Maritain édite en 1918 son manuscrit inachevé sur *Le mystère de l'Eglise*⁵⁴. Si ce dernier a trouvé le chemin de l'Eglise grâce à l'éminent dominicain, dont il brosse le portrait en préface à cette édition, on peut dire que Clérissac est aussi pour Charles Journet l'occasion d'une conversion, cette fois-ci dans un sens pascalien, dans le sens d'une intériorité plus grande; le jeune prêtre, qui n'a jamais quitté l'Eglise, en découvre cependant le cœur vibrant à la lecture du *Mystère de l'Eglise*, et c'est pour lui une révélation. Il pourra dire de Clérissac qu'il est le troisième «amant de l'Eglise» auquel il devra sa vocation d'ecclésiologue: Dante, Catherine de Sienne, Clérissac, la trilogie est complète. Tous trois sensibles à la beauté, tous trois sensibles à l'Eglise, qui rayonne jusqu'au milieu des ténèbres de ce monde les clartés fulgurantes de Dieu.

Comme le note Dom Michel Cagin dans son étude sur «*Le mystère de l'Eglise*»: *en relisant le livre du Père Clérissac*⁵⁵, l'auteur a renoué avec la meilleure patristique et avec l'expérience mystique des saints pour nous donner une vision profonde, contemplative, de la théologie et de la liturgie de l'Eglise. Avec saint Paul, il ramène l'expérience ecclésiale au mystère du Christ, qui lui donne sa valeur exemplaire et sa valeur efficace. Le Père

⁵⁰ Cf. MÉROZ, *op. cit.*, p. 18.

⁵¹ Cf. EMONET, *op. cit.*, p. 17.

⁵² Cf. ACG, p. 111s.

⁵³ Témoignages émouvants de cette affection, les dédicaces apposées à un certain nombre de ses ouvrages offerts à la bibliothèque de La Valsainte (consultés grâce à l'autorisation bienveillante de Dom Augustin, actuel prieur de la Valsainte): en 1941 (EVI I), 1945 (*Destinées d'Israël*), 1947 (*Introduction à la théologie*), 1969 (EVI III).

⁵⁴ Paris-Zurich 1918. La préf. de Maritain sera augmentée dans la 3^e éd. de 1925. Les éd. Dismas, Dion-Valmont, en Belgique, viennent de le rééditer (1985⁴).

⁵⁵ NV 66 (1991), n° 4, pp. 28-48.

Clérissac ne prétendait pas constituer une ecclésiologie; Journet, lui, va rapidement comprendre ce qu'un traité dogmatique *De Ecclesia* peut recevoir d'une telle approche. Pour ne prendre qu'un exemple, à propos de la personnalité de l'Eglise, Michel Cagin souligne comment le *Cardinal Journet a intégré dans sa propre synthèse les vues de Jacques Maritain achevant celles du Père Clérissac*⁵⁶: ce dernier, s'inspirant de saint Irénée, en avait apporté la preuve psychologique, Maritain devait en développer l'explication métaphysique dans *Le Paysan de la Garonne* (1966) et *De l'Eglise du Christ* (1970); Journet en tirera les conséquences en 1969: *De la personnalité de l'Eglise*⁵⁷ et en 1971: *La sainteté de l'Eglise: le livre de Jacques Maritain*⁵⁸. De façon plus générale, c'est l'importance donnée à la charité qui influencera le plus l'ecclésiologie journétienne: tous les thèmes que Journet développera à foison autour de la «communion des saints», l'«interdiffusion» et le «pouvoir absorbant» de la charité, trouvent déjà une source chez Humbert Clérissac. Comme le conclut le Père Cagin,

*il n'est peut-être pas hasardeux de penser que par-delà les grands axes d'une ecclésiologie, c'est en manifestant le lien intime qui unit l'amour de l'Eglise, sa connaissance expérimentale et la pénétration théologique de son mystère, que le livre du Père Clérissac exerça sur Charles Journet sa force de séduction. Pour l'un comme pour l'autre, l'Eglise est d'abord l'objet «d'une vive tendresse de charité». Sa beauté leur brûle le cœur. Ils se cachent dans sa lumière*⁵⁹.

Premiers articles ecclésiologiques

Depuis 1917, date de son ordination sacerdotale, Charles Journet a fait paraître quelques notices et même une petite plaquette dont il dépasserait le cadre de notre exposé de parler ici. Le principal journal où l'abbé Journet commence à publier est *Le Courrier de Genève*, l'organe catholique de la cité de Calvin: relevons les premiers titres ecclésiologiques: *Le christianisme en face des religions païennes*, chronique reprise sur trois numéros de mars 1920⁶⁰, *Le cœur des catholiques pour leur Pape* en 1923⁶¹ et *Un essai de définition du protestantisme* en 1924⁶². Ces premières parutions reflètent déjà le souci apologétique que nous retrouverons dans les premiers livres, dès 1925. Notons déjà que Charles Journet gratifiera *Le Courrier de Genève* de deux articles en 1925, et qu'il n'abandonnera pas cette tribune après la fondation de *Nova et Vetera* en 1926; il continuera

⁵⁶ *Id.*, p. 33, note 9.

⁵⁷ RT 69, pp. 192-200.

⁵⁸ NV 46, n° 1, pp. 1-33.

⁵⁹ CAGIN, *loc. cit.*, p. 46.

⁶⁰ Cf. CouG, 03/03/20 (I), 14/03/20 (II), 17/03/20 (III).

⁶¹ Cf. CouG, 13/02/23.

⁶² Cf. CouG, 28/05/25.

régulièrement à lui livrer de petits articles concernant l'actualité, réservant sa propre revue pour des articles de fond plus conséquents ; bref, il jouera de l'un et de l'autre comme d'un journal hebdomadaire à large diffusion, d'une part, et d'une revue trimestrielle plus spécialisée, d'autre part. En 1926 (3 articles) et 1927 (5 articles), les articles de Journet toucheront à l'actualité brûlante de la Conférence Faith and Order de Lausanne et de la condamnation de l'*Action française*. Cependant, il faudra attendre dix ans avant de retrouver dans *Le Courrier de Genève* un article ecclésiologique de l'abbé Journet, sur le problème d'une *Politique chrétienne* à l'approche du déclenchement d'un conflit mondial ⁶³.

Mais revenons en 1919 : c'est à cette date que nous placerons le premier article ecclésiologique de Charles Journet, confié non pas au *Courrier de Genève* mais à la *Revue des Jeunes*. Cet article, inséré dans la chronique *Lettre de Suisse*, a pour nous valeur de symbole, puisqu'il traite de la condition ecclésiologique de Genève : Autour de la « Ville-Eglise » de M. Georges Goyau ⁶⁴, il s'agit en effet d'une recension des deux volumes d'*Une Ville-Eglise, Genève. 1535–1907* que le célèbre historien catholique orléanais fait paraître cette même année chez Perrin à Paris. L'abbé Journet, vicaire à Carouge, a vingt-huit ans, et il se révèle déjà dans cet article pleinement lui-même : très averti de son sujet, car il n'a pas lu seulement l'ouvrage qu'il recense, mais les nombreuses critiques qu'il a soulevées ; et il cite : Lucien de la Rive, du *Journal de Genève* ; Marie Dutoit, de la *Gazette de Lausanne*, Robert de Traz et le pasteur Georges Berguer dans *La Semaine littéraire* ⁶⁵ ; très critique et parfois même cinglant et caustique contre les paradoxes intellectuels qui assassinent l'esprit au nom de la conscience – on sent alors son intelligence blessée à vif – mais jamais acerbe contre les détracteurs eux-mêmes ⁶⁶. La Genève calviniste lui appa-

⁶³ Cf. CouG, 18/08/37.

⁶⁴ RJ 9, 25/11/19, pp. 405–425.

⁶⁵ Cf. *id.*, p. 406.

