NOVA & VETERA

3

Georges
COTTIER
La demande de pardon et l'œcuménisme

Pierre
MAMIE
Ombres et lumières chez Montini

Charles
MOREROD
La coexistence de l'âme et du corps
en philosophie et en ecclésiologie

Jean-Miguel
GARRIGUES
Un développement en cours du dogme marial

Guy
BOISSARD
Parler ou se taire

XIII[e] ANNÉE – REVUE TRIMESTRIELLE – JUILLET-SEPT. 1998

NOVA & VETERA

SOMMAIRE

La demande de pardon et l'œcuménisme
GEORGES COTTIER, O.P. 5

Ombres et lumières chez Montini
PIERRE MAMIE 17

La coexistence de l'âme et du corps en philosophie et en ecclésiologie
CHARLES MOREROD, O.P. 23

Un développement en cours du dogme marial
JEAN-MIGUEL GARRIGUES 35

Parler ou se taire – Le différend qui opposa l'abbé Charles Journet et son évêque pendant la seconde guerre mondiale
GUY BOISSARD 53

Notes et lectures

Les théories nouvelles de la signification des religions non chrétiennes
LÉON ELDERS, S.V.D. 97

Bibliographie 118
Francesco GIOIA, *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux* - F.X. PUTALLAZ, *Le dernier voyage de Thomas d'Aquin* - M.J. DUBOIS, *Aristote, le livre des acceptions multiples* - PERE JEROME, *Tout à Dieu.*

Vient de paraître

S A [illegible] E ET CULTURES

Albert Patfoort

LA SOMME DE SAINT THOMAS ET LA LOGIQUE DU DESSEIN DE DIEU

◆

Parole et Silence

15, 5 x 23, 5 – 278 pages – 159 FF

Chez votre libraire ou

FRANCE
Librairie du Cerf
Bd Latour-Maubourg
F – 75340 Paris Cedex 07

SUISSE
Librairie Saint-Augustin
Case Postale 148
CH – 1890 Saint-Maurice

La demande de pardon et l'œcuménisme

Œcuménisme et pardon

1. *Tertio Millennio Adveniente* contient une affirmation audacieuse, qui a pu déconcerter certains mais qui, à la réflexion, apparaît comme un témoignage de l'indéfectible confiance de l'Eglise dans la vérité qu'elle a reçue de son Seigneur.

Rappelons les paroles de Jean-Paul II: «Il est donc juste que, le deuxième millénaire du christianisme arrivant à son terme, l'Eglise prenne en charge, avec une conscience plus vive, le péché de ses enfants, dans le souvenir de toutes les circonstances dans lesquelles, au cours de son histoire, ils se sont éloignés de l'esprit du Christ et de son Évangile, présentant au monde, non point le témoignage d'une vie inspirée par les valeurs de la foi, mais le spectacle de façons de penser et d'agir qui étaient de véritables formes de contre-témoignage et de scandale» (n. 33).

L'Eglise, qui est sainte, ne se lasse pas de faire pénitence: elle reconnaît toujours comme siens, devant Dieu et devant les hommes, ses enfants pécheurs.

«Il est bon que l'Eglise franchisse ce passage en étant clairement consciente de ce qu'elle a vécu au cours de ces dix derniers siècles». Et la raison en est donnée: elle ne peut passer le seuil du nouveau millénaire «sans inciter ses fils à se purifier, dans la repentance, des erreurs, des infidélités, des incohérences, des lenteurs». Ici pourrait surgir un premier doute: comment les chrétiens d'aujourd'hui peuvent-ils - je dirais: ont la capacité et l'autorité de - faire pénitence pour des actes commis par d'autres chrétiens, à d'autres époques? La question nous occupera.

La suite du texte fournit déjà des éléments de réponse: «Reconnaître les fléchissements d'hier est un acte de loyauté et de courage qui nous aide à renforcer notre foi, qui nous fait percevoir les tentations et les difficultés d'aujourd'hui et nous prépare à les affronter».

Le regard porté sur le passé, la prise en charge de ce passé, se comprennent dans le dynamisme du présent. L'histoire nous dispense des leçons que nous devons recevoir.

2. Avant de revenir sur cet aspect, essentiel, de la question, relevons que les paragraphes suivants énumèrent quelques-unes de ces fautes historiques qui requièrent spécialement la pénitence et la demande de pardon.

«Parmi les péchés qui requièrent un plus grand effort de pénitence et de conversion, il faut évidemment compter ceux qui ont porté atteinte à l'unité voulue par Dieu pour son peuple». Le n. 34 développe ce thème. En effet, plus que dans le premier millénaire, dans le millénaire qui touche à sa fin, «la communion ecclésiale, "parfois par la faute de l'une et de l'autre des parties" (*Unitatis Redintegratio* , 3) a connu de douloureux déchirements qui s'opposent ouvertement à la volonté du Christ et sont pour le monde un objet de scandale».

Il faut souligner l'importance de la remarque qui suit aussitôt: «ces péchés du passé font encore sentir leur poids et demeurent, même à l'heure actuelle, comme des tentations. Il est nécessaire d'en faire amende honorable, en invoquant avec force le pardon du Christ».

D'ailleurs, toute l'activité de l'Eglise, après le Concile Vatican II, est caractérisée par un «souffle oecuménique».

La grâce de l'unité des chrétiens doit faire l'objet d'une plus intense supplication, sachant que ce but, qui est au-dessus des seuls efforts humains, est don de l'Esprit Saint. «Il nous est demandé de favoriser la concession de ce don sans nous laisser aller à des légèretés ni à des réticences dans le témoignage de la vérité (...)». «C'est là un problème crucial pour le témoignage évangélique dans le monde.»

L'approche de l'an 2000 invite tous les chrétiens à un examen de conscience et à d'utiles initiatives œcuméniques, afin que nous puissions nous présenter, lors du Grand Jubilé, sinon totalement unis, du moins beaucoup plus près de surmonter les divisions du deuxième millénaire. Pour cela «un énorme effort» est nécessaire, au plan du dialogue doctrinal, mais surtout dans l'engagement de la prière œcuménique.

J'ai tenu à citer assez largement ce paragraphe 34, car nous devons parler ici de la demande de pardon dans le champ de l'œcuménisme. Cette délimitation en fixe le caractère spécifique. Il s'agit de faire pénitence pour des fautes - des péchés - qui s'opposent directement à la volonté de Dieu pour son Eglise (cf. Jn 17, 21).

Tertio Millennio Adveniente reprend, à propos des péchés qui ont porté atteinte à l'unité de l'Eglise, un jugement du décret conciliaire sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio* (n. 3): «parfois par la faute de l'une et de l'autre parties».

A l'origine du mouvement œcuménique, se trouve une prise de conscience, qui procède, à n'en pas douter, de grâces de l'Esprit Saint (cf. *UR*, 1): les divisions entre les chrétiens ne sont pas conformes à la volonté du Christ, elles ont donc partie liée avec le péché. La fidélité à cette volonté exige que l'on entreprenne résolument de les vaincre. Elles doivent devenir intolérables à la conscience chrétienne. Ici se situe une seconde intuition: si nous devons faire tout ce qui est en notre pouvoir pour mettre fin aux divisions, il reste qu'«en définitive, l'unité est un don de l'Esprit Saint». C'est pourquoi la prière pour l'unité est la base du travail œcuménique.

3. Par rapport à la question de la demande de pardon, le pardon pour les fautes contre l'unité des chrétiens a une valeur exemplaire. J'aimerais m'arrêter sur ce point.

Que l'amour soit une force unitive, la conscience commune le perçoit spontanément, comme elle sait que la haine divise. D'une manière plus générale, disons que le péché est un facteur de désagrégation, de morcellement. C'est pourquoi la présence du mal dans l'histoire fait que la paix, qui est un fruit de la concorde et de l'union, demeurera toujours une construction menacée, qui a besoin d'être protégée, soutenue, défendue, restaurée.

Il existe plusieurs types d'unité. Dès qu'il y a convergence des vouloirs dans la poursuite d'un bien, sont posées les conditions et le commencement d'un lien social, qui demande à se consolider grâce à l'engagement des personnes impliquées et avec l'aide des instruments qu'elles se donneront. Mais ce qui définit une société, c'est la nature du bien auquel tendent les volontés.

Cette considération générale trouve son application en œcuménisme. Il est, en effet, essentiel de savoir quelle unité nous recherchons. La question ne saurait être écartée, spécialement en ce moment où l'œcuménisme semble avoir besoin d'un nouveau souffle.

Les difficultés ne doivent pas effrayer. Elles étaient prévisibles en un sens. En effet, une première période a surtout permis de dissiper des malentendus et désarmer des préjugés réciproques. Nous avons atteint maintenant des problèmes plus fondamentaux, qui requièrent un regain de courage. Nous mesurons mieux la gravité des déchirures.

Une tentation, particulièrement insidieuse, pourrait se présenter aujourd'hui: celle qui consisterait à contourner les vrais problèmes en se contentant d'une unité au rabais ou d'une unité minimale, qui serait en réalité une pure apparence, un voile pudique jeté sur un *statu quo* dont on ne veut pas s'avouer qu'en définitive on s'en contente. L'apologie qui se répand de la catégorie mal définie de «pluralisme» milite dans le même sens. Une telle attitude, si elle venait à s'imposer, serait la négation directe de l'effort œcuménique; elle serait de fait la consécration de la torpeur.

Il est clair qu'une telle tentation est tout autre chose que la conscience partagée de l'importance de ce qui déjà unit les disciples du Christ et des conséquences pratiques que l'on en doit tirer.

La gravité des divisions des chrétiens se mesure à l'unité qu'elles offensent et qu'elles blessent. Il s'agit de l'unité du Corps du Christ.

A son Eglise, par son Esprit qui la guide et vivifie, le Christ communique sa propre vie, qui est la vie de la grâce et de la charité (cf. Jn 16, 1-8), de sorte qu'elle constitue une communion qui n'a pas son équivalent dans les sociétés purement humaines. Les ruptures de l'unité constituent des drames parce qu'elles atteignent d'une manière ou d'une autre

cette communion, qui a sa source dans la communication de la vie divine elle-même. En outre, elles jettent leur ombre sur le témoignage d'amour et d'unité que les chrétiens doivent donner au monde.

4. Le drame des divisions entre chrétiens, à cause même de la profondeur des blessures qu'elles ont laissées, peut fournir un paradigme de ce que doit être une demande de pardon. En effet, ces divisions séparent des frères qui tous se réclament de la fidélité au Christ et à sa vérité et qui se veulent héritiers et témoins d'un message, qui est un message d'amour, de communion et de paix. Les conséquences des divisions vont à l'encontre de ces exigences et cette contradiction, pour autant qu'on recherche sincèrement la volonté de Dieu, est vécue comme un reproche et un remords. Or précisément, d'un tel conflit de la conscience, il est très difficile de se libérer. Pourquoi en est-il ainsi? La réponse est dans la condition historique qui est propre à l'être humain. Il faut à notre esprit une singulière vigueur et, spirituellement parlant, l'épreuve de radicales purifications, pour qu'il arrive à se confronter à la vérité saisie dans sa pureté, en étant suffisamment libéré des pressions négatives que peut exercer sur lui le poids de traditions dont il est tributaire.