⁶⁶ Citons cette page, typique de ce premier style de J., reprenant ironiquement les arguments de ses adversaires, mais pour en montrer les carences philosophiques de fond : *Entre cette philosophie et la nôtre, la question décisive est de savoir si les hommes peuvent, quelque imparfaitement que ce soit, atteindre l'absolu, ou bien en sont-ils réduits, sur les grands problèmes de Dieu, de l'âme, du monde, à des affirmations provisoires toujours à faire et à défaire ? Oh ! nous savons bien que nos adversaires nous accusent de méconnaître la vie, qu'ils se croient les seuls hommes à comprendre que la « loi éternelle » en est l'évolution – tout comme ils ont confiance d'être les seuls à posséder, en histoire, un état d'esprit « propice aux enquêtes sur les confessions étrangères ». Mais cela ne nous trouble pas au point de confondre, en sociologie, le développement d'une société avec sa transsubstantiation, ou de conclure que, pour vivre, un chêne doit se dissoudre afin de renaître en sapin ou en figuier. Ni au point d'inférer, en métaphysique, que, puisque le monde matériel est le domaine des changements, tout est matériel, rien n'est immuable. Nous tenons, au contraire, que dans le réel, le relatif se mêle à l'absolu, et, dans l'affirmation humaine, le provisoire au définitif ; qu'il existe des axes fixes et des vérités irréformables ; que ceux qui les repousseraient briseraient la plus belle des vies, la vie*

rait comme la faillite du dogme ⁶⁷, mais aussi comme une faillite historique quant aux rapports de l'Eglise et de l'Etat :

Il fallait à Genève, à propos du protestantisme, résoudre la délicate question des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Calvin y installa résolument l'«Etat chrétien» : la société civile devait être intégralement composée de tous les chrétiens membres de la société religieuse et de ceux-là seuls ; les magistrats s'immisçaient dans le pouvoir religieux ; ils acceptaient, refusaient ou déposaient les pasteurs. Sur les ruines de la Genève accueillante du Moyen Age, s'élevait une cité abstraite et qui triomphait du triple déterminisme de la race, du milieu, du moment. Genève, comme l'antique Jérusalem, était une ville théologique. Et certes on pourrait trouver là de la grandeur, s'il était permis d'oublier qu'en confondant, dans une Eglise nationale, les domaines de Dieu et de César si nettement distingués par le Christ, Genève inaugurerait une régression ⁶⁸.

Finalement, de Calvin à Rousseau, la « Ville-Eglise » expose aux yeux du monde ses mêmes contradictions : Calvin, pour veiller à la religion, avait constitué un Etat ; Rousseau, pour veiller à l'Etat, rêvait de constituer une religion. Même confusion initiale ⁶⁹. Cette expérience de Genève ne devait-elle pas marquer Journet au point que jusqu'à la fin de sa vie, il luttera contre toute confusion entre spirituel et temporel ?

Il était important de souligner l'influence de la situation très particulière de Genève dans la pensée ecclésiologique de Charles Journet, comme l'ont fait le professeur Binz et le Père Cottier dans des interventions au Colloque de 1991, malheureusement non retenues dans les *Acta*. Georges Cottier voit l'ecclésiologie journétienne émerger peu à peu du contexte précis et très marqué de la renaissance catholique à Genève, inaugurée par le Curé Vuarin et le Cardinal Mermillod, pour s'ouvrir aux dimensions catholiques de l'Eglise. Il faut cependant toujours tenir à l'esprit que le caractère d'universalité et de mystère de l'Eglise était déjà acquis en germe, grâce au grand courant mystique puisé à la tradition de l'Eglise. Faisant allusion à la conclusion du livre de Georges Goyau, confiant à l'avenir l'idéal d'une Genève plus ouverte et universaliste, Charles Journet laisse entrevoir en une page pleine de poésie son amour pour sa patrie natale, mais un amour lucide, sans illusion : la barque récemment peinte par Maurice Denis pour

de l'intelligence et ravaleraient l'homme à la plante ; que logiquement, comme le montre Aristote, ils s'oteraient la possibilité de parler et de penser, tous mots étant synonymes, et toutes choses, « une trirème, un mur, un homme », identiques. A ce prix, nous préférons persister à croire que, comme le nageur dépasse l'eau, l'intelligence humaine dépasse le relatif et le muable (pp. 420-421). Il s'agit bien là, comme l'a noté manuscritement en marge J., de deux philosophies, deux théologies, deux mystiques.

⁶⁷ *L'émiettement doctrinal dans le protestantisme*, a noté J. au crayon, en marge du 4^e point de son exposé. Cf. le volume conservé à la FCJ, p. 409.

⁶⁸ *Id.*, p. 413.

⁶⁹ *Id.*, p. 414.

la nouvelle église Saint-Paul de Genève, est pour lui la traduction picturale de l'universalité de l'Eglise catholique, seule capable de contenir en ses flancs tous les hommes :

*Ils ont apporté là leurs diversités de races et les passions de leurs patries : les uns, presque encore frivoles, enthousiastes, violents ; d'autres, raisonnables, soucieux, méditatifs. Mais ce qui les unit ardemment au milieu de la mer silencieuse et sereine, c'est quelque chose qui vient d'en haut, c'est la paix surhumaine que saint Paul leur annonce et dont le dispensateur est, dans les cieux, Celui qu'indique le bras levé de l'apôtre, Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu*⁷⁰.

6. La rencontre avec les Maritain

Sur ce dépassement des problèmes typiquement suisses et l'ouverture à la réalité concrète universelle de l'Eglise, Georges Cottier reconnaît l'influence décisive de Jacques Maritain⁷¹. Ce dernier n'était pas un inconnu pour Charles Journet, s'il est vrai qu'il l'a découvert au séminaire. Le philosophe converti du positivisme au néothomisme fait partie de ceux que l'on a pu appeler les *anticonformistes des années vingt*⁷². La recension élogieuse que l'abbé Journet fait en 1920 de son livre *Eléments de philosophie* dans *Le Courrier de Genève*⁷³ est le point de départ d'une amitié et d'une correspondance qui dureront jusqu'à la mort de Maritain, en 1973. Cette correspondance, dont le premier tome sera prochainement édité par les soins de la Fondation Cardinal Journet, éclairera d'un jour nouveau les influences réciproques que les deux penseurs ont eues l'un sur l'autre. Notons déjà comment une même pensée les unit, traduite par la même écriture délicate et fine⁷⁴, ouverte et généreuse parce que puisée au même maître, Thomas d'Aquin :

Leur tournure d'esprit, philosophique, exigeante et résolument thomiste, les prédestinait à se rencontrer dans une curiosité et une ouverture d'esprit dont le philosophe « de la Garonne » n'a cessé de donner des preuves. A un théologien qui reçoit pleinement la Parole de Dieu et en vit au plus profond de son intelligence, à un philosophe de l'être, rien ne saurait être étranger. Dans le goût d'un Cardinal Journet pour toutes les formes et expressions de

⁷⁰ *Id.*, p. 425.

⁷¹ Cf. COTTIER, *Comme un chartreux dans le monde*, ACG, p. 114.

⁷² Cf. Ph. CHENAUX, *Jacques Maritain et l'esprit des années vingt*, CJM 21, nov. 1990, pp. 9-20.

⁷³ Cf. CouG, 04/11/20.

⁷⁴ La remarque est du Père Ch. BOYER, *Ricordo degli accademici Card. Journet e Prof. M.F. Sciacca*, DoCom 29 (1976), p. 346.

la «création» humaine en ses divers secteurs, artistiques en particulier, il y a le fidèle d'un «humanisme intégral» puisé aux sources de saint Thomas⁷⁵.

Le même cardinal Garrone, qui souligne l'influence philosophique de Maritain sur Journet, demande de ne pas céder à l'illusion que procure l'humilité de ce dernier, toujours prêt à mettre son ami en avant, quitte à le défendre farouchement face à ses adversaires, et toujours prêt à disparaître dans son ombre⁷⁶. En ce qui concerne l'originalité de l'ecclésiologie de Journet, le témoignage du Père Cottier nous intéresse particulièrement :

Ce dernier [Journet] a frappé tous ceux qui le rencontraient par son humilité. Elle pouvait parfois prendre une forme farouche. Pour justifier la confiance qu'il accordait aux intuitions de son ami, il me dit une fois : «Jacques est un génie», en quoi il n'avait sans doute pas tort, mais cela sous-entendait probablement dans sa pensée : «ce n'est pas mon cas», à quoi à mon avis il faut regarder de plus près. Il donnait ainsi l'impression que l'influence ne s'exerçait que dans un seul sens. Ce point devra être étudié, notamment quand nous aurons accès à la correspondance entre les deux amis. Il n'était pas rare que le philosophe demande avis, éclaircissement ou conseil au théologien. Bref, Charles Journet a réussi à donner l'impression que ce qu'il y avait d'original chez lui venait de Maritain. Cela est inexact. Ce très grand livre qu'est «L'Eglise du Verbe incarné» est né, a mûri, avant tout dans les profondeurs de la contemplation⁷⁷.

N'y a-t-il pas de cet excès lorsque Journet appellera Maritain *théologien*⁷⁸, alors que Maritain lui-même ne se réclame que philosophe, et se reconnaît disciple en théologie ? Ainsi en témoignera-t-il dans *Le Paysan de la Garonne* :

Je ne suis pas grand-chose, mais qu'est-ce que je serais si je n'avais pas eu la chance imméritée d'être instruit par des maîtres comme le Père Clérissac et le Père Dehau et comme le Père Garrigou-Lagrange, et comme, parmi ceux qui sont encore parmi nous, et que je ne nommerai pas eu égard à leur modestie, un humble cardinal auquel je dois tout ce que je sais sur l'Eglise, et qui ne serait encore qu'un petit abbé professeur de séminaire sans la perspicacité du Pape Paul VI⁷⁹.

⁷⁵ G. M. GARRONE, *Présentation* au N° spécial de la RT 71 (1971), p. 201. De même, G. COTTIER, *L'Œuvre théologique du Cardinal Journet*, TR 207 (1965), p. 12, reconnaît dans les réflexions consacrées aux rapports Eglise-culture dans EVI l'écho du dialogue ininterrompu que depuis des années le Cardinal Journet poursuit avec son grand ami, Jacques Maritain.

⁷⁶ Cf. G. M. GARRONE, *Préface* à J., *Dieu à la rencontre de l'homme*, p. 7.

⁷⁷ G. COTTIER, *loc. cit.*, p. 113.

⁷⁸ Cf. J., *Jacques Maritain théologien*, NV 48 (1973), N° 3, pp. 229-240.

⁷⁹ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, Paris 1966, p. 216. Il note encore, à propos de l'Eglise sainte et immaculée : *Telle est la porte par laquelle le vieux paysan entre dans la doctrine que le Cardinal Journet a mise en lumière et qui est un des bienfaits que nous lui devons* (p. 273).

Notons encore ce passage d'une conférence de Journet sur la *Première épître de saint Jean*, en 1970, qui témoigne de la même humilité et du même enthousiasme presque juvénile :

Je finis par un texte de Jacques Maritain. Il est merveilleux ! Quelle grâce ! On verra plus tard, il est plus grand que son siècle. Ma grande gloire et ma seule gloire, c'est d'avoir compris, dès le début, qui il était, puis d'avoir été près de lui au moment où tout le monde l'abandonnait. A certains moments, j'étais tout seul, comme prêtre, mais il y avait l'Eglise avec lui... « Les catholiques ne sont pas le catholicisme... La grande gloire de l'Eglise, c'est d'être sainte avec des membres pécheurs... »⁸⁰

On aura reconnu la célèbre phrase de *Religion et culture*⁸¹. Mais en 1930, cette pensée ne vient-elle pas déjà de Journet, que Maritain rencontre depuis huit ans, et qui fréquente assidûment les réunions de Meudon ? Revenons à la première rencontre, qui eut lieu au val d'Illiez, en Valais, le 6 juillet 1922, alors que Jacques et Raïssa Maritain étaient venus à Saint-Maurice rencontrer Mgr Mariétan, fervent partisan du renouveau thomiste. Jacques écrit dans son *Carnet de notes*, en date du 20 juillet :

Visite de l'abbé Journet. Il est comme nous l'imaginons, humble, d'une intelligence admirablement lucide et généreuse, d'une exquise finesse, il a de l'humour, il est ardent pour Dieu et pour la vérité. Santé fragile, hélas⁸².

Dès le 6 janvier 1923, sur l'instigation de l'abbé Journet qui anime un petit groupe de réflexion philosophique thomiste, Jacques Maritain vient à Genève donner une conférence aux Conférences universitaires et reviendra à plusieurs reprises par la suite⁸³. Faisant écho à l'impact de ses conférences en Suisse, Journet lui écrira le 16 août 1926 : *Vous avez fait ce prodige d'imposer le catholicisme à l'attention de ceux qui croyaient que l'avenir était au modernisme*⁸⁴. Quant à Journet, avec le Père Garrigou-Lagrange, il va devenir un habitué des retraites de Meudon, où il va jouir d'une particulière estime ; là, sa coutumière discrétion ne réussit pas à cacher complètement son influence⁸⁵. Rappelant ses propres souvenirs de 1937, l'écrivain Georges Borgeaud en a témoigné :

⁸⁰ J., *Commentaire de la 1^{re} lettre de saint Jean et de ses récits sur la Résurrection*, polycopié de l'AACJ (1987), p. 67.

⁸¹ Paris 1930, p. 60.

⁸² Cité in MÉROZ, *op. cit.*, p. 62. Cf également tout le ch. IX : *La rencontre avec Jacques Maritain*, pp. 61–66.

⁸³ Cf. CHENAUX, *La renaissance thomiste...*, pp. 128–129.

⁸⁴ Archives Maritain, cité in CHENAUX, ACG, p. 107.

⁸⁵ A la première retraite de Meudon, il est intéressant de noter la présence du Frère Congar, jeune dominicain alors étudiant à l'Institut catholique de Paris. Cf. A. BISE, *La première rencontre de l'abbé Journet et des Maritain*, BACJ, N° 2, déc. 1982, p. 5.

Il y avait dans l'entourage immédiat des Maritain de fervents partisans pour ne pas dire des disciples; l'abbé Journet qui venait de Fribourg, en Suisse, paraissait le plus entouré, le plus respecté. Il se tenait parmi les proches de Jacques et de Raïssa, la tête inclinée, visage ascétique, intemporel, un sourire en filigrane, une voix douce dans ses inflexions, parfois candides. La rumeur insistait sur l'importance du théologien, sur sa connaissance de la «Somme» de Thomas d'Aquin. L'Abbé n'avait pas l'accent d'un polémiste mais celui de la foi indiscutable. Je l'admirais dans ses réserves plus que dans ses interventions obscures pour mon ignorance de la doctrine. Ses convictions étaient communicatives...⁸⁶

On aura sans doute une idée de l'influence ecclésiologique que Journet a pu avoir à Meudon, non seulement sur les Maritain, mais également sur leur auditoire, à travers un autre témoignage du *Paysan de la Garonne* qui nous intéresse tout particulièrement, puisqu'il s'agit de l'origine d'un axiome très fécond de l'ecclésiologie journétienne: *les frontières de l'Eglise passent à travers nos cœurs*:

C'est il y a bien des années, à Meudon, que l'abbé Journet a dit cela pour la première fois, et depuis lors l'impression que j'ai reçue de ces paroles est restée en moi, je les tiens pour particulièrement précieuses et profondément éclairantes⁸⁷.

On ne pourra plus désormais dissocier le nom de Jacques Maritain du mouvement de renaissance catholique promu en Suisse romande par l'abbé Journet, qui y emploiera bientôt les ressources d'une nouvelle revue, *Nova et Vetera*⁸⁸. Mais il serait exact de souligner l'influence parallèle: si la philosophie thomiste de Journet est marquée par l'empreinte de Maritain, il est indéniable que la théologie de Maritain, et plus particulièrement, cette théologie de l'Eglise qui sera comme le cœur des ultimes préoccupations du penseur, dans *Le Paysan de la Garonne* (1966) et *De l'Eglise du Christ* (1970), est profondément marquée par la théologie de Journet.

7. Une idée de l'Eglise face au protestantisme

Articles et parutions dans les années vingt

Cette même année de la rencontre avec les Maritain, Charles Journet s'impose suffisamment comme témoin de la pensée suisse romande pour que le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, édité à Paris, lui demande un article sur *La Réforme en Suisse*⁸⁹. Le jeune théologien y

⁸⁶ G. BORGEAUD, *Gratitude*, ACG, pp. 123-124.

⁸⁷ MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, p. 276.

⁸⁸ Cf. CHENAUX, ACG, p. 107.

⁸⁹ DAFC, IV (1922), col. 733-742.

révèle une bonne connaissance historique des origines du protestantisme suisse avec Zwingli, et une compréhension certaine des positions contemporaines; nous avons ici le germe de son premier ouvrage, *L'esprit du protestantisme en Suisse*, qui paraîtra trois ans plus tard, et sur lequel nous aurons à revenir.

Toujours en 1922 paraît à Paris une seconde édition de *La Russie et l'Eglise universelle* de Vladimir Soloviev⁹⁰. Sous les pontificats de Benoît XV et de Pie XI, l'Eglise catholique s'intéresse vivement au monde russe et slave, et cherche les moyens d'un retour à l'unité; qu'il nous suffise de rappeler la création de la *Sacrée Congrégation pour l'Eglise orientale* et de l'*Institut pontifical pour les études orientales* (1917), les missions en Russie confiées à Mgr d'Herbigny en 1925-1926, et l'encyclique de Pie XI *Rerum Orientalium* (1928). Dès cette époque, Journet n'aura sans doute pas été indifférent à cette ouverture sur le monde orthodoxe; cette édition trouvera en tout cas écho dans *L'Eglise du Verbe incarné*, dès le premier tome. Citons aussi, parmi les parutions ecclésiologiques des années vingt dont Journet saura tirer profit, les livres d'histoire ecclésiastique ancienne de Mgr Pierre Battifol, *Le catholicisme de saint Augustin*⁹¹ et *Le siège apostolique*⁹², et le traité *De Ecclesia Christi* du professeur à la Grégorienne Louis Billot⁹³. Journet se tient visiblement au courant des dernières parutions exégétiques du Père Lagrange, tel son *Evangile selon saint Matthieu*⁹⁴, et de l'avancée du Dictionnaire de théologie catholique, qui publie à Paris régulièrement depuis 1898: deux articles de 1920, *Hérésie* et *Galilée*⁹⁵, seront utilisés dans *L'Eglise du Verbe incarné*.