Purification de la mémoire

5. Nous rencontrons ici le thème de la purification de la mémoire. L'expression a été employée par Jean-Paul II au cours d'une rencontre avec le Conseil de la fédération des Eglises évangéliques de Suisse, le 14 juin 1984[1]. Le Saint-Père invitait alors protestants et catholiques à écrire ensemble l'histoire de la Réforme[2]. Sur les événements complexes du passé, nous portons des jugements différents. Le souvenir de ces événements ne doit pas entraver la liberté de nos efforts actuels visant à réparer les dégâts qu'ils ont provoqués. «Elément capital du progrès œcuménique», la purification de la mémoire «comporte la franche reconnaissance des torts réciproques et des erreurs commises dans la manière de réagir les uns envers les autres, alors que tous avaient l'intention de rendre l'Eglise plus fidèle à la volonté de son Seigneur». Protestants et catholiques sont invités à écrire *ensemble* l'histoire de cette époque, avec l'objectivité que donne une profonde charité fraternelle». Et le pape concluait en dégageant le sens d'une telle démarche: «Une telle réalisation permettra de confier sans réticence le passé à la

1. Cf. *AAS*, VII, 1, p. 1749.
2. L'invitation a trouvé un écho positif. Cf. *Histoire du christianisme en Suisse, une perspective œcuménique*, Fribourg-Genève, 1995, 345 p.

miséricorde de Dieu et d'être, en toute liberté, tendus vers l'avenir pour le faire plus conforme à sa volonté».

De cette invitation, je souligne dès maintenant quelques idées, dont l'importance ne saurait échapper à notre attention. La première est que la charité fonde en ces matières l'objectivité du jugement. La seconde est que, pour confier en vérité le passé à la miséricorde de Dieu, nous devons reconnaître la culpabilité engagée et demander pardon. Une troisième idée est que la purification équivaut ici à une libération: le souvenir des fautes, dès lors qu'elles sont confessées dans la demande de pardon, cesse de peser sur la mémoire comme un traumatisme paralysant ou déformant.

C'est énoncer presqu'une banalité que de dire que les faits du passé ne nous intéressent que pour autant qu'ils ont relation à nous et, d'une manière plus rigoureuse, pour autant qu'ils constituent pour nous des faits de mémoire; la mémoire elle-même est complexe; elle comporte des couches plus ou moins profondes, elle peut être consciente ou inconsciente. Ce n'est pas ici la mémoire personnelle qui nous intéresse, bien que ce soit au niveau de la personne et de la destinée personnelle que doit se développer d'abord l'analyse de la mémoire. Ce qui nous retient, c'est la mémoire historique, c'est-à-dire l'ensemble d'événements et d'actions du passé qu'un groupe social tient pour essentiels quant à son identité et à sa destinée. Cette mémoire historique est transmise par les générations qui la cultivent et qui y puisent leur inspiration. C'est dire qu'il ne s'agit pas de faits bruts, mais de faits chargés de signification pour les membres du groupe qui participe à cette «mémoire», dont la dimension subjective du «pour nous» est constitutive.

Les faits ne sont pas neutres. Certains, qu'on voudrait oublier, nous harcèlent. A d'autres, à l'inverse, on se cramponne comme si leur oubli signifiait la destruction de la propre identité. Pour un certain nombre de ces faits, leur importance tient à la valeur symbolique dont ils sont chargés. Ainsi, par la médiation de l'image que l'on se fait de lui, le passé investit le présent. Sur l'élaboration de cette image, où la propre identité est en jeu, les passions pèsent fortement.

Ce qui précède permet de saisir un premier sens de la purification de la mémoire. Celle-ci désigne l'effort pour restituer le passé à son objectivité, en le libérant des distorsions dont son image est porteuse. Telle est l'œuvre de la science historique. La réflexion épistémologique a précisé les conditions propres d'une objectivité qui, à cause de la distance dans le temps, comporte toujours une part d'interprétation. Mais celle-ci n'est pas synonyme d'arbitraire. L'historien tend à serrer au plus prés la matérialité du fait, à en établir les causes et le contexte, soumettant constamment ses résultats à une évaluation critique. Il est à même aussi d'écarter les lectures infondées et d'éliminer les mythes. Le travail scientifique

des historiens constitue ainsi le premier pas dans la purification de la mémoire.

6. Dans cette perspective, nous devons rendre compte de l'affirmation à première vue surprenante de Jean-Paul II, parlant de «l'objectivité que donne une profonde charité fraternelle». N'est-ce pas là une sorte de renversement du *sine ira et studio*, qui substituerait à la partialité partisane une attitude également négatrice de l'impartialité requise du savant?

Nous pouvons dès maintenant donner un début de réponse. On dira dans un premier sens que l'hostilité, l'aversion, la haine, génératrices de prévention et de procès de tendance, sont certes des dispositions moins ouvertes à l'empathie que l'on attend de l'historien que ne l'est la sympathie. Mais il faut aller plus loin. Le jugement que nous devons porter dépasse les conclusions, indispensables, de l'historien. A cause de l'objet sur lequel il porte, il est de nature théologique. Si la théologie est distincte de la foi, où elle s'enracine, et de la vie théologale, cette dernière en constitue le milieu vital. Ce sont spécialement les dons du Saint Esprit, qui sont ici en cause. Ces dons opèrent par mode de conaturalité d'amour; ils sont comme un instinct des choses divines. Dans l'ordre de la connaissance, l'intelligence illuminée par les dons distingue pour ainsi dire spontanément ce qui est conforme au dessein de Dieu. Si on se souvient que l'Eglise est une communion et que la charité communiquée par l'Esprit Saint est la source de cette communion, on comprend aussitôt pourquoi et comment la charité fraternelle est au fondement de l'objectivité, c'est-à-dire d'un regard pleinement accordé à son objet.

7. *Tertio Millennio Adveniente* invitant l'Eglise à prendre en charge, avec une conscience plus vive, le péché de ses enfants, ajoute: «Bien qu'elle soit sainte par son incorporation au Christ, l'Eglise ne se lasse pas de faire pénitence: elle reconnaît toujours comme siens, devant Dieu et devant les hommes, ses enfants pécheurs». Suit une citation de *Lumen Gentium* n. 8: «L'Eglise qui comprend des pécheurs en son propre sein, est à la fois sainte et appelée à se purifier, et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement» (*TMA* n. 33).

L'Eglise est sainte. Elle est sans péché. Mais ses enfants pèchent: elle n'est donc pas sans pécheurs. Et elle ne prend pas son parti du péché de ses enfants; elle fait tout pour les ramener dans la voie droite et pour eux, elle fait pénitence.

Cette Eglise sainte, qui est le Corps du Christ et qui vit de la grâce du Christ que lui communique l'Esprit Saint de multiples façons, est une dans le monde entier et elle est une et la même tout au long du temps de l'histoire.

Elle est l'Epouse du Christ. Nous parlerons donc de la personnalité de l'Eglise. Elle est une personne.

Je ne fais qu'indiquer ces points, sans m'y arrêter. Ils sont présupposés à la réflexion que je vous propose.

Cette Eglise, elle est une communion. Le dogme de la *communio sanctorum* nous permet de pénétrer dans l'intelligence du pardon. Une solidarité de grâce et de charité relie entre eux tous les membres de l'Eglise, qu'il s'agisse de l'Eglise du Ciel ou de l'Eglise pérégrinante sur la terre. La prière d'intercession auprès de la Vierge Marie et des saints, comme la prière pour les vivants et pour les morts, en sont des expressions. La sainteté d'un membre rejaillit sur la sainteté du Corps tout entier. D'une manière analogue, le péché par lequel on se soustrait à l'influx sanctifiant de la grâce est une blessure faite à l'Eglise du Christ.

C'est dans la solidarité de la *communio sanctorum* que les chrétiens doivent recevoir l'héritage du passé.

La demande de pardon porte, c'est évident, sur les ombres qui marquent cet héritage. Notons aussitôt qu'on se gardera de se livrer à une sorte de comptabilité entre l'ombre et la lumière, pour une double raison: d'abord, le jugement ultime n'appartient qu'à Dieu; ensuite, il n'y a pas de symétrie entre le bien et le mal, comme si nous nous trouvions devant deux contraires. Le mal est une privation; il est une destruction qui va à l'encontre de l'être chrétien et de ses exigences.

La demande de pardon doit vraiment être acte de vérité. L'Eglise, en effet, n'ignore pas que jusqu'à la fin des temps elle sera en butte à la persécution. Elle sait que «le père du mensonge» est à l'œuvre dans l'histoire, et qu'elle est l'objet de jugements malveillants et de calomnies. Pour éviter toute équivoque, il convient de satisfaire à une double exigence.

Tradition et traditions

8. La première concerne ce que nous pouvons appeler les couches de mémoire. Au sens le plus profond, la mémoire de l'Eglise n'est rien moins que la Tradition vivante, par laquelle, conjointement avec l'Ecriture, la divine Révélation du mystère du salut ne cesse de lui être présente dans sa lumière native et avec toute sa richesse potentielle. Le Magistère est au service de cette Tradition. L'interprétation du Magistère s'appuie sur l'assistance de l'Esprit Saint, qui comporte d'ailleurs des degrés selon la nature du lien des vérités proposées avec la Révélation elle-même[3]. De plus le Magistère, dans son office pastoral, peut se pro-

3. «Il est donc clair que la sainte Tradition, la sainte Ecriture et le magistère de l'Eglise, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action du seul Esprit Saint, contribuent efficacement au salut des âmes», *Dei Verbum*, n. 10; cf. *Lumen Gentium*, n. 25.

noncer ou donner des directives en fonction de situations concrètes, par nature sujettes à changement. L'assistance, accompagnant des jugements d'ordre prudentiel, est elle-même dite prudentielle. A ce niveau, de par la nature des choses, une décision peut parfaitement être valable pour une époque et cesser de l'être pour une autre.

Le sens de l'historicité est ici nécessaire. On se gardera de le confondre avec le relativisme.

Proche de la Tradition vivante et sous sa mouvance, il y a ensuite tout l'ensemble des traditions ecclésiales. La part des pratiques et des orientations commandées par les nécessités de l'époque où elles se sont imposées y est grande. De là la nécessité des révisions critiques et des réformes. C'est là un domaine délicat; le jugement de chacun dépendra de sa sensibilité spirituelle. La *pietas* envers les traditions doit être éclairée. Pour notre génération et celles qui vont suivre, Vatican II a fourni de sûrs critères. Laissé à lui-même, le jugement individuel est menacé par ces dérives que sont le traditionnalisme et le progressisme.

Le milieu chrétien

9. Une attention particulière doit ici être portée sur ce qu'on appellera le milieu chrétien, par quoi il faut entendre une société qui a reçu l'inculturation du christianisme. Or une telle inculturation, comme pénétration du christianisme, en tant que source vitale d'inspirations dans le tissu d'une société, n'est jamais achevée; elle est plus ou moins forte, elle rencontre des résistances, elle laisse des zones hors de son influx. Par définition, nous avons ici une réalité mêlée, où habitudes sociologiques, préjugés, mais aussi expressions authentiques de la foi coexistent sans que le départage des uns et des autres ne soit clairement perçu. On se gardera de confondre la conscience sociale d'un tel milieu avec la conscience de l'Eglise; cette dernière d'ailleurs ne s'est jamais identifiée à l'opinion la plus répandue.

Nous rencontrons ici la seconde exigence: il est essentiel d'être au clair sur le sujet d'une action ou d'un comportement. Ce sujet est-il vraiment l'Eglise sainte, Epouse du Christ? L'Église, parce qu'elle reconnaît toujours pour siens ses enfants pécheurs, fait pénitence pour des péchés qu'eux, et non pas elle, dans ce qui la constitue en propre, ont commis, qu'il s'agisse de fidèles ou de membres de la hiérarchie. En péchant, ses enfants l'ont trahie. De ces péchés, ce sont eux qui sont directement responsables devant Dieu. Pour eux l'Eglise fait pénitence et demande pardon dans sa prière liturgique; elle prie pour leur conversion. La demande de pardon dont nous parlons présuppose cette donnée essentielle de sa vie.

Le discernement doit être particulièrement rigoureux là où les fautes, les préjugés, sont attribuables au milieu chrétien. Car tous nos actes n'en-

gagent pas l'Eglise de la même façon et au même degré. Cela vaut particulièrement quand le sujet direct est l'autorité de la société temporelle. Si la pensée chrétienne a toujours su distinguer ce qui est du ressort de l'Eglise et ce qui est du ressort de César, les modes selon lesquels cette distinction a été réalisée ont varié. En période de chrétienté, l'interpénétration du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir temporel était constante; le risque de confusion en était d'autant accru. La considération doit être élargie: autre est ce qui ressortit à l'Eglise comme telle, autre à une culture ou une société, plus ou moins profondément inculturée.

Ainsi dans sa réalité la plus profonde, la mémoire de l'Eglise est mémoire de la Parole de Dieu, méditée et dévoilant progressivement ses richesses. C'est du point de vue de cette mémoire profonde qu'elle regarde son cheminement dans l'histoire et porte sur lui un jugement de discernement critique. Ici c'est la *memoria Dei* - la *memoria Christi* - qui précède la *memoria sui*. En effet l'Eglise se souvient tout ensemble de ce qu'elle est en vertu de «son incorporation au Christ» et du comportement de ses enfants. La distinction entre ces deux aspects demeure occultée aux yeux du monde auquel elle doit donner son témoignage. Ce qui apparaît au monde, c'est un complexe où se mêlent sainteté et péché, qui, comme tel, fait obstacle à la perception du mystère. Laisser se répandre cette image, où la véritable identité de l'Eglise est en partie recouverte, sans apporter les rectifications d'un discernement critique, ce serait y consentir et s'en rendre complice. «Qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Eglises» (Ap 1-3). C'est en réalité de cette injonction de l'Apocalypse qu'il s'agit.

Double aspect de la faute

10. Notons qu'une telle intimation critique ne vient pas s'appliquer du dehors à son objet. S'agissant de péchés et de fautes, il s'appuie sur la composition même de l'acte moral, où il convient de distinguer deux aspects, un aspect subjectif et un aspect objectif. L'aspect subjectif est la responsabilité de l'agent, sa culpabilité, s'agissant du péché. De cela, seul Dieu est juge. Le jugement sur le passé ne saurait empiéter sur ce domaine. Mais, et c'est l'autre aspect, les actes moraux tiennent une qualification objective de leur conformité ou de leur non-conformité à la loi morale. Et de cela nous pouvons et devons juger, en tenant compte certes des circonstances et du contexte historique. En ce sens, certains actes, commis dans le passé par des chrétiens et qui ternissent le visage de l'Eglise ou sont cause de blessures dans les âmes, doivent faire l'objet d'un jugement moral et, partant, d'une demande de pardon. Que les auteurs aient agi par malice ou que leur responsabilité se trouve dimi-

nuée, de cela nous n'avons pas à juger. Nous devons les confier à la miséricorde de Dieu.

S'il en est ainsi, c'est parce que l'Eglise est «dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain» (*LG* n. 1). Il est nécessaire, qu'elle puisse être reconnue par tous ceux qui cherchent la vérité. La mission même de l'Eglise requiert ce discernement qui permet de dissiper les brouillards qui recouvrent sa visibilité. Que l'Eglise puisse être rencontrée en vérité, en dépit de nos péchés, est un droit qui appartient à tout homme, car c'est à tous que son message est adressé.

On objectera que, puisque nous péchons tous, la pleine pureté du témoignage est impossible. A cela on répondra qu'elle est effectivement réalisée dans les saints, canonisés ou non, que le Saint-Esprit ne cesse de susciter dans l'Eglise. On relèvera encore qu'il y a là une exigence inscrite dans la vie même de l'Eglise. En ce sens le *Décret sur l'œcuménisme* (*UR* n. 6) écrit: «Toute rénovation de l'Eglise consistant essentiellement dans une fidélité plus grande à sa vocation, c'est dans cette rénovation que se trouve certainement le ressort du mouvement vers l'unité. L'Eglise, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente (*ad hanc perennem reformationem*) dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre».

Ce texte vise d'abord des pratiques, des institutions, des structures qui, à cause de l'usure du temps ou de la paresse d'esprit, sont devenues un handicap pour la *sequela Christi*. Mais il me semble qu'on peut l'étendre, sans en forcer le sens, à des éléments que la mémoire historique continue de véhiculer passivement, sans que se produise le sursaut de la conscience morale qu'on attendrait[4].

11. Pour ce qui est de la demande de pardon, l'œcuménisme représente un cas privilégié. Nous nous réclamons tous du même et unique Seigneur, nous avons tous reçu le baptême.

Nous entendons tous la prière de Jésus pour l'unité des disciples (Jn 17, 21), mais nos divisions, qui s'opposent ouvertement à sa volonté, sont pour le monde un objet de scandale. Aussi bien l'unité des chrétiens est-elle «un problème crucial pour le témoignage évangélique dans le monde» (cf. *TMA*, n. 34)[5]. Le Grand Jubilé ne sera-t-il pas caractérisé par l'élan de la nouvelle évangélisation?

Cas privilégié, l'œcuménisme devrait aussi être exemplaire. Car les disciples du Christ sont appelés à se donner le pardon réciproque. Ils peuvent comprendre ensemble ce message: «Malheureusement, ces

4. Cf. dans un sens analogue, *TMA*, n. 36.

5. Voir *Ut unum sint*, n. 98-99. Le Saint-Père ne cesse d'attirer l'attention sur ce problème capital.

péchés du passé font encore sentir leur poids et demeurent, même à l'heure actuelle, comme des tentations. Il est nécessaire d'en faire amende honorable, en invoquant *avec force* le pardon du Christ» (*ibid*).

Demande de pardon

12. Dieu est un Père qui met sa joie à pardonner. En pardonnant, il manifeste l'immensité et la gratuité de son amour. Cette certitude nous est apportée par la Révélation. De celle-ci nous avons reçu également le sens du péché et de sa gravité. La dette contractée envers Dieu par le péché fait de nous des débiteurs insolvables. La conscience du péché nous permet de pressentir la profondeur infinie de la miséricorde divine.

La grâce du baptême a fait de nous des fils de Dieu. Notre vocation est de vivre pleinement cette filiation. Pour autant que cela est possible à la créature que nous sommes, nous sommes appelés à imiter Dieu: «soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux» (Lc 6,26).

Dans la prière du Seigneur, la demande de remise de nos offenses (ou de nos dettes) est assortie d'une condition: «comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés». Matthieu (6, 14-15) en explique le sens: «En effet si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera à vous aussi; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos fautes». Qui refuse de se comporter en fils ne peut prétendre recevoir le pardon du Père. Et à ce pardon, nous ne devons pas mettre de limites (cf. Mt 18, 21-22).

Les injonctions à se réconcilier avec son frère éclairent également le sens du pardon (cf. Mt 5, 23-26).

La demande de pardon introduit dans un processus de conversion. C'est à Dieu d'abord et avant tout qu'elle est adressée. Elle suppose la reconnaissance du péché et le propos, avec l'aide de la grâce, d'y renoncer.

A l'égard du prochain, elle constitue une invitation directe à se libérer de la dureté du cœur et à entrer dans la voie de la miséricorde. Pour celui qui demande le pardon et pour celui qui pardonne, l'issue normale est ainsi une conversion, qui transforme des rapports de haine et d'hostilité en rapports fraternels.

Un tel cheminement concerne les disciples du Christ. Par surcroît, il doit aussi éclairer les rapports au niveau des sociétés temporelles. Devant des situations apparemment sans issue, seules des démarches de pardon peuvent ouvrir la voie à un processus de réconciliation.

13. L'Eglise, dans sa liturgie, demande tous les jours pardon pour les péchés de ses fils. Quel peut donc être le sens d'une demande publique de pardon?

Disons que celle-ci se comprend, quand il s'agit du passé, pour des actes et des comportements qui ont trouvé à l'époque un assez large assentiment, fût-ce sous forme de passivité, et dont le souvenir est imprimé dans la mémoire d'un groupe comme une blessure qui ne cesse de saigner et de faire mal. Les blessures de mémoire sont cause de méfiance et d'incompréhension. Elles empêchent que le vrai visage de l'Eglise soit reconnu. Car l'Eglise qui est sainte se présente avec son histoire et cette histoire est marquée aussi par les péchés de ses fils.

Objectivement parlant, et quoi qu'il en soit des responsabilités subjectives, ces actes et comportements constituent de graves infidélités aux exigences de l'Evangile.

En demandant publiquement pardon à Dieu de ces péchés, l'Eglise rend témoignage à la vérité et confie l'histoire humaine à la divine miséricorde.

Sur ce chemin, les chrétiens doivent donner l'exemple.

P. Georges COTTIER, o.p.

Ombres et lumières chez Montini*

Je ne puis oublier la douceur et la profondeur de son regard, ses yeux bleus, ou gris, ou verts, qui changeaient selon la lumière de midi ou du soir.

Je me souviens: c'était à Genève, à l'aéroport de Cointrin, en juin 1969. Les évêques suisses étaient là, avec notre nonce apostolique résidant à Berne, Mgr Ambrogio Marchioni - qui, je le crois, n'a pas toujours bien compris ce que signifiait vitalement pour nous, en Suisse, la vie démocratique, avec ses conséquences pour les valeurs démocratiques dans la vie des catholiques d'ici, avec des excès, il est bien vrai. Le Cardinal Journet était là. J'étais alors évêque auxiliaire. Le Cardinal Journet s'était placé le dernier dans la suite de ceux qui devaient saluer le Pape. Il voulait, lui, seulement être là, alors que d'autres voulaient être les premiers à baiser l'anneau du Pape, l'anneau du Pêcheur, et recevoir son accolade. L'avion d'Alitalia est arrivé, pareil à une mouette aux grandes ailes immobiles. Il a atterri (et j'en souris encore: au dernier moment, il a fallu déplacer le tapis rouge qui n'était pas là où il devait être, au bas de l'échelle de l'avion).

Quand la porte s'est ouverte, Paul VI s'est arrêté, a salué simplement, comme timidement, avec la main, sans bénir. A cette seconde, le Cardinal m'a serré le bras, ce qu'il ne faisait jamais, car c'était bien moi qui devais presque toujours le conduire. Regardant le successeur de Pierre, il a retiré sa calotte rouge et il a dit, comme dans un cri, bien qu'il n'ait jamais eu une voix forte: «Le Pape à Genève!». Ses yeux étaient inondés de larmes. «Genève, ma patrie d'un jour, le ciel, ma patrie de toujours!» C'est ce qu'il avait dit et écrit souvent. Pour lui, la Genève devenue protestante fut, jusqu'au dernier jour, la ville où il se sentait bien, et pourtant Genève est restée pour lui une blessure toujours ouverte, on le sait bien. Beaucoup plus tard, il a exigé que, dans ses nouveaux livres, on ne mette plus comme c'était l'habitude, parmi les "Ouvrages du même auteur", ce qu'il avait publié contre le protestantisme libéral genevois dans les années 20.