«Misères humaines et grandeurs divines»

En sus des articles confiés au *Courrier de Genève*, l'abbé Journet écrit deux brèves notes qui ne sont pas sans nous intéresser, l'une pour *L'Echo vaudois* et *Courrier neuchâtelois*, le pendant du *Courrier* à Lausanne, l'autre pour la *Semaine religieuse diocésaine*. De la première, *L'inquiétude de nos frères séparés*, réponse à quelques attaques polémiques des «Amis de la Pensée protestante», nous retiendrons cette vue de l'Eglise:

L'Eglise catholique n'est pas l'organisation fabuleuse que redoutent les Amis de la Pensée protestante. Elle est beaucoup moins et beaucoup plus

⁹⁰ La 1^{re} éd. est de 1889.

⁹¹ Paris 1920. Il s'agit du 3^e tome de son *Catholicisme des origines à saint Léon*.

⁹² Paris 1924.

⁹³ Roma 1921. Ce volume est attesté dans la bibliothèque de J. Par contre, J. ne cite jamais l'étude apologetique du Père de POULPIQUET, o.p., *L'Eglise catholique*, Paris 1923.

⁹⁴ Paris 1923, lui aussi attesté dans la bibliothèque de J.

⁹⁵ A. MICHEL, a. *Hérésie*, DTC, col. 2208-2257, et E. VACANDARD, a. *Galilée*, DTC, col. 1058-1094.

que cela: pleine de misères humaines et de grandeurs divines. Elle n'est pas fondée ni sur les «grandeurs de chair» ni même sur celles de «l'esprit». Elle s'enracine dans le ciel. Ses enfants ne doivent pas dormir. Ils ne feront jamais assez pour elle. Mais ils se souviennent qu'ils sont «les serviteurs inutiles de Celui qui a vaincu le monde»⁹⁶.

«*Ordre des pouvoirs et ordre de sainteté*»

Dans le second article, *Pompe romaine et pauvreté évangélique*, paru dans la *Semaine catholique de Suisse romande* du 16 octobre 1924⁹⁷, qui fait allusion à des incidents survenus lors du Congrès eucharistique d'Amsterdam, l'abbé Journet reproche aux protestants de ne pas savoir distinguer l'ordre de *hiérarchie* et l'ordre de *sainteté*. Nous nous trouvons ainsi devant le premier écrit de Journet qui souligne cette distinction qui traversera toute son ecclésiologie; et déjà, référence est faite aux «ordres pascaliens»:

Cette distinction entre l'ordre des pouvoirs et l'ordre de sainteté, la Réforme ne l'a jamais comprise. En niant dès le début l'infailibilité dans le magistère, la sanctification par les sacrements, l'autorité de la juridiction, elle s'obligeait même à nier un jour que Jésus ait été capable de laisser aux hommes de telles traces de lui... La distinction entre l'ordre des pouvoirs et l'ordre de la grâce sanctifiante est pourtant si simple, si clairement marquée dans l'Evangile, qu'on ne se lasse pas de s'étonner qu'elle ait pu devenir inintelligible. Elle n'est d'ailleurs que la transposition dans le monde surnaturel d'une distinction évidente dans le monde naturel: aux hiérarchies de la Cité de Dieu correspondent les charges de la cité humaine, et aux clartés intérieures de la grâce correspondent les qualités personnelles. Au jeune duc qu'on lui avait conduit, Pascal expliquait qu'il existe deux sortes de grandeurs, les grandeurs d'établissement et les grandeurs naturelles...⁹⁸

C'est donc face aux attaques protestantes contre la hiérarchie de l'Eglise catholique, contre ses défaillances, ses misères, que Charles Journet a mûri sa réflexion sur les véritables richesses de l'Eglise: le *pouvoir de magistère*, le *pouvoir sacramentel*, le *pouvoir de juridiction*, qui réalisent dans l'Eglise d'aujourd'hui cette continuation du Christ, en son *infailibilité*, en sa *présence sanctifiante*, en son *autorité*. Trésors gardés dans des vases d'argile:

Pouvoirs précieux, bienfaisants, vénérables qu'il ne nous convient pas de laisser tomber dans la poussière, mais d'élever dans le soleil. L'Eglise qui a le sens du Christ et de ce qui est du Christ, ne cessera d'honorer au cours des siècles les institutions par lesquelles l'esprit et l'amour du Christ habitent en

⁹⁶ J., *L'inquiétude de nos frères séparés*, Echo, 23/06/23.

⁹⁷ J., *Pompes romaine et pauvreté chrétienne*, SCSR 53 (1924), pp. 658–663.

⁹⁸ *Id.*, pp. 661–662.

*nous... Ces pouvoirs, ils reposent sur des hommes qui sont autant que les autres cendre et poussière – ils le savent bien, les pauvres! Malheur à eux s'ils se méprennent et font dévier à eux l'honneur adressé aux dignités qu'ils soutiennent. Dieu qu'on ne trompe point les jugera. C'est leur trésor et non leur misère qu'on vénère en eux*⁹⁹.

C'est finalement le christocentrisme de l'Eglise qui est ici en jeu ; on peut reprocher au catholicisme de n'être pas assez transparent au Christ, on ne peut pas lui reprocher l'existence même des moyens qu'il met en œuvre pour montrer le Christ. *L'Eglise sait, en temps d'indigence, briser ses vases sacrés pour donner aux pauvres le pain matériel, comme fit saint Augustin ; mais elle sait encore que ce serait une dangereuse folie d'attendre qu'il n'y ait plus de pauvres sur terre pour honorer Jésus*¹⁰⁰.

8. Regards d'étudiants sur l'abbé Journet

Il n'est sans doute pas inintéressant de s'arrêter, au terme de ce chapitre, sur la vocation d'«éveilleur de la foi», mais aussi d'«éveilleur de la pensée», que l'abbé Journet devait avoir durant de longues années comme aumônier des étudiants de Genève. Aspect de sa vie qui est méconnu, mais que nous livre en des pages émouvantes le romancier Henri Schubiger : *La cité de l'Ouest*, roman pour une part autobiographique, édité par les Editions Saint-Paul en 1948, met en scène un jeune protestant, pris dans la tourmente d'un combat titanesque entre les passions et «la passion de la vérité», menacé de désespoir et qui trouvera auprès de l'abbé Fabry la paix de l'âme qu'il recherche. Derrière les noms d'emprunt et l'intrigue menée par le romancier, c'est bien ce prêtre-là que rencontrèrent à cette époque nombre d'étudiants genevois, et Lucien Méroz nous a déjà cité la page où est décrite la manière dont l'abbé Journet faisait ses conférences sur les sujets les plus éclectiques¹⁰¹. Pour le sujet qui nous intéresse – les sources de sa pensée – notons que philosophie et littérature modernes y avaient large part, comme en témoigne la jeune étudiante qui invite le héros à une de ces conférences de l'aumônerie.

Figurez-vous que moi-même, petite nature, j'ai été chargée dernièrement d'une conférence sur Dostoïevski! Je m'en suis tirée comme j'ai pu, encore pas trop mal heureusement. Mais on se sent petit à côté de l'abbé, qui connaît tout, en art ou en littérature, même les œuvres les plus modernes et sur lesquelles les plus malins d'entre nous suent sang et eau. Aussi préférons-nous, d'habitude, le laisser causer, quitte à nous rattraper dans la discussion, qu'il sait rendre passionnante. Vous vous en rendrez compte,

⁹⁹ *Id.*, p. 660.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ L. MÉROZ, *op. cit.*, pp. 49–50.

*d'ailleurs [...] J'ai supposé que cela ne vous embêterait pas de sacrifier une soirée, en l'honneur de Nietzsche... et de l'abbé Fabry, qui vous apprendra sûrement quelque chose, si fort que vous soyez. Rien d'étonnant du reste, puisqu'il a toute son œuvre; et il n'y a pas une page qui ne soit annotée de sa main. J'ai découvert ça en fouillant sa bibliothèque. Il me l'a permis du reste, car je dois attendre plus d'une heure souvent, pour le voir, tellement il est surchargé de travail et de visites. Des tas de gens ont besoin de son aide, morale ou matérielle. Il donne tout ce qu'il a, généreusement, que ce soit son cœur, son intelligence... ou son porte-monnaie. Je pense qu'un saint, ça doit être quelqu'un dans son genre, ajouta-t-elle rêveusement*¹⁰².

Ce qui frappait visiblement ses premiers auditeurs, et qui restera jusqu'à la fin le sceau de l'éloquence et de la prédication de Journet, c'est, derrière la pauvreté des moyens et de la forme qui avaient de quoi déconcerter, une étonnante honnêteté intellectuelle capable de percevoir la vérité jusque dans ses derniers retranchements, jusque chez les auteurs les plus voués à l'obscurité, et cet acharnement à la dégager du mensonge, comme l'on arrache le lierre de l'arbre qu'il étouffe.

Il lui arrivait de répéter un membre de phrase, d'hésiter à la recherche du terme précis qu'il voulait, soucieux qu'il était visiblement de trouver l'expression juste qui traduisît exactement sa pensée; car il ne lisait pas son discours, se bornant à consulter du regard, de temps à autre, un calepin ouvert devant lui.