En 1968, nous étions donc dans l'après-Concile. Je me suis permis de lui demander s'il avait changé d'idées, car il s'en était pris avec véhémence et sévérité au libéralisme protestant qui pour lui était aussi une

* Pour célébrer le 20ème anniversaire de la mort de S.S. Paul VI, le 6 août 1978. Ce texte est extrait d'un livre à paraître en 1999.

infidélité à la Révélation. Donc, je lui ai demandé s'il regrettait, s'il ne tiendrait plus ces critiques et ces jugements. Il m'a répondu assez vertement, ce qui lui est arrivé très rarement: «Ne citez plus ces livres, parce que j'y ai manqué de charité. Cependant, je n'ai rien à changer sur la doctrine».

Je reviens à la visite de Paul VI à Genève, en 1969. Les larmes de Paul VI, je m'en souviendrai aussi, et toujours. Nous étions réunis dans la grande salle de conférences du Conseil œcuménique des Eglises (ou peut-être dans la chapelle? je ne m'en souviens plus). Dans son allocution, le Pape parlait de l'unité des chrétiens, de la prière de Jésus «Que tous soient un». Paul VI a dit: «Notre nom est Pierre». Et il a commenté, il s'est expliqué, reconnaissant que le principal obstacle entre eux et nous, c'était lui, le Pape, c'était Pierre. Il y avait une infinie tristesse dans sa voix et ses yeux. Pourquoi cette tristesse qui ne saurait être un reproche adressé à d'autres ou une marque d'hésitation? Il voulait dire humblement mais avec assurance: «C'est ce que je sais, c'est ce que je crois, c'est la vérité pour moi, et je ne peux, ni ne veux parler autrement. Pourtant, je sais bien, je sens bien que je vous fais mal et que je blesse beaucoup de ceux qui m'entourent et m'écoutent ici, car vous attendez depuis longtemps que j'interprète autrement les paroles de Jésus: «Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise». Mais c'est ma foi, c'est la foi de mon Eglise».

Quelques heures après, nous allions célébrer la messe dans le Parc Lagrange, au milieu des roses. Autour de la vedette où se trouvait le Pape, qui passait de la rive droite à la rive gauche du Lac de Genève, nous étions entourés de quelques dizaines de petits bateaux. Je lui ai dit qu'il était dans la barque de Pierre, et «pas tous les autres». C'est ce que j'ai osé dire. Alors, s'adressant à ceux qui étaient tout près de lui et qui avaient entendu ce que j'avais dit, Paul VI, tranquillement et sereinement, a dit: «Ils vont, comme nous, avec nous, dans la même direction, là où se trouve Jésus. Nous allons tous à la messe, là où Il est».

* * *

Je ne céderai pas ici à la tentation de dire mes souvenirs que je devrais intituler modestement: «Paul VI, Mgr Lefèbvre, Ecône et l'évêque de Fribourg», car je n'écris pas ici mes mémoires. C'est plutôt la mémoire des autres. Je rappellerai seulement que toutes les fois où Paul VI et moi avons dû parler d'Ecône, le Pape, une fois de plus, restait serein, sans irritation. Mais il faut toujours regarder le regard, regarder le regard des autres. Ce n'est pas une indiscrétion, mais on y lit les révélations de ce qui est dedans, que ni les mots, ni le timbre de la voix ne savent exprimer.

Sous le pontificat de Paul VI, nous n'en sommes pas arrivés à la rupture. Paul VI, conscient qu'un nouveau schisme serait une nouvelle déchirure – et pour longtemps – de la vie de l'Eglise, n'a cessé de chercher les chemins de la réconciliation. Jean Paul II, lui aussi, a pris beaucoup de temps et d'années avant de répondre à ce qui me paraît être une provocation de Mgr Lefèbvre et de ses amis. J'imagine bien que Paul VI a dû porter d'autres immenses souffrances, mais à ce sujet, dans son regard on pouvait voir et pas seulement percevoir l'immense regret de n'avoir pas su, ni pu changer les idées de l'ancien évêque de Dakar, «un doux entêté» comme il m'est arrivé de le qualifier. Dieu seul est juge, mais je n'ai jamais rencontré quelqu'un qui pouvait être tout à la fois si doux et si dur, comme entêté ou enfermé dans ses certitudes. Ce sont là parmi les pages les plus tristes et sombres de mon séjour à la rue de Lausanne 86, à Fribourg, et pendant certains voyages romains. Peut-être que, ici, j'en ai déjà trop écrit.

* * *

Un souvenir encore: il est comme un sourire de Dieu, ou ce qu'exprime «l'Ange du sourire» de la Cathédrale de Reims. C'était en mai ou juin 1974. Le Cardinal désirait rencontrer le Pape pour lui parler d'un problème important que je n'évoquerai pas ici. Ce fut la dernière fois que ces deux hommes, deux amis, des «amis de Dieu» se rencontraient. Je ne puis oublier ce qu'il y avait de singulier, d'inattendu, hors tout protocole, toutes les fois où le Cardinal était reçu chez le Pape.

D'abord, au risque d'étonner certains lisant ces lignes, je peux dire ici ce dont j'ai été le seul témoin. Quand le Cardinal était attendu chez le Pape, il se préparait à cette rencontre comme s'il allait célébrer la messe. (Les prêtres âgés d'aujourd'hui, qui furent séminaristes autrefois à Fribourg, se souviennent tous de la «messe du Père Journet», comment il s'y préparait, comment il la célébrait et comment il priait après). Avant de monter dans sa chambre au Vatican, chez l'aumônier de la Garde suisse pontificale, il devait remettre sa soutane dite «filetée», parce qu'elle était ourlée de rouge, avec des boutonnières et des boutons rouges. Après avoir (je l'aidais) mis ses chaussettes rouges, sa ceinture rouge et coiffé sa calotte rouge, je savais qu'il fallait le laisser seul, assez longtemps. J'allais le chercher et je ne disais rien, debout, silencieux devant la porte. Pour aller chez le Pape, je me devais de tenir le bras du Cardinal, parce qu'il y avait deux étages à descendre (il était myope). On passait derrière des colonnades de la place Saint-Pierre, on s'arrêtait dans la petite chapelle de Saint Martin (chapelle de la Garde), puis près de la «Porte de bronze» où le garde suisse prenait la position, ainsi que le sergent-major en service. On montait un long escalier pour traverser

ensuite la cour Saint Damase, encore le salut d'un autre garde et de celui qui se tenait sous le petit tunnel où passaient les voitures, et enfin le garde qui nous accompagnait jusqu'à l'ascenseur où je devais annoncer *secundo piano*. Toujours silencieux, comme cachés dans le recoin de l'ascenseur, nous arrivions dans ces beaux longs couloirs qui conduisaient aux antichambres. Les camériстes connaissaient nos habitudes. On nous prenait nos manteaux. On nous faisait attendre dans la dernière pièce qui précédait le bureau du Pape. C'est alors que le Cardinal choisissait le fauteuil ou la chaise la plus éloignée. Il priait. On nous introduisait (je dis «nous» parce que Paul VI avait décidé que j'accompagnerais toujours le Cardinal dans le grand bureau du Pape, sachant que son visiteur avait beaucoup de peine à entendre). J'avais alors à mémoriser tout ce qu'ils se disaient l'un et l'autre pour, dans les heures suivantes, rapporter au Cardinal ce qu'ils s'étaient dit. Mais le singulier, l'étonnant, l'inattendu, c'est bien que, lorsque le Cardinal avait voulu s'incliner pour baiser l'anneau du Pape, le Cardinal se mettait toujours - je dis bien toujours - à genoux, lui en rouge et le Pape en blanc, le Cardinal mettait ses deux mains jointes sur les genoux du Pape. Ici, comme tant d'autres fois, les mots me manquent pour faire percevoir ce qui se passait: deux amis qui s'attendaient depuis longtemps, mais presque toujours attendant que l'autre vienne. Jamais ces audiences ne duraient longtemps, souvent un petit quart d'heure, jamais plus d'une demi-heure. L'habitude veut qu'à la fin de l'entretien, le Pape appelle son secrétaire qui vient avec un photographe. Avec le Cardinal Journet, cela ne s'est jamais passé ainsi. Il se relevait, baisait l'anneau, demandait sans rien dire une bénédiction, Journet se cachait dans les bras du successeur de Pierre, puis le quittait. Il n'existe aucun souvenir photographique de ces minutes d'éternité.

Donc, à la fin de ce qui fut leur dernière rencontre, le Pape lui offrit un très beau livre (une copie du manuscrit dit «le Sinaiticus», une bible en grec du IIIe siècle). Le Cardinal sortit. Le Pape me retint seul, m'offrit un autre livre et, regardant le Cardinal qui partait seul dans l'enfilade des salles, il me dit: «Votre Cardinal, c'est un saint!» Le Pape me bénit aussi et, très rapidement, je rejoignis le Cardinal qui s'engageait dans une mauvaise direction. Je lui pris le beau (et lourd) livre qu'il portait. Je lui repris le bras, il s'arrêta et se retourna vers la porte qu'on venait de fermer. Nous étions seuls dans une des antichambres. Il me dit alors: «Vous savez, notre Pape est un saint!»

Nous sommes redescendus au quartier des gardes suisses; je l'aidai à remettre sa soutane noire; il était alors impatient, parce qu'il fallait tout remettre en ordre, toujours: soutane, chaussettes, ceinture et calotte, et je devais - oui je devais - «disparaître» rapidement de la chambre. Le Cardinal était à genoux devant sa table qui lui servait de bureau, et il priait à peu près comme il le faisait après la messe. Il nous avait si sou-

vent redit, dans ses cours au Séminaire, ce que sainte Catherine de Sienne avait dit, en parlant du Pape: «Dolce Cristo in terra».

Bien sûr, celui ou celle qui n'a pas suivi les chemins et les moments que je viens de décrire aura peine à comprendre pourquoi «l'ange gardien du Cardinal» (comme m'avait appelé Paul VI) n'oubliera jamais ce qu'il a entrevu, deviné, pensé en ces minutes ou ces heures ineffaçables.

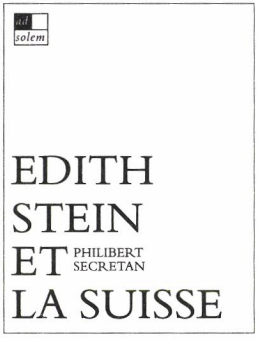
Un jour, le Cardinal m'a dit: «Oui, grâce à moi, vous aurez fait d'inoubliables rencontres». C'était vrai et cela ne peut s'effacer de la mémoire, la mémoire du cœur, plus tenace que celle de la tête.