Tous ces détails, qui eussent pu accrocher ou même choquer une personne venue là dans l'espoir d'entendre un exposé doctrinal, un cours méthodiquement préparé, avec le souci d'une forme impeccable, fondirent dans mon esprit subjugué, dès les premières secondes, par la franchise, l'objectivité, mais, bien davantage encore, par l'amour, la merveilleuse passion des âmes, qui transportait chaque parole de ce prêtre, tout à l'heure un inconnu pour moi, et dont j'appréhendais le contact. Il s'efforçait, ce soir-là, de rendre sensible à son jeune auditoire le tragique défi lancé par Frédéric Nietzsche au christianisme; mais j'admirais la probité avec laquelle il résuma la vie du philosophe allemand et dégagea le sens de son œuvre, sans chercher à en voiler la sombre grandeur. On comprenait, en l'écoutant, qu'il avait à cœur de ne négliger aucune parcelle de vérité, de pêcher chaque reflet de lumière flottant à la surface du marécage spirituel de ce malheureux «surhomme», dont la titanesque et vaine lutte contre Dieu aboutit à la chute dans la démence, au cours de son ultime voyage en Italie.

Pas la moindre trace dans cet exposé, de l'intention d'édifier autrui au détriment de la justice ou de la charité. Ombres et clartés devaient être également mises en valeur, afin que toute personne intelligente et de bonne foi pût apprécier, en pleine connaissance de cause, les qualités de la pensée nietzschéenne, mais aussi discerner ses égarements et le danger, pour des

¹⁰² H. SCHUBIGER, *La cité de l'Ouest*, Fribourg-Paris, 1948, pp. 180-181.

*esprits mal équilibrés, de glisser dans les abîmes ouverts par les malsaines spéculations de leur maître [...] Tout cela fut dit simplement, mais avec l'autorité d'un homme qui avait exploré l'œuvre dont il nous entretenait jusqu'à ce qu'elle ne lui offrît plus un seul recoin d'obscurité*¹⁰³.

Beaucoup de témoins se sont risqués à la description du cadre de vie de l'abbé Journet, qu'il s'agisse de sa chambre au Sacré-Cœur de Genève ou celle qu'il occupait au grand Séminaire de Fribourg, insistant toujours sur la prodigalité des livres¹⁰⁴. Henri Schubiger nous fait une description plus précise de la littérature dont se nourrissait l'abbé Journet dès le début de son ministère.

L'abbé Fabry m'ayant laissé seul quelques minutes, j'en profitai pour jeter un coup d'œil sur ses livres, car, à l'exception d'une table, du fauteuil qu'il m'avait offert, d'une chaise, d'un prie-Dieu et d'un lit de fer, mal dissimulé par un paravent, la pièce où je me tenais ne comportait d'autre mobilier qu'une bibliothèque, toute simple d'ailleurs, mais qui regorgeait de livres. Il y en avait partout et plusieurs piles de bouquins, qu'il n'avait pu caser sur les rayons, traînaient par terre, sans compter ceux qui recouvraient la table, réservant juste la place nécessaire pour écrire. Amoncellement inouï des œuvres les plus diverses, mêlant tous les genres possibles : des ouvrages de théologie, de philosophie, d'économie politique, de sociologie faisaient bon ménage avec des romans, des livres de critique littéraire, ou des recueils de poésie.

Toutefois, la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin occupait tout un rayon à part et ses reliures fatiguées disaient assez – même si Anne-Marie avait omis de me signaler ce que représentait le thomisme pour l'abbé Fabry – qu'elle ne figurait pas là seulement comme l'ornement naturel d'une chambre sacerdotale, mais que son propriétaire consultait fréquemment ce chef-d'œuvre de la raison humaine irradiée par la Révélation divine.

*Dans l'extraordinaire fouilli que constituait le reste de la bibliothèque, j'eus le temps de relever les noms de Charles Maurras, Jacques Maritain, Karl Marx, Ernest Hello, Lénine, Proudhon, Wernet Sombart, Stuart Mill, que suivaient ceux de Dostoïevski, Verlaine, Charles Péguy, Baudelaire, Paul Claudel, Rimbaud, Bernanos, Cocteau et Charles Du Bos. Amalgame hétéroclite, qui resta gravé dans ma mémoire visuelle comme le témoignage de la diversité des goûts et des préoccupations du prêtre dont j'étais l'hôte*¹⁰⁵.

Nous n'avons pas de raison de mettre en doute la mémoire de l'auteur sur cette nomenclature d'autant qu'elle est confirmée par la présence de ces auteurs dans la bibliothèque conservée par la Fondation Journet. Davan-

¹⁰³ *Id.*, pp. 186–187.

¹⁰⁴ Citons L. MÉROZ, *op. cit.*, pp. 41–42, et G.M. GARRONE, *Présentation* au N° spécial RT 71 (1971), p. 199.

¹⁰⁵ H. SCHUBIGER, *op. cit.*, pp. 195–196.

tage: *L'Eglise du Verbe incarné* cite une grande majorité de ces auteurs qui, à l'exception de saint Thomas dont on pouvait pressentir déjà toute l'importance, ne sont pourtant guère des «lieux théologiques» pratiqués en ecclésiologie! Nous verrons bientôt pourquoi Maurras n'est plus cité après la crise de *l'Action française*; quant à Maritain, la table du troisième tome renonce à en donner les occurrences, tant sa pensée est omniprésente¹⁰⁶. Les sociologues et politiciens ne sont pas méconnus: Marx, Lénine, et jusqu'à ce Werner Sombart, sociologue juif dont le nom ne doit rien dire à l'immense majorité¹⁰⁷, *L'Eglise du Verbe incarné*, qui s'impose sur un plan bien plus élevé que celui des sciences humaines, ne se croit cependant pas le droit de les mépriser ni même de les ignorer, et cite encore Montesquieu, Rousseau et Donoso Cortès. Parmi la littérature que le jeune étudiant identifiait dès cette époque, Journet citera dans son œuvre ecclésiologique Dostoïevski, Péguy, Baudelaire, Claudel et Bernanos; mais, aussi vrai que la poésie peut être un lieu théologique, même éloigné, et la littérature un témoin passionnant de la pensée humaine, il n'hésitera pas à citer Goethe et Calderon, Maeterlinck, Bloy, Mauriac et Valéry. Ses préférences iront aux écrivains russes: après le grand Dostoïevski, déjà repéré par Henri Schubiger, Pouchkine, Tolstoï; il témoignera aussi d'une affection particulière pour les poètes anglais Shelley et Milton. Quant à Nietzsche, dont le jeune aumônier semble déjà le lecteur attentif, il est effectivement cité par *L'Eglise du Verbe incarné*¹⁰⁸; et avec lui, toute la pensée allemande aux prises avec l'idéalisme, Hegel, Scheler, et cette tentative désespérée d'une rédemption par la foi menée par Schleiermacher. La philosophie personaliste est aussi représentée par Kierkegaard. C'est dire le profit que Journet tirera de son immense culture, jamais recherchée comme fin, mais accueillante à toute parcelle de vérité échappée de l'intelligence humaine.

À la rentrée scolaire 1924, alors que le vénéré professeur de l'Université Marin-Sola édite à Fribourg le fruit de son enseignement sur *L'évolution homogène du dogme catholique*¹⁰⁹, enseignement qui aura tant de répercussion sur la doctrine de Charles Journet, ce dernier est nommé professeur de dogme au grand Séminaire de Fribourg, dont il sortait à peine. En

¹⁰⁶ Cf. EVI III, p. 695, où J. annonce: *Trois noms, présents à toutes les pages de ce livre, ne se retrouverons pas dans cette Table: ceux de deux docteurs qui ont élaboré la théologie de l'Eglise la plus vaste et la plus puissante: saint Augustin et saint Thomas d'Aquin; celui d'un philosophe, «mendiant du ciel déguisé en homme du siècle», Jacques Maritain, dont il nous fallait intégrer le surprenant effort de découverte et d'approfondissement amorcé dans toutes les directions.*

¹⁰⁷ Cf. EVI I, pp. 291, 293, 298.

¹⁰⁸ Cf. EVI III, pp. 43, 58, 287.

¹⁰⁹ F. MARIN-SOLA, o.p., *L'évolution homogène du dogme catholique*, 2 vol., Fribourg-CH, 1924.

réintégrant ce «périmètre sacré», se doutait-il que sa vie entière se passerait ici ? qu'il enseignerait la théologie pendant quarante-cinq ans, soit jusqu'en 1970 ? Et qu'il ne quitterait pas ces lieux pour les cinq dernières années qui lui resteraient à vivre, jusqu'en 1975 ? Ainsi, sans l'avoir voulu ni recherché, l'abbé Journet, âgé de trente-trois ans, est voué aux études, sans doute discerné par la perspicacité de son évêque, et il consacrera dès lors toute sa prodigieuse énergie intellectuelle à la théologie de l'Eglise, théologie dispensée par le Magistère de l'Eglise catholique, mais aussi et surtout théologie sur l'Eglise. Cependant, s'il demande de garder un ministère pastoral à Genève – et sa ville native le retrouvera toutes les fins de semaine pour prédications dominicales, visites aux malades, «accueils en tout genre» dans sa petite chambre du Sacré-Cœur – c'est que cet homme n'apprendra pas seulement l'Eglise dans les livres ni même dans l'expérience des autres grands priants et mystiques, mais en fera lui-même l'expérience en touchant à la lourdeur des corps, à la misère et à la transparence des âmes.

Blois, 7 octobre 1993

Emmanuel LEMIERE
Communauté Saint-Martin

Notes et lectures

Sur la spiritualité d'Henry Bars

«Un dimanche à La Clarté»

1. La chapelle de La Clarté, en Bretagne, est l'objet de visites régulières toute l'année, tant pour la beauté de son site et de son architecture que pour ce qu'elle représente de dévotion mariale. La symbolique de ce lieu, ouvert sur la mer, en fait un haut lieu touristique. Ce que l'on sait moins, c'est l'importance spirituelle de cette chapelle dans l'œuvre de l'écrivain originaire des Côtes d'Armor: Henry Bars. Né à Lannion le 11 avril 1911, Henry Bars est décédé le 19 juillet 1991. Prêtre depuis 1933, il était depuis de nombreuses années aumônier de la maison de retraite Saint-Joseph à Plouha. Doué d'un talent littéraire exceptionnel, il avait une personnalité très attachante. Sensible et émotif, curieux de tout, il aimait avec passion le monde et les hommes. Il vénérât l'existence, comme l'a dit Charles Blanchet lors de l'homélie des obsèques d'Henry Bars: «Le sacré lui semblait résider au carrefour de la beauté du monde et du tragique de l'existence. Les souffrances et les blessures des hommes, tout était sacré et demandait à être vénéré. Et l'homme était là pour garder mémoire de cette longue histoire d'amour et de peine.»¹ Si la beauté du monde ne cessait de l'émouvoir, le tragique de l'existence avait laissé en lui de cruelles cicatrices. Son don d'écrivain s'alimentait à ces sources: cette voix, présente si tôt au fond de son cœur et qu'il a chantée ainsi dans son dernier ouvrage, long poème édité pour quelques amis:

*Le chant venait de loin, de très loin,
de si loin
Que je ne saurais dire son haut parage.
C'est ici, dans la maison chaudement
habitée,*

*Qu'il se recueillit comme de l'eau entre les mains,
Comme un petit oiseau éperdu posé sur une paume
Et les doigts bienveillants se relèvent en nid*².

On lui doit quatorze livres et de nombreux articles. Sa pensée, précise et nuancée, tourne autour de trois grands pôles qui s'interpénètrent: la philosophie de Jacques Maritain, dont il fut en France l'un des meilleurs connaisseurs; la recherche du sacré dans l'œuvre des écrivains (il aimait particulièrement les critiques comme Charles du Bos); la réflexion religieuse sur les mystères chrétiens et sa vie de prêtre. C'est dans ce troisième domaine qu'ont été écrits de nombreux ouvrages sur les vertus théologiques – la foi, l'espérance, la charité – et deux recueils de sermons intitulés «Dimanche à La Clarté». Laissons Henry Bars lui-même, dans la préface au tome I exprimer ses intentions:

*La Clarté est un hameau de Bretagne (commune de Perros-Guirec) autour d'une chapelle dédiée à la Vierge, près de la mer. La célébration de la messe dominicale dans ce vénérable et beau sanctuaire est le point de départ du présent recueil. Son point de mire est en dehors de l'espace, au-delà du temps, là où toutes les âmes de bonne volonté se rencontrent dans la clarté de l'éternel dimanche*³.

¹ Charles Blanchet: *Cahiers Jacques Maritain* n° 23, pp. 66 à 69, octobre 1991.

² Franz de Kerwan (pseudonyme d'H. Bars): *L'invitation à la voix*, 1990.

³ Henry Bars: *Dimanche à La Clarté*, Fleurus, 1960, p. 8. Le tome II est de 1962. Nous indiquerons dans la suite du texte les références à ces deux tomes: DIM – I ou II (pour les tomes) – page.

La bande-annonce du livre déclarait : «Le Jour du Seigneur en pleine lumière...» Le dessein était clair : suivre l'évolution de l'année chrétienne en méditant sur une parole des Ecritures, pour éclairer notre existence. Nous allons reprendre quelques extraits de ces homélies et en dresser un florilège.

2. Homme de foi, de fidélité, Henry Bars aimait passionnément sa région :

Nous voyons, l'été, des touristes qui viennent de loin et qui vont repartir au loin : ils descendent de leur auto, effleurent nos bruyères de leurs sandales et notre mer de leurs pruneaux. Demain, ils seront ailleurs... Mais nous avons aussi des fidèles, qui reviennent chaque été ou qui passent tout un été sur cette terre belle et mystérieuse. Et enfin il y a vous, qui y êtes nés, qui y avez enterré vos morts, qui êtes tout imprégnés du sel de la Manche, qui reposez depuis trente ans, depuis soixante ans, votre regard amical sur le granit rosé (DIM - I - p. 38).

Il aimait surtout connaître de l'intérieur, par l'accoutumance et la vénération : par exemple le visage de l'homme, pour y percevoir l'image de son âme ou comme un reflet de celle-ci :

Il nous arrive de surprendre quelque chose de cette ressemblance sur un visage humain, car c'est par le visage que l'âme se révèle, quand le visage cesse d'être un masque, par le visage et par les gestes et par la voix. Je ne parle pas de beauté, mais de quelque chose de bien plus fugitif et de plus profond, un reflet d'une grâce inconnue qui vient de très loin et qui peut animer pour un instant les traits les plus ingrats, un visage vieilli et ravagé (DIM - I - p. 75).

Pour y percevoir aussi parfois le fruit d'une détresse :

Mais ce n'est qu'un reflet : l'image divine, la céleste ressemblance est cachée. Et même elle est abîmée : non pas détruite, mais abîmée. Par le pé-

ché, la tristesse est entrée dans l'homme. La plus belle œuvre de Dieu est blessée (DIM - I - p. 75 et 76).

Cette tristesse provient du glorieux privilège de notre liberté, de cette immense et grave possibilité de choisir, d'accepter ou de refuser :

Dieu ne nous a pas traités en esclaves, il nous a traités en hommes libres... Ce qu'il demande, ce n'est pas notre obéissance, c'est notre foi. Il donne des signes, juste ce qu'il faut pour emporter la conviction des hommes... Le plus beau de ses signes est la merveille de sa parole qui suffit à toucher les cœurs droits (DIM - I - p. 83).

Car nous sommes faibles et fragiles, perdus dans l'univers et nous ne pouvons pas subsister par nous-mêmes :

Nous ne pouvons pas tenir et nous soutenir dans le droit chemin, nous ne pouvons pas conserver à notre conduite son unité dans la justice, à moins d'être tenus d'en-haut et du fond de nos cœurs par votre grâce et par votre amour, mon Dieu. Il y a trop de danger et nous sommes trop faibles, oui, même si nous tenons de l'éducation et de l'hérédité une volonté ferme et bien orientée. Et ce peut être une grâce singulière, une grâce tout à fait insigne de la Providence, d'être averti à temps de cette fragilité essentielle, de cette fragilité qui n'épargne aucun des fils d'Adam (DIM - I - p. 90).

Alors, il nous faut ouvrir toutes grandes les portes de notre cœur :

Rentrez chez nous, Seigneur de vive force ! La maison n'est pas belle, lavez-la à grande eau ; s'il est besoin, purifiez-la par le feu. Et nous sommes chez vous. Seigneur, où il fait bon. Ne permettez plus que je quitte vos autels et faites que je vous loue éternellement (DIM - I - p. 163).

L'inquiétude du chrétien peut à l'instant se muer en joie profonde, en désir de voir Dieu, dans l'éclatante résurrection de Pâques :

Nous ferons seulement une pause plus lumineuse et plus exaltante dans la lumière dorée d'un jour plus beau; mais ce ne sera encore que la figure du jour entre les jours, mémorial de la Résurrection du Seigneur et gage de notre résurrection à tous. Ce sera un plus beau Laetare, après quoi nous repartirons le cœur plus libre et ardent (DIM - I - p. 169).