✝ Pierre MAMIE

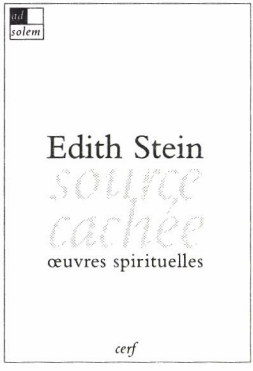
ad solem

ÉDITIONS

8, Cours des Bastions
CH- 1205 Genève



Co-édition Ad Solem / *Cerf*
Parution septembre 1998



COLLECTION EDITH STEIN AUX ÉDITIONS AD SOLEM

LA PRIÈRE DE L'ÉGLISE 24 FS -75 FF
Edith Stein 64 p., 1995

LA CRÈCHE ET LA CROIX 27 FS 95FF
Edith Stein 96 p., 1995

Traduction de Genia Gatalà et Philibert Secretan - Préface de Philibert Secretan

EDITH STEIN ET LA SUISSE 19 FS - 75 FF
Philibert Secretan 64 p., 1997.
A l'heure de la canonisation d'Edith Stein, et alors que la Suisse se trouve confrontée à son passé, notamment à son attitude à l'égard des Juifs durant la deuxième guerre mondiale, il est utile de reconstituer avec la plus grande précision possible les conditions dans lesquelles se sont déroulées les tractations autour du transfert d'Edith Stein et de sa sœur Rosa, du Carmel d'Echt, en Hollande, au Carmel du Pâquier, dans le canton de Fribourg.

LORSQUE EDITH STEIN SE CONVERTIT 27 FS - 95 FF
Florent Gaboriau 104 p., 1997
La conversion d'Edith Stein engagea tout à la fois une Juive, une Femme et une Philosophe. Florent Gaboriau pose son regard sur les trois moments de cette conversion durant laquelle, à mi-chemin, le retournement d'Edith Stein vers la Trinité croisa l'éloignement de Heidegger vers l'être sans visage.

EDITH STEIN, UNE PHILOSOPHE JUIVE DEVANT LE CHRIST 27 FS - 95 FF
John M. Oesterreicher / Préface de Jacques Maritain 96 p., 1998
L'auteur fait partie des rares témoins qui ont connu Edith Stein et qui, parce qu'Israélites, puis chrétiens, comme elle eurent à subir la haine du régime nazi.

EN PRÉPARATION

EDITH STEIN, L' ŒUVRE PHILOSOPHIQUE à paraître prochainement
Philibert Secretan

ÉDITH STEIN ET LE MYSTÈRE D'ISRAËL parution novembre 1998
Cécile Rastoin

LA CONNAISSANCE DE DIEU parution 1999
La théologie symbolique de Denys l'Aréopagite
Edith Stein

La coextensivité de l'âme et du corps en philosophie et en ecclésiologie

Quelle est la relation des pécheurs ou des chrétiens d'autres confessions avec l'Eglise? Le futur Cardinal Bellarmin au XVIe s., le théologien réformé Pierre Jurieu au XVIIe s., ont affronté cette question rendue particulièrement brûlante par la division de la chrétienté occidentale. Tous deux l'aborderont en termes de corps et âme de l'Eglise. Au XXe s., le Cardinal Journet abordera la même question en insistant sur le principe de coextensivité de l'âme et du corps de l'Eglise. Il rejoint en cela un souci de l'ecclésiologie orthodoxe, souvent présenté en opposition par rapport à une ecclésiologie catholique bellarminienne[1].

Corps et âme sont donc des termes à usage ecclésiologique, mais qui sont d'abord philosophiques. Nous allons essayer de discerner si une perspective philosophique particulière sous-tend les ecclésiologies de Bellarmin, Jurieu et Journet. Pour ce faire, nous commencerons par une brève étude sur les conceptions philosophiques du rapport entre corps et âme.

Deux conceptions de l'âme spirituelle individuelle, provenant de l'Antiquité, traverseront l'histoire de la pensée occidentale.

La première est celle de Platon, surtout dans le *Phédon*. Ce dialogue traite de la mort de Socrate, et la mort y est présentée comme un bien car elle permet de rejoindre une vie meilleure. Socrate explique en effet que son espoir est *«d'aller auprès des dieux qui sont des maîtres parfaitement bons»*[2]. Et il ajoute que le corps est un obstacle à la réalisation de cette bonne fin: *«tant que nous aurons le corps, et qu'un mal de cette sorte restera mêlé à la pâte de notre âme, il est impossible que nous possédions jamais en suffisance ce à quoi nous aspirons»*[3]. En effet, le but de notre existence humaine est de posséder la connaissance véritable, qui n'est accessible que par l'âme. En conséquence, *«il faut que nous nous séparions de lui* [le corps] *et que nous considérions avec l'âme elle-même les choses*

1. Cf. Vlassios PHIDAS, «The Limits of the Church», in: *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 38, 1993, p. 126: «If... divine grace is granted by the Church, in which the historical body of Christ is realized, then how is it possible for divine grace to be bestowed outside his body, which is the Church?». Jurieu a perçu la question lorsque, dans son *Traité de l'unité de l'Eglise et des points fondamentaux, Contre Monsieur Nicole*, Chez Abraham Acher, près de la Bourse, Rotterdam, 1688 (Traité II, ch. IV-V, pp. 176-199), il polémique contre l'idée de sacrements validement célébrés hors de l'Eglise, car en fait ils appartiennent à l'Eglise.

2. PLATON, *Phédon*, 63c.

3. PLATON, *Phédon*, 66b.

elles-mêmes»[4]. Dans le *Phèdre*, Platon montre que les âmes vivent auprès des dieux, puis tombent dans ce monde dans lequel elles doivent subir des cycles d'incarnations successives, plus ou moins bonnes ou prolongées selon le type de vie menée, avant de pouvoir rejoindre la vie véritable[5].

L'héritage de cette perspective platonicienne est l'idée que l'homme est en fait son âme, et que le corps est un obstacle dont il faut si possible se débarrasser.

La deuxième perspective est celle d'Aristote, qui définit l'âme dans une relation positive au corps: *«l'âme est nécessairement substance, en ce sens qu'elle est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance... l'âme est donc l'entéléchie d'un corps de cette nature»*[6]. Le corps est ainsi la manifestation de l'âme et non sa prison. En outre la connaissance, qui pour Platon demandait que l'âme se sépare autant que possible du corps, demande au contraire, pour Aristote, les sens du corps. Et dans une telle perspective l'idée d'une réincarnation est inconcevable: l'âme comme forme ne peut animer qu'un corps.

L'influence de Platon dominera la perspective des Pères de l'Eglise. Les scolastiques du XIIIe siècle, redécouvrant Aristote, seront amenés à revaloriser le corps. Ainsi S. Bonaventure dira que l'âme aime suprêmement le corps[7]. Pourtant la relation âme-corps est, chez lui, celle de deux substances[8]. S. Thomas dira que l'âme est la forme du corps[9]. L'âme est une substance et peut subsister par elle-même sans le corps, quoiqu'elle garde alors une inclination naturelle à s'unir au corps[10]. Il n'y a pas deux substances juxtaposées, mais la vraie substance est l'union des deux principes: *«Le corps et l'âme ne sont pas deux substances existant en acte, mais de ces deux principes est constituée une substance unique actuellement existante: le corps de l'homme n'est pas le même lorsque l'âme est présente et lorsqu'elle est absente, mais l'âme le fait être en acte»*[11]. S. Thomas est isolé dans cette position qui insiste sur la nécessité de l'union d'âme et de corps pour qu'il y ait un homme[12].

4. PLATON, *Phédon*, 66d.

5. Cf. PLATON, *Phèdre*, 245c-250a. Ce dialogue développe une vision qui se trouve déjà dans le *Phédon*, et qui sera apparemment modifiée dans le *Timée* (cf. 69d), où Platon distingue entre une partie immortelle et une partie mortelle de l'âme: en tout état de cause, c'est l'âme qui compte et non le corps.

6. ARISTOTE, *De Anima*, 412a 20.

7. Cf. S. BONAVENTURE, *In Joan.* XV, 20; éd. Quaracchi, t.VI, p. 450: «magna est dilectio, qua mater diligit filium... Maior, qua uxor virum... Maxima animae ad corpus...»

8. Cf. S. BONAVENTURE, *Breviloquium*, Pars II, cap.X, éd. Quaracchi, t.V, p. 228: «Ut igitur in homine manifestaretur Dei potentia, ideo fecit eum ex naturis maxime distantibus, coniunctis in unam personam et naturam; cuiusmodi sunt corpus et anima, quorum unum est substantia corporea, alterum vero, scilicet anima, est substantia spiritualis et incorporea; quae in genere substantiae maxime distant».

9. Précisément: «le principe de l'activité intellectuelle, qu'on l'appelle intellect ou âme intellective, est la forme du corps» (S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.76, a.1, c). On trouve aussi la formule brève «l'âme humaine est la forme du corps» (*Somme de Théologie*, Ia IIae, q.156, a.1, ad 1).

10. Cf. S. THOMAS, *Somme de Théologie*, Ia, q.76, a.1, ad 6.

11. S. THOMAS, *Somme contre les Gentils*, L.II, chap. 69.

12. Cf. la conclusion de la vaste étude d'A. CAPIZZI, «Anima e corpo nel XIII secolo», in: *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1951, pp. 24-42, 205-227, en l'occurrence p. 227: «L'inizio del XIII secolo

Bellarmin

Nous allons maintenant examiner la position ecclésiologique de S. Robert Bellarmin (1542-1621) sous l'angle de la relation entre âme et corps de l'Eglise.

Dans le contexte de la Contre-Réforme, S. Robert Bellarmin cherche une définition de l'Eglise qui permette de savoir clairement qui appartient à l'Eglise. Il s'oppose ainsi à une définition de l'Eglise comme avant tout invisible, en particulier à l'approche de Calvin[13]. Il propose des critères d'appartenance clairement observables: la profession de la foi chrétienne, la communion aux mêmes sacrements, l'obéissance aux mêmes pasteurs, surtout au Vicaire du Christ[14]. Ainsi définie, «l'Eglise est un rassemblement humain aussi visible et palpable que le rassemblement du peuple romain, ou le royaume de France, ou la république des Vénitiens»[15].

Il complète cette définition par une distinction entre l'appartenance au corps et à l'âme de l'Eglise: «Et il découle [de ce que j'ai dit] que certains appartiennent à l'âme et au corps de l'Eglise... de même certains appartiennent à l'âme et non au corps... Enfin, certains appartiennent au

significa il trionfo definitivo dell'unità del composto umano: l'uomo è composto di anima e corpo, non di un'anima chiusa nel corpo come pensavano Platone e i Padri. Ma Platone, una volta cacciato dalla posizione principale, continua la battaglia contro il suo grande discepolo su posizioni più arretrate, e si presenta in veste agostiniana nel problema del rapporto tra anima e corpo, nella questione dell'anima-forma e dell'anima-sostanza. La lotta non si svolge sul terreno della definizione, dato che nessuna delle due parti osa respingere esplicitamente la formula degli avversarî, e ciascuna si sforza, almeno verbalmente, di conciliarla con la propria: divampa invece accanita sul terreno dell'unità della forma e della materialità dell'anima, dell'origine dell'anima e della separazione dell'intelletto. Unico vero campione dell'aristotelismo puro e dell'anima-forma è Tommaso, con il fedele Egidio di Lessines e pochi altri; campioni dell'aristotelismo agostiniano e dell'anima-sostanza sono, tralasciando gli averroisti, i Dottori francescani, dal platonico Guglielmo di Alvernia al vero e al falso Grosseteste, ad Alessandro di Hales, a Giovanni de la Rochelle, a Bonaventura, al Peckam, fino a Duns Scoto. Tra le due correnti si delinea un gruppo piuttosto incerto, e spesso in piena contraddizione con sè stesso, capitanato da Alberto Magno, e costituito da Enrico di Gand, da Egidio Romano, ecc.: contrariamente all'opinione corrente io penso che tutti costoro, primo fra tutti quell'Alberto Magno ritenuto generalmente un tutt'uno con Tommaso, siano in sostanza assai più vicini al punto di vista agostiniano che a quello tomista».