Mais pour espérer cela, il faut garder «un cœur fixé»:

Il y a encore en nous beaucoup d'inconstance, mais il y a en nous quelque chose qui est bien plus profond que notre inconstance, une vertu invisible et à laquelle nous n'avons aucun mérite, mais qui doit nous rendre courage: c'est notre fidélité même, c'est ce qui fait de nous un sens le plus vrai des fidèles, c'est notre foi. Oui, l'inconstance du monde est sur nous, elle est même en nous, mais elle n'est pas nous. Ce qui est nous, c'est la force divine qui nous permet de dire dans la nuit et dans la pleine conscience de notre faiblesse: Je crois en toi, mon Dieu, et si je crois c'est que tu me le donnes. Et cela, du moins, je ne cesserai jamais de le confesser (DIM - I - p. 250).

Et comment ne pas se sentir ému, touché au fond de nous, concerné par cet appel lancé vers le Seigneur?:

Quand donc verrai-je votre maison, Seigneur? Quand donc viendrez-vous à ma rencontre, Seigneur, sur le seuil? Oui, je me suis beaucoup plu, je me plais beaucoup sur cette terre de l'exil que j'ai parfois rêvé d'aménager pour en faire un séjour définitif... Mais enfin je sais, je sais dans la foi qu'ici n'est pas mon repos pour toujours. En vous seul est le terme, en vous qui êtes le ciel même. Apprenez-moi, Seigneur, à vous désirer, à vous espérer dans cette nuit qu'est la lumière du monde (DIM - I - p. 270).

3. C'est sur cette demande que s'achève le tome I de «Dimanche à La

Clarté» qui allait de l'Avent à l'Ascension. Le tome II va de la Pentecôte à l'Avent. Henry Bars pensait à un troisième volume intitulé «De l'Immaculée Conception à la Dédicace», mais il n'a jamais pu réaliser ce projet. Le tome II commence par un très beau sermon sur la Pentecôte dont voici un extrait:

C'est que Dieu n'accepte pas d'être retiré loin de nous, infiniment loin de nous, dans sa sainteté inaccessible, comme ce serait tout naturel: il vient à nous, il vient réellement à nous, et il ne veut pas que cette venue se fasse sans que nous y soyons pour quelque chose, il veut que nous la désirions, que nous l'appelions, que nous travaillions à le faire venir par cette puissance de la grâce qu'il met en nous et qui est une ressemblance de lui-même (DIM - II - p. 8).

Il ne faut cependant pas se faire d'Henry Bars l'idée d'un être désincarné, préoccupé uniquement de son salut, sans les autres, en oubliant les tragédies du monde:

Mais, il n'est pas davantage permis à un homme raisonnable, à un chrétien moins qu'à personne, de se résigner à la guerre et au désordre... Cette paix harmonieuse, qui ne sera jamais définitivement obtenue à l'intérieur des frontières du temps, il n'est pas seulement permis, il est nécessaire de travailler à la réaliser, si précieusement que ce soit, tout le long du temps, par les moyens de la générosité humaine et par les moyens de la grâce divine (DIM - II - p. 41)

Mais sa pensée est toujours tournée vers l'Eternel, ouverte aux influences venues «d'en-haut»:

Ouvre-toi! Le Fils de Dieu dit la même chose à chacun de nous.

Il l'a dit à notre entrée dans le monde, quand notre âme a été créée. Il l'a dit à notre baptême, quand notre âme a été réconciliée avec sa patrie éternelle. Il nous le redit d'heure en heure jusqu'à cette heure où, faut-il espérer, notre âme s'ouvrira complète-

ment pour être béatifiée. Ouvre-toi! Qu'est-ce à dire, sinon que nous sommes plus ou moins fermés, que nous sommes encore renfermés sur nous-mêmes comme des pierres – alors que nous sommes faits pour sortir de nous par les fenêtres de l'esprit et pour laisser entrer en nous, par les fenêtres, l'Esprit de Dieu? (DIM – II – p. 105).

L'esprit de Dieu agira en nous pour nous transformer peu à peu en êtres spirituels:

Un être spirituel est un être docile... Ce n'est pas toujours un être parfait; il peut avoir des défauts et même des péchés... C'est souvent un être blessé, dans sa chair ou dans son cœur ou à la jointure du corps et de l'esprit – et ouvert par sa blessure et relancé par la douleur, par l'humiliation acceptée, par le repentir, vers la gloire de Dieu. C'est un pauvre, c'est toujours un pauvre, un être dépossédé de soi, incapable de s'installer en ce monde, qui n'est pas chez lui en ce monde – ce qui ne l'empêche pas d'aimer ce monde pour sa beauté (DIM – II – pp. 133 et 134).

Mais rien n'est simple et la vie de tout homme comporte des zones d'ombre, des instants terribles:

Il y a des moments de la vie où la vie se resserre tellement qu'il semble impossible de continuer à vivre. Qui n'a pas connu, une fois ou l'autre, cette impression d'être enfermé dans une situation sans issue? Cela peut naître de circonstances purement personnelles et intérieures, d'un désastre spirituel insoupçonné d'autrui et que longtemps on a refusé de s'avouer à soi-même et qui enfin s'impose avec la clarté de l'évidence: non jamais, je n'en sortirai. Voilà un aspect de l'abîme (DIM – II – p. 209).

4. Nous pouvons grâce à ces citations nombreuses d'Henry Bars, mesurer l'ampleur de sa réflexion sur les mystères de la personne et de la foi; et la

beauté de sa parole. Phrases émouvantes car emplies de simplicité et de sincérité: il savait se mettre à la portée de tous, lui pourtant habitué aux spéculations métaphysiques et amoureux de l'écriture raffinée. Ce n'était pas condescendance mais désir véritable «d'exister avec le peuple» selon la célèbre formule de Jacques Maritain. C'est la raison pour laquelle ses phrases nous touchent: elles délivrent un message spirituel toujours actuel et important. Notre monde en proie aux vieux démons de l'égoïsme, de l'intolérance, de la violence a besoin de ce message de paix et de recherche d'absolu. Aussi sommes-nous reconnaissants envers Henry Bars d'avoir si bien expédié nos doutes et nos interrogations, et désirons-nous le citer une dernière fois, comme pour inviter à lire et méditer les «Dimanches à La Clarté» qui sont maintenant sa patrie:

Ainsi j'attends, nous attendons, dans la patience, la vie du siècle à venir, cette vie qui sera complète seulement lorsque, voyant Dieu tel qu'il est, nous aurons tous repris à la poussière notre corps allégé. J'attends votre retour, Seigneur, et parfois je m'endors. Vous qui veillez derrière la porte, frappez à cette porte, Seigneur, éveillez-moi, de peur que je ne sois surpris quand vous reviendrez.

Janvier 1993

repris en novembre 1993

Sylvain GUÉNA

Ouvrages reçus à la rédaction

ABÉLARD, Pierre, *Conférences. Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même*, 1993, Paris, Cerf, Sagesse chrétienne, 294 p.

ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la «Théologie mystique» de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-V*, 1993, Paris, Cerf, Sagesse chrétienne, 261 p.

BARTHÉLÉMY, Dominique, O.P., *Diffuser au lieu d'interdire, le chanoine Joseph Schor-deret (1840-1893) et volume annexe* 1993, Fribourg, Paris, Editions Saint-Paul, Editions Universitaires, 662 p.

BEATRICE, Pier Franco, a cura di, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, 1993, Bologna, Edizioni Dehoniane, 210 p.

BIANCHI, Luca et RANDI, Eugenio, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, 1993, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Cerf, Pensée antique et médiévale, 266 p.

BIFFI, Inos, illustr. VIGNAZIA, Franco, *Les Sacrements*, 1993, Paris, Pierre Téqui, éd., 29 p.

BRUTON CALKINS, Arthur, *Totus tuus, John Paul II's program of Marian Consecration and Entrustment*, 1992, Libreville, Illinois, Academy of the Immaculate, 334 p.

CARRÉ, Père A.M., *Des heures de grand sens. Journal, 1988-1990*, 1991, Paris, Cerf, 201 p.

CATTANEO, Arturo, *Il presbitero della Chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesologiche nei documenti del magistero e nel diabbito postconciliaire*, 1993, Milano, Giuffrè Editore, 191 p.

CATTENOZ, Jean-Pierre, *Le Baptême, mystère nuptial. Théologie de saint Jean Chrysostome*, 1993, Venasque, Editions du Carmel, 360 p.

COLLECTIF, *Centesimus Annus. Prise de position et texte de l'encyclique*, 1992, Fri-

bourg, Editions Universitaires, Paris, Mame, Prémices, 197 p.

COLLECTIF, *Ordo Sapientiae et Amoris. Hommage au professeur Torrell, O.P.* 1993, Fribourg, Editions Universitaires, 688 p.

COLLECTIF, *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 1991, Paris, Beauchesne, fascicule XCIX-C-Cl, Thiers - Tyskiewicz, 1387 p.

COLLECTIF, *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 1993, Paris, Beauchesne, fascicule XCIX-C-Cl, Thiers - Tyskiewicz, 1151 p.

COLLECTIF, *Election et nomination des évêques en Suisse*, 1993, Fribourg, Editions Universitaires, 227 p.