13. Calvin répond à une question inverse de celle de Bellarmin. Sa question était de pouvoir continuer à croire à l'Eglise même là où le scandale pouvait mener à la croire disparue, cf. *L'Institution Chrétienne*, Labor et Fides, Genève, 1961, L.IV, ch.1, n. 2, p. 12: «... bien que la désolation horrible, qu'on voit partout et de tous côtés, semble montrer qu'il ne reste plus rien de l'Eglise, sachons que la mort de Christ est fructueuse, et que Dieu garde miraculeusement son Eglise comme en cachette, selon qu'il fut dit à Elie de son temps: "Je me suis réservé sept mille hommes, qui n'ont point fléchi le genou devant Baal" (I Rois 19:18)».

14. Cf. *De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, II, lib.3, *De Ecclesia militante*, caput II, Neapoli, Apud Josephum Giuliano, 1857, tomus II, p. 75: «Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione, et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad Ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant».

15. «Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum.» (*ibid.*)

corps et non à l'âme...»[16]. Sa définition vise le minimum, à savoir l'appartenance au seul corps[17].

Bellarmin tient-il une position platonicienne par rapport à l'âme?

On peut en douter, si l'on songe qu'il a proposé à Clément VIII d'interdire l'enseignement de la philosophie platonicienne à la Sapienza, et de n'autoriser que l'aristotélisme[18]. Il se montre aussi favorable à l'enseignement du thomisme dans la Compagnie[19], et il semble regretter (mais pour quelle raison?) les attaques de certains de ses confrères contre le thomisme[20]. Pourtant, lors de la crise de Galilée, il manifestera un certain anti-aristotélisme[21]; on le situe assez nettement dans une ligne augustinienne[22]. En fait, Bellarmin n'appartient sans doute à aucune école de pensée stricte. Il prend chez chaque auteur ce qui lui convient, et refuse par exemple de s'inféoder à S. Thomas[23].

Il n'en demeure pas moins que, dans son ecclésiologie, corps et âme apparaissent comme deux substances qui peuvent exister indépendamment l'une de l'autre. Et une telle vision est plus proche de l'héritage platonicien que de la position thomiste.

16. «Notandum autem est ex Augustino in breviculo collationis, collat.3, Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus sancti, fides, spes, charitas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capiti interius et exterius; et tales sunt perfectissime de Ecclesia; sunt enim quasi membra viva in corpore, quamvis etiam inter istos aliqui magis, aliqui minus vitam participent, et aliqui etiam solum initium vitae habeant, et quasi sensum, sed non motum, ut qui habent solam fidem sine charitate. Rursum aliqui sint de anima, et non de corpore, ut catechumeni, vel excommunicati, si fidem et charitatem habeant, quod fieri potest. Denique, aliqui sint de corpore, et non de anima, ut qui nullam habent internam virtutem, et tamen spe, aut timore aliquo temporali profitentur fidem, et in sacramentis communicant sub regimine pastorum, et tales sunt sicut capilli, aut ungues, aut mali humores in corpore humano.» (*ibid.*).

17. Cf. *ibid.*: «Definitio igitur nostra solum comprehendit hunc ultimum modum existendi in Ecclesia, quia hic requiritur ut minimum, ut quis possit dici esse pars visibilis Ecclesiae».

18. Cf. Xavier-Marie Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat, Correspondance et documents*, Beauchesne, Paris, 1911, p. 498.

19. Cf. Xavier-Marie Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, pp. 493-496: de 1582 à 1597, Bellarmin fait partie d'une commission de douze Pères chargés de proposer une Ratio Studiorum pour la Compagnie. Une question est l'autorité de S. Thomas comme auteur ordinaire de la Compagnie. Bellarmin estime que son autorité doit être suivie ordinairement, mais avec certaines exceptions, et souhaite que les formules théologiques imposées soient limitées à un minimum.

20. Cf. la citation de Bellarmin par Le Bachelet, *o.c.*, p. 513: «non sine causa fratres Dominicani clamabunt, a nostra Societate damnatam esse Sancti Thomae doctrinam» (texte de 1591).

21. Cf. Paola De Falco, «Bellarmino e la Scienza», in *Bellarmino e la Controriforma*, Atti del Simposio Internazionale di Studi, A cura di Romeo De Maio e.a., Sora, 15-18 Ottobre 1986, Centro di Studi Sorani «Vincenzo Patriarca», Sora, 1990, pp. 548-550.

22. Cf. Salvatore Iodice, «L'agostinismo di Roberto Bellarmino», in *Roberto Bellarmino*, Arcivescovo di Capua, Teologo e pastore della Riforma cattolica Atti del Convegno Internazionale di Studi, a cura di Gustavo Galeota, Capua 28 settembre - 1 ottobre 1988, Archidiocesi di Capua, Instituto Superiore di Scienze Religiose, Capua, 1990, pp. 245-256.

23. Cf. l'avis rédigé par Bellarmin, sans doute en 1582, et que cite Le Bachelet, *o.c.*, p. 506: «tametsi Sanctus Thomas, ut plurimum, aliis omnibus excelluit, nemo tamen est qui non fateatur in quibusdam paucis melius sensisse Scotum, aut Durandum, aut Sanctum Bonaventuram, aut Gregorium, aut alios aliquos, quam Sanctum Thomam. Nec enim credibile est aut Sancto Thomae semper affulsisse lumen veritatis, aut aliis numquam affulsisse».

Descartes

Quelques années après la rédaction de ce texte de Bellarmin devait naître un philosophe qui accentuera à l'extrême la distinction entre corps et âme: René Descartes (1596-1650).

Pour Descartes, l'homme est composé d'un corps et d'une âme, qui sont deux substances ou deux natures entièrement distinctes: «... examinant auec attention ce que j'estois, & voyant que ie pouuois feindre que ie n'auois aucun cors, & qu'il n'y auoit aucun monde, ny aucun lieu ou ie fusse; mais que ie ne pouuaois pas feindre, pour cela, que ie n'estois point; et qu'au contraire, de cela mesme que ie pensois a douter de la verité des autres choses, il suiuoit tres euidenment & tres certainement que j'estois... ie connû de la que i'estois vne substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, & qui, pour estre, n'a besoin d'aucun lieu, ny ne depend d'aucune chose materielle. En sorte que ce Moy, c'est a dire, l'Ame par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement distincte du cors, & mesme qu'elle est plus aisée à connoistre que luy, & qu'encore qu'il ne fust point, elle ne lairroit pas d'estre tout ce qu'elle est»[24].

Nous relevons deux éléments de cette approche:

1° L'âme et le corps sont deux natures: «Ces hommes seront composez, comme nous, d'vne Ame & d'vn Corps. Et il faut que ie vous décriue, premierement, le corps à part, puis apres, l'ame aussi à part; & enfin, que ie vous monstre comment ces deux Natures doiuent estre iointes & unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent»[25]. L'âme se définit par la pensée, *res cogitans*, le corps par l'étendue, *res extensa*[26]. Ainsi, âme et corps se définissent par opposition[27]. Certes, ces deux natures sont reliées

24. DESCARTES, *Discours de la Méthode* (1637), Quatrième partie, in *Œuvres*, publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY, *Discours de la Méthode & Essais*. Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, t.VI, Vrin, Paris, 1982, pp. 32-33, (juste après le fameux «Je pense, donc je suis»).

25. *Le Monde* (1664), II. L'Homme, chap.XVIII, in *Œuvres*, t.XI, Vrin, Paris, 1964, pp. 119-120.

26. «clare percipimus mentem, hoc est, substantiam cogitantem, absque corpore, hoc est, absque substantiâ aliquâ extensâ...» (Meditationes de prima philosophia, Secundae Responsiones, Rationes Dei existentiam & animae a corpore distinctionem probantes, more geometrice dispositae, Propositio IV, «Mens et corpus realiter distinguuntur», in *Œuvres*, t.VII, Vrin, Paris, 1983, pp. 169-170). Traduction française (*Œuvres*, t.IX.1, Vrin, Paris, 1982, p. 131): «nous conceuons clairement l'esprit, c'est à dire vne substance qui pense, sans le corps, c'est à dire sans vne substance étenduë...». Il faut noter que le titre indique qu'il s'agit de la distinction de l'âme (anima) et du corps: on peut donc estimer que mens / esprit équivaut à anima / âme. Les Méditations ont été publiées en latin en 1641, en français en 1647.

27. Cf. *Les passions de l'âme*, Première Partie, art.XVII, in *Œuvres*, t.XI, p. 342: «Apres avoir ainsi consideré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aysé de connoistre qu'il ne reste rien en nous que nous devions attribuer à nostre ame, sinon nos pensées...». Cf. aussi *Les passions de l'âme*, Première Partie, art.III, in: *Œuvres*, t.XI, p. 329: «... on ne trouvera pas grande difficulté, si on prend garde que tout ce que nous experimentons estre en nous, & que voyons aussi pouvoir estre en des corps tout à fait inanimés, ne doit estre attribué qu'à nostre corps; & au contraire, que tout ce qui est en nous, & que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit estre attribué à nostre ame». Dans une telle perspective, le rôle de l'âme recule à mesure que s'étend celui du corps.

l'une à l'autre par la glande pinéale ou conarion (aujourd'hui plutôt appelée éphiphyse)[28]; par le biais de cette glande, l'âme peut parfois provoquer un mouvement du corps si cela correspond à son désir[29]; mais l'unité ainsi constituée est très faible. L'âme n'a pas pour fonction d'animer le corps, mais seulement de penser[30]. Par conséquent, la mort ne provient pas de la séparation du corps et de l'âme[31].

2° L'homme est avant tout son âme: Descartes se situe dans l'héritage platonicien. Il le fait aussi sur le plan de la connaissance: la connaissance de l'âme fournit la réponse à la grande quête socratique de connaissance de soi[32]. C'est dans la connaissance intérieure, celle de l'âme, que se situe la base sûre que Descartes veut donner à son système. D'ailleurs, l'âme est plus facile à connaître que le corps[33].

28. Le choix de cette glande s'explique par sa position centrale dans le cerveau (cf. *Les passions de l'âme*, Première Partie, art.XXXI, in *Œuvres*, t.XI, pp. 351-352), et par le fait qu'elle est simple est non pas double (c f. la *Lettre CLXXXIII*, 29 janvier 1640, à Meyssonnier, in *Œuvres*, t.III, Paris, 1975, pp. 18-20).

29. Cf. *Les passions de l'âme*, Première Partie, art.XLIII, in *Œuvres*, t.XI, p. 361: «... quand on veut marcher, ou mouvoir son corps en quelque autre façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cet effect».

30. Cf. *La Description du corps humain*, Première Partie, Préface, in *Œuvres*, t.XI, pp. 224-225: «Mais pource que nous auons tous éprouué, dés nostre enfance, que plusieurs de ses mouuemens [du corps] obeïssoient à la volonté, qui est vne des puissances de l'ame, cela nous a disposez à croire que l'ame est le principe de tous. A quoy aussi a beaucoup contribué l'ignorance de l'Anatomie & des Mechaniques: car ne considerans rien que l'exterieur du corps humain, nous n'auons pas imaginé qu'il eust en soy assez d'organes, ou de ressors, pour se mouuvoir de soy-mesme, en autant de diverses façons que nous voyons qu'il se meut. Et cette erreur a été confirmée, de ce que nous auons iugé que les corps morts auoient les mesmes organes que les viuans, sans qu'il leur manquast autre chose que l'ame, & que toutesfois il n'y auoit en eux aucun mouuement. Au lieu que, lors que nous taschons à connoistre plus distinctement nostre nature, nous pouuons voir que nostre ame, en tant qu'elle est une substance distincte du corps, ne nous est connüe que par cela seul qu'elle pense, c'est à dire, qu'elle entend, qu'elle veut, qu'elle imagine, qu'elle se ressouuient, & qu'elle sent, pource que toues ces fonctions sont des especes de pensées. Et que, puisque les autres fonctions que quelques-uns luy attribüent, comme de mouuoir le coeur et les arteres, de digerer les viandes dans l'estomac, & semblables, qui ne contiennent en elles aucune pensée, ne sont que des mouuemens corporels, & qu'il est plus ordinaire qu'vn corps soit meu par un autre corps, que nons pas qu'il soit meu par une ame, nous auons moins de raison de les attribuer à elle qu'à luy». Il n'y a pas plus besoin d'une âme pour expliquer les mouvements du corps que pour expliquer ceux d'une horloge, cf. *La Description du corps humain*, Première Partie, Préface, in *Œuvres*, t.XI, p. 226. Des réactions comme la peur peuvent s'expliquer de manière physique sans que l'âme y intervienne (cf. *Les passions de l'âme*, Première Partie, art.XXXVIII, in *Œuvres,* t.XI, p. 358).

31. Cf. *Les passions de l'âme*, Première Partie, art.V, in: *Œuvres*, t.XI, p. 330: «... nous eviterons une erreur tres-considerable... Elle consiste en ce que, voyant que tous les corps morts sont privez de chaleur, & ensuite de mouvement, on s'est imaginé que c'estoit l'absence de l'ame qui faisoit cesser ces mouvemens & cette chaleur. Et ainsy on a creu, sans raison, que nostre chaleur naturelle & que tous les mouvemens de nos corps dépendent de l'ame: au lieu qu'on devoit penser, au contraire, que l'ame ne s'absente lors qu'on meurt, qu'à cause que cette chaleur cesse, & que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent».

32. Et Descartes embrasse le même objectif: «Il n'y a rien à quoy l'on se puisse occuper auec plus de fruit, qu'à tascher de se connoistre soy-mesme» (*La Description du corps humain*, Première Partie, Préface, in *Œuvres*, t.XI, p. 223). A propos de la relation entre les doctrines de l'âme de Descartes et de Platon, cf. Jean-François MATTEI, «L'âme, l'homme et le temps chez Platon et Descartes», in *Le problème de l'âme et du dualisme*, publié par Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Bibliothèque d'histoire de la Philosophie, Nouvelle série, Vrin, Paris, 1991, p. 36. L'A. y refuse des interprétations de Descartes qui l'opposent à Platon sous prétexte que Platon est dualiste alors que Descartes veut l'unité de l'homme. Son argument est le suivant: «A la vérité, on retrouve aussi bien l'écho du dualisme platonicien dans la thèse cartésienne des deux substances irréductibles que les prémices de l'unité cartésienne dans la conception platonicienne de l'unicité de l'âme en dépit de ses trois fonctions».

33. C'est tout le thème de la Seconde Méditation de Descartes, in *Œuvres*, t.IX.I, pp. 18-26.

Jurieu

L'oeuvre ecclésiologique de Pierre Jurieu (1637-1713)[34] laisse transparaître une influence cartésienne sur le plan du rapport entre corps et âme.

Jurieu entend appliquer à l'Eglise les catégories de corps et âme. Pour ce faire, il commence par dire ce que sont le corps et l'âme dans l'homme: «L'Ame est une substance qui pense, le corps est une substance étendue et organisée, et ces deux choses sont si différentes que ce qui convient à l'un comme une propriété essentielle, ne peut pas convenir à l'autre sous le même caractère. Ces deux parties sont si distinctes qu'elles peuvent être séparées. Le corps peut être sans l'âme, et l'âme peut être sans le corps. Mais avec cette différence que l'âme seule et séparée conserve ce qu'il y a de grand, de noble et d'excellent dans l'homme, mais le corps seul séparé de l'âme n'a quasi rien de l'homme, et ce qu'il en conserve ne mérite aucune considération. Néanmoins cette âme toute seule sans corps, bien qu'elle ait toute la noblesse, et toute la grandeur de l'homme, n'est pourtant pas l'homme parfait ni à proprement parler un homme; il faut qu'elle soit jointe au corps»[35]. On constate la similitude entre la distinction cartésienne *res cogitans – res extensa* et la distinction de Jurieu entre «une substance qui pense» et une «substance étendue et organisée»[36]. Certes si possible, pour Jurieu, les deux substances doivent être unies, mais peuvent bien être séparées.

Jurieu continue: «Appliquons cela à l'Eglise. L'Eglise est composée de corps et d'âme...»[37]. Jurieu présente l'âme: «L'Ame de l'Eglise, c'est la foi et la charité»[38], ou encore: «l'âme de l'Eglise qui est l'Esprit de Dieu, qui produit la foi et la charité, est cause dans les vrais fidèles de la profession, de la confession et de l'action»[39]. Quant au corps: «le corps de l'Eglise c'est la profession de la foi et la pratique externe de la charité» [40]. Les deux doivent être unis: «Le corps et l'âme doivent être joints et unis. La foi et la charité doivent être jointes avec la profession de la

34. A propos de Jurieu, cf. Tribout de MOREMBERT, art. «Pierre Jurieu», in *Dictionnaire de Biographie Française,* t.XVIII, fasc.CVII, Letouzey et Ané, Paris, 1993, col.1040-1041; Hubert BOST, article «Pierre Jurieu» de l'*Encyclopédie du protestantisme*, Cerf - Labor et Fides, Paris- Genève, 1995, pp. 811-812 (qui donne une bibliographie).

35. Le vrai système de l'Eglise et la véritable Analyse de la foi, Où sont dissipées toutes les illusions que les controversistes Modernes, Prétendus Catholiques, ont voulu faire au publir sur la Nature de l'Eglise, son Infaillibilité et le Juge des Controverses, Chez la Veuve de Caspar et chez Théodore Goris, Dordrecht, 1686, L.I, ch.I, p. 10.

36. D'ailleurs Jurieu fait une allusion à la pensée de Descartes (éventuellement par un de ses disciples): «Je ne prétends point faire préjudice au sentiment des philosophies modernes qui, en distinguant plus exactement que les anciens les opérations de l'âme de celles du corps, attribuent la raison, l'intelligence, les sensations, et les perceptions à l'âme, et le mouvement à la matière et au corps. Je sais bien que cette philosophie est fort raisonnable» (*ibid.*, pp. 13-14).

37. *ibid.*, p. 10.

38. *ibid.*, p. 11.

39. *ibid*, p. 14.

40. *ibid*, p. 11.

foi, et l'essence de l'Eglise consiste proprement dans ces deux choses, et dans l'union de ces deux choses... Comme on ne peut pas dire que le corps sans âme soit homme»[41].

Certes les deux peuvent être séparés. On peut appartenir à l'âme et non au corps: «Elles peuvent bien, et même elles doivent être conjointes, mais elles ne sauraient être la même chose... Elles peuvent être séparées ce qui est la plus grande marque de distinction. Un fidèle à qui on ferme la bouche, à qui on impose silence, qu'on éloigne des sacrements, ou bien qui se trouve dans un désert parmi des barbares éloigné de tout lieu où il pourrait faire profession, un tel homme, dis-je, peut avoir la foi sans avoir la profession de la foi» [42]. Cette approche manifeste le primat protestant de la foi sur la charité, et l'importance accordée à la parole[43]. On peut aussi appartenir au corps et non à l'âme: «Au contraire l'Eglise est pleine d'hypocrites qui font profession de croire, qui participent aux sacrements, et qui n'ont point de foi»[44]. Cela concerne aussi les ministres de l'Eglise: «dans l'Eglise, un membre qui n'appartient qu'au corps de l'Eglise, sans appartenir à son âme, peut pourtant exercer dans l'Eglise des fonctions qu'on appelle vitales, il peut être pasteur, enseigner, conduire, prêcher, administrer les sacrements»[45].

Jurieu envisage donc que l'on puisse être membre du corps de l'Eglise sans l'être de l'âme, ou l'inverse, et il estime qu'il en va de même pour l'homme: «pour être partie du corps humain, il n'est point nécessaire d'avoir part à l'âme, et à ses influences; un bras mort ne laisse pas d'être un bras. J'avoue que ce n'est point un bras parfait, parce qu'il ne participe pas à la vie... Pareillement pour appartenir à l'âme, il n'est nullement nécessaire de participer au corps: la raison est une faculté de l'âme indépendamment du corps, car quand l'âme est séparée de son corps, elle ne laisse pas d'avoir la raison. Il en est de même du corps et de l'âme de l'Eglise. Pour appartenir à l'Eglise proprement ainsi nommée, il faut avoir et la foi, et la profession de la foi. Mais pour appartenir à l'âme de l'Eglise seulement, il n'est point nécessaire d'avoir part à son corps, c'est-à-dire à ce qu'elle a de visible»[46].

Le parallèle entre l'homme et l'Eglise n'est donc pas strict: «quand l'Ecriture Sainte emprunte des images des choses corporelles pour faire entendre les spirituelles, elle suit toujours les apparences. Car sans cela elle ne serait pas intelligible, et les comparaisons obscurciraient les sujets au lieu de les éclaircir. Quand donc elle compare l'Eglise à un

41. *ibid.*, p. 11.
42. *ibid.*, pp. 11-12.
43. La sensibilité catholique est spontanément différente et accorde le primat à la charité. Un Charles de Foucauld dans son désert n'aurait pas songé que son silence l'ait exclu, même temporairement, du corps de l'Eglise.
44. *ibid.*, p. 12.
45. *ibid.*, p. 13.
46. *ibid.*, pp. 12-13.

corps humain animé, c'est selon les apparences»[47]. La distance entre âme et corps est plus grande dans l'Eglise qu'en l'homme.

Dans son Traité de l'unité de l'Eglise et des points fondamentaux, Jurieu applique ces distinctions aux relations entre membres de différentes Eglises. Il affirme que ceux qui professent les mêmes articles de foi peuvent appartenir au corps et à l'âme de l'Eglise[48]. Les hérétiques (ce qui pour lui signifie ceux qui s'éloignent des points fondamentaux de la foi) ne sont toutefois pas membres de l'âme de l'Eglise, quoiqu'ils soient encore liés à son corps[49].

Jurieu maintient donc que, en principe, corps et âme doivent être unis. Mais il considère aussi que, quand il s'agit de l'Eglise, chacun des deux peut être réalisé sans l'autre.