COLLECTIF, *L'enseignement social chrétien, les nouveaux défis. Actes du Colloque «Cent ans d'enseignement social chrétien (1891-1991)»*, Université de Fribourg, Suisse, 1993, Fribourg, Editions Universitaires.

COTTIER, Georges, O.P., *Histoire et connaissance de Dieu*, 1993, Fribourg, Editions Universitaires, Studia Friburgensia, 225 p.

Centre Notre-Dame de Vie, *Sainteté et nouvelle évangélisation*, 1993, Venasque, Editions du Carmel, Rencontre spirituelle et théologique, 459 p.

DANUBIA, Hélène, *Prince et martyr, Monseigneur Vladimir Ghika, l'apôtre du Danube*, 1993, Paris, Pierre Téqui, éd., 109 p.

DE LAUBIER, Patrick, *Sociologie de l'Eglise catholique*, 1993, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Editions Mame, Prémices, 116 p.

DE MARGERIE, Bertrand, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, 1993, Paris, Mame, Editions Universitaires, 329 p.

DESSAIN, Charles Stephen, *Présence de Newman*, 1993, Paris, Editions du Cerf, 201 p.//1F

DOMANSKI, Jerzi, O.F.M. Conv., *For the Life or The Word Saint Maximilian and the Eucharist*, 1993, Libertyville, Illinois, Academy of the Immaculate, 159 p.

FERNANDEZ, Aurelio, *Theologia moral y Moral fundamental*, 1992, Burgos, Ediciones Aldecoa, Facultad de theologia del Norte de Espana, 829 p.

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

GRISEZ, Germain, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 2, *Living a christian life*, 1993, Quincy, Illinois, Franciscan Press, 950 p.

HENNAUX, Jean-Marie, s.j., *Le droit de l'homme à la vie de la conception à la naissance*, 1993, Bruxelles, Institut d'Etudes théologiques, IET, 198 p.

LEISIBACH, Joseph, DOUSSE, Michel, *Liturgia Friburgensia, Des livres pour Dieu*, 1993, Fribourg, Bibliothèque cantonale et universitaire, 207 p.

MALDAME, Jean-Michel, *Le Christ et le cosmos*, 1993, Paris, Desclée, 306 p.

MARITAIN, Jacques, *L'Europe et l'idée fédérale*, 1993, Paris, Mame, 182 p.

MICHELIN, Etienne, *Vatican II et le «Surnaturel»*, 1993, Venasque, Editions du Carmel, 369 p.

Mgr CHEVROT, G., *Simon Pierre*, 1993, Paris, Pierre Téqui, éd., 222 p.

NEWMAN, *Sermons paroissiaux – 1. La vie chrétienne*, 1993, Paris, Cerf, 354 p.

O'MEARA, Dominic, *Plotin. – Une introduction aux Ennéades*, 1993, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Cerf, Pensée antique et médiévale, 192 p.

PERETTO, Elio, *La Sfida Aperta. Le strade della violenza e della non violenza dalla Bibbia a Lattanzio*, 1993, Roma, Ed. Borla, 348 p.

PHILIPPE, Marie-Dominique, *De L'Amour*, 1993, Paris, Mame, Editions Universitaires, 227 p.

ROBERT, René, *Quelques croix de l'exégèse néo-testamentaire. Etudes critiques*, 1993, Paris, Téqui, Croire et Savoir, 261 p.

RODRIGUEZ, Pedro, OCARIZ, Fernando, ILLANES, Jose Luis, *El Opus Dei en la Iglesia*, 1993, Madrid, Ediciones Rialp, Cuestiones Fundamentales, 346 p.

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, 1993, Paris, Editions Universitaires, Philosophie européenne, 210 p.

SANKALE, Louis, *Demeurer en sa présence*, 1993, Fayard, Le Sarment, 219 p.

SARRASIN, Claude, *Plein de Grâce et de Vérité, Théologie de l'âme du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, 1992, Venasque, Editions du Carmel, 350 p.

TORREL, Jean-Pierre, *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age, XVII^e–XIV^e Siècles, études et textes*, 1992, Fribourg, Editions Universitaires, Do-kimion, 350 p.

TORREL, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, 1993, Paris, Cerf, Fribourg, Editions Universitaires, Pensée antique et médiévale – Initiation, 592 p.

TRÊVES, Marco, *Conjectures sur la Bible*, 1990, Ouvrage en souscription, 347 p.

VOELKE, André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, 1993, Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Cerf, Pensée antique et médiévale, 139 p.

VON BALTHASAR, Hans Urs, *La Dramatique divine – IV. Le dénouement*, 1993, Namur, Culture et Vérité, 480 p.

Hélène DANUBIA, *Prince et martyr, Vladimir Ghika l'apôtre du Danube*. Paris, Editions Pierre TEQUI, 1993, 108 p.

Né au sein d'une famille princière, roumaine et orthodoxe en 1873, Vladimir GHIKA a vécu pendant de longues années en France. Il a passé sa petite enfance à Toulouse, a fait ses études à Paris et a fréquenté, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, l'élite intellectuelle de l'époque: Jacques et Raïssa Maritain, Etienne Gilson, le Père Garrigou-Lagrange... Il fait profession de foi catholique en 1902 et étudie la philosophie et la théologie à Rome. Il sera ordonné prêtre en 1923. Il a alors 50 ans. Dans son ministère infatigable, il travaille tout d'abord à Paris, remplit de nombreuses missions en Asie, en Afrique et en Amérique latine et retourne en Roumanie en 1939. Alors que la guerre éclate, sa principale préoccupation est d'apporter son aide à son pays. Il s'y attache, tant sur le plan spirituel que sur le plan humanitaire. Le communisme s'installe et Mgr GHIKA, prêtre catholique, est un homme suspect car seule l'orthodoxie est tolérée. En réalité, elle devient religion d'état, imprégnée par l'idéologie marxiste.

Le régime se durcit. Tous les évêques, prêtres et religieuses catholiques sont arrêtés et emprisonnés. Ce sera le tour de Mgr Ghika en 1952. Tortures, sévices et humiliations ne lui seront pas épargnés. Après un simulacre de procès, il est condamné. Durant ses deux années d'emprisonnement, il reconforte et encourage ses compagnons. Combien de témoignages bouleversants de l'amour du Christ qui brûlait en lui, ont été recueillis! Il mourra d'épuisement en 1954 revêtu des palmes du martyre.

Cet ouvrage sur Mgr Ghika sort à point nommé car sa cause de béatification est dans sa phase préliminaire. Ce témoignage se propose de servir à la reconnaissance de l'héroïcité de sa vie.

Lire la Bible avec S. Thomas Marc ALLET
Le passage de la littera à la res dans la Somme théologique. Fribourg, Editions Universitaires. Collection: Studia Friburgensia NS vol. 80, 1993 XII-360 p.

Le Concile Vatican II, dans son Décret sur la formation des prêtres, a rappelé avec insistance que l'Ecriture sainte est comme «l'âme de toute la théologie» et demandé en conséquence que les disciplines théologiques soient «renovées par un contact plus vivant avec le mystère du Christ et l'histoire du salut» (n. 16). En outre, dans sa Constitution sur la Révélation divine, il a précisé que «la Sainte Ecriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui l'a fit rédiger» (n. 12). Le Catéchisme de l'Eglise catholique, publié en novembre 1992, a fait sien cet enseignement du Concile, rappelant de plus que «la concordance profonde des quatre sens (traditionnels) assure toute sa richesse à la lecture vivante de l'Ecriture dans l'Eglise» (n. 115).

Le but de cet ouvrage est précisément d'analyser la théorie des quatre sens telle que S. Thomas l'expose dans la première question de la Somme théologique et telle qu'il cherche à la mettre en œuvre d'une manière pratique dans cette œuvre plutôt spéculative, afin de montrer comment il met l'interprétation de l'Ecriture Sainte au service de la théologie. On y établit que, par sa conception du sens littéral, S. Thomas fonde la théologie argumentative, et que, par l'énoncé des sens spirituels, il met la discipline théologique en contact vivant avec le Mystère du Christ et l'Histoire du Salut. Il s'agit en effet pour lui, à travers la *lettre* de l'Ecriture, d'atteindre, moyennant la foi, la *Réalité* de notre Salut: c'est là faire œuvre à la fois d'exégète et de théologien. C'est dire l'actualité de S. Thomas qui, non content d'être un Maître toujours autorisé pour la théologie spéculative, est encore un excellent guide dans le souci que les théologiens ont aujourd'hui de renouer avec leurs sources, l'Ecriture et la grande Tradition patristique.



MONASTÈRE
NOTRE-DAME
de la
STE-ESPÉRANCE

I 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:
(Abonnements)

Editions Universitaires
42, boulevard de Pérolles
CH-1705 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-4605-4
(Revue **Nova et Vetera**)

Compte bancaire: N° 01.10/040.818-05
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: 17-4605-4, ou sur le **compte bancaire** indiqué ci-dessus.*

ISSN 0029-5027

Maquette: Martina, graphiste