Journet

Comme nous l'avons signalé, le Cardinal Journet place le principe de coextensivité du corps et de l'âme de l'Eglise au coeur de son ecclésiologie. C'est ainsi que «Où est l'âme créée de l'Eglise, là est son corps; inversement, où est le corps de l'Eglise, là est son âme»[50]. Cela vaut aussi de l'Esprit comme Ame incréée de l'Eglise, comme Journet peut le dire à la suite de S. Irénée: «Où est l'Eglise, là est l'Esprit; où est l'Esprit, là est l'Eglise»[51]. Sur ce point, Journet s'oppose explicitement à Bellarmin[52].

Cette affirmation découle de la nature de l'Eglise, Corps du Christ; rien de ce qui se fait de bon, sous l'influence du Saint-Esprit, ne bâtit un corps autre que celui du Christ, et inversement ce qui se fait de mal ne peut être d'origine divine[53]. Il n'est donc vrai ni de dire que les «justes du dehors» sont hors de l'Eglise, ni que les pécheurs en tant que pécheurs sont dans l'Eglise[54]. Dès lors, «... il est impossible, ou bien que

47. *ibid.*, p. 14.

48. Cf. *Traité de l'unité de l'Eglise et des points fondamentaux*, Traité Second, ch.III, p. 167: «Je trouve dans mon sens commun que le corps de l'Eglise étant dans les sacrements et dans la profession d'une même foi, les Communions séparées qui ont avec l'Eglise romaine la même profession de foi et les mêmes sacrements lui sont encore unies par son corps. Et l'âme de l'Eglise consistant dans le S. Esprit et dans la grâce salutaire, dans la régénération spirituelle, les sociétés schismatiques ayant part à ces avantages, puisqu'elles engendrent des enfants à Dieu, elles sont aussi conjointes à l'Eglise par son âme». Cf. aussi *ibid.*, Traité Second, ch.I, pp. 143-144; Traité V, chap.III, pp. 445-446.

49. Cf. *ibid.*, Traité II, ch.III, pp. 169-172.

50. *L'Eglise du Verbe incarné*, t.II, Introduction, p. XXXIV.

51. *L'Eglise du Verbe incarné*, t.II, p. 955, citation d'Irénée, AH III, XXIV, no.1, PG 7, col.966-967, «Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia: Spiritus autem veritas».

52. Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, t.II, p. 574, note 1.

53. Journet, à la suite de Hugues de Saint-Victor, se fonde ici sur Rm 8 ,9: «Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas» (cf. *L'Eglise du Verbe Incarné*, t.II, p. 573, note 5 et p. 950).

54. Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, t.II, p. 574: «3. Est-il vrai, d'une part, que l'âme créée de l'Eglise déborde son corps, dans ce qu'on appelle les justes 'du dehors'? Non... Dans les justes qui pour une part

l'âme de l'Eglise, en tant que reçue dans les hommes... ne travaille pas à faire apparaître au dehors le corps de l'Eglise, ou bien que le corps de l'Eglise puisse apparaître là où n'est pas son âme»[55].

Le corps de l'Eglise est présent là où se trouve son âme, et en soi il est visible, bien que nous ne le reconnaissions pas toujours: «où paraît quelque chose de l'âme de l'Eglise, paraît quelque chose du corps de l'Eglise. Les justes qui appartiennent à l'Eglise par le désir de leur charité, *voto*, *mentaliter*, sans encore lui appartenir de manière complète, *re*, *corporaliter*, tendent, même sans le remarquer, à extérioriser leur désir. Toutefois le sens véritable de ce désir demeurant souvent caché aux yeux et inaperçu d'eux-mêmes, on pourra parler, à propos de ces justes, d'appartenance invisible à l'Eglise visible»[56].

Conclusion

Des théologiens à bien des égards opposés, Bellarmin et Jurieu, partagent en fait avec des nuances une conception des relations entre corps et âme qui leur permet d'exister indépendamment l'un de l'autre. Certes il s'agit là d'une application ecclésiologique de catégories anthropologiques, et non pas directement d'une anthropologie. Jurieu au moins précise la différence entre l'usage de ces termes dans les deux domaines.

Charles Journet applique strictement à l'ecclésiologie le principe anthropologique thomiste de coextensivité de l'âme et du corps.

Deux remarques s'imposent à cet égard. Tout d'abord, la coextensivité de l'âme et du corps de l'Eglise permet de rendre compte d'une exigence fondamentale de la relation entre le Christ Tête de l'Eglise et l'Eglise, son Corps. Rien de ce qui se fait sous l'influence de la Tête, le Christ, ne bâtit autre chose que le Corps du Christ, et rien de ce qui se fait hors de l'influence de la Tête ne bâtit le Corps. L'oeuvre ecclésiologique du Cardinal suisse se déploie tout entière pour montrer les implications de ce principe.

La dernière remarque concerne la solidarité entre philosophie et théologie à ce propos. Sur ce point, comme par exemple dans la compréhension de la personne ou de la liberté, la foi a pu orienter la philosophie. Les philosophes ont hésité à propos de la relation entre corps et âme. La foi chrétienne donne une indication capitale: il n'est plus possible pour un chrétien de considérer que l'homme est en fait l'âme, et que le corps

sont encore au dehors de l'Eglise, cette âme indivisible de l'Eglise n'est pas pleinement éclose, elle n'est qu'ébauchée... Mais, dans la même proportion, ce n'est pas l'âme seulement, c'est aussi le corps de l'Eglise, qui déjà s'ébauche en eux. Et c'est à l'Eglise indivisiblement composée d'âme et de corps qu'ils appartiennent déjà par le désir. 4. Est-il vrai, d'autre part, que le corps de l'Eglise déborde son âme, dans les membres de l'Eglise qui sont pécheurs et privés de charité? Non...»

55. *L'Eglise du Verbe incarné*, t.II, p. 950.

56. *L'Eglise du Verbe incarné*, t.II, p. 953.

est une prison. Sinon notre création serait une condamnation (le corps n'est pas une marque de la nature déchue), et de surcroît la vie éternelle serait un destin affreux répugnant à la bonté divine.

Or anthropologie et ecclésiologie sont particulièrement liées, puisque c'est dans l'Eglise que Dieu entre avec nous dans la relation la plus profonde. On ne peut comprendre l'Eglise sans référence à l'homme, parce que dans l'Eglise Dieu s'adresse à l'homme selon la nature de celui-ci. Cette conviction traverse l'oeuvre de S. Thomas, pour qui nature et grâce ne sauraient s'opposer. C'est pourquoi il voit à quel point il convenait que le Christ ait pris un corps de même nature que le nôtre[57]. De même les sacrements sont des réalités sensibles qui correspondent à la nature à la fois spirituelle et physique de l'homme, parce que Dieu respecte notre nature en nous sauvant[58]: «...Dieu en agit avec l'homme comme avec toutes choses, selon sa condition; or l'homme est dans une condition telle qu'il est naturellement conduit à saisir les réalités spirituelles et intelligibles par la voie des réalités sensibles. Il convenait donc que ces remèdes spirituels soient accordés à l'homme sous le couvert de signes sensibles».

C'est à une autre logique qu'obéit Jurieu, une logique de rupture entre nature et grâce. En cela il suit Calvin, qui s'opposait à la doctrine de la transsubstantiation dans les termes suivants: «Il nous faut établir une présence de Jésus Christ en la cène, telle qu'elle ne l'attache point au pain, et ne l'enferme point là-dedans, et que finalement elle ne le mette point ici-bas en ces éléments corruptibles, d'autant que tout cela déroge à sa gloire céleste...»[59].

Quant à Bellarmin la recherche d'une solution claire à un problème ecclésiologique réel l'a amené à proposer une solution efficace à court terme, mais qui pose bien des problèmes en anthropologie, en ecclésiologie, et dans le rapport entre ecclésiologie et anthropologie.

Dans tous ces cas, foi et philosophie sont étroitement mêlées. Un théologien qui accepte même implicitement une anthropologie philosophique doit se rendre compte que des conséquences en découleront dans sa théologie même là où il ne les attend pas.

Charles MOREROD OP

57. Cf. S. THOMAS, *Somme de théologie*, IIIa, q.75, a.1, c, à propos de l'incarnation: «Cela convient à la charité du Christ: c'est par charité qu'il a pris, pour notre salut, un vrai corps de même nature que le nôtre. Et parce que la propriété essentielle de l'amitié, selon Aristote, est 'qu'on partage la vie de ses amis', il nous a promis pour récompense sa présence corporelle...»

58. S. THOMAS, *Somme contre les Gentils*, L.IV, chap. 56. De même dans sa *Somme de Théologie* (IIIa, q.65, a.1), S. Thomas fait un parallèle entre les sept sacrements et les nécessités de la vie corporelle.

59. Jean CALVIN, *L'institution de la religion chrétienne*, L.IV, ch.XVII.19, Labor et Fides, t.4, Genève, 1958, p. 368

Vient de paraître

Jean-Paul II

MARIE DANS LE MYSTERE DU CHRIST ET DE L'EGLISE

CATECHESE SUR LE CREDO

Présentation de Jean-Michel Garrigues

Parole et Silence

15, 5 x 21 – 230 pages – 119 FF

Chez votre libraire ou

FRANCE
Librairie du Cerf
Bd Latour-Maubourg
F – 75340 Paris Cedex 07

SUISSE
Librairie Saint-Augustin
Case Postale 148
CH – 1890 Saint-Maurice

Un développement en cours du dogme marial

La possibilité d'une nouvelle définition dogmatique au sujet de la Vierge Marie semble être étudiée par le magistère de l'Eglise. En effet, le Saint-Siège a demandé officiellement à une commission théologique, issue du congrès mariologique international réuni à Czestochowa en août 1996, d'étudier «la possibilité et l'opportunité de définir un nouveau dogme de foi sur Marie Corédemptrice, Médiatrice et Avocate». Dans son édition hebdomadaire française du 24 juin 1997, *L'Osservatore romano* publiait la réponse de cette commission mariologique. Celle-ci était parvenue à une double conclusion:

1°/ la formulation dogmatique des trois titres proposés ne serait pas dans la ligne doctrinale du Concile Vatican II qui, à la suite du pape Pie XII, n'a voulu définir aucun d'eux car ils sont équivoques, pouvant être compris de manière orthodoxe, mais aussi d'une manière qui ne l'est pas. Le commentaire non-signé qui accompagnait cette déclaration dans *L'Osservatore romano*, faisait remarquer qu'une définition dogmatique exige que «les termes employés ne soient pas susceptibles d'interprétations ambiguës».

2°/ Même en attribuant à ces titres un contenu en vertu duquel on pourrait accepter leur appartenance au dépôt de la foi, leur définition ne s'avérerait pas évidente d'un point de vue doctrinal, car celle-ci appelle un approfondissement de la place de Marie dans la Rédemption selon des perspectives trinitaire, ecclésiologique et anthropologique renouvelées. Le commentaire de *L'Osservatore romano* indique qu'on est à propos de ces titres «bien loin de l'unanimité théologique essentielle qui, pour ce qui est des questions doctrinales, reste la condition indispensable d'une définition dogmatique»: ce fut en effet le cas pour le dogme de l'Immaculée Conception de Marie qui ne fut proclamé qu'au terme d'un développement dogmatique laborieux étalé sur sept siècles.

On pourrait se demander à première vue si cette déclaration de la commission théologique du dernier congrès mariologique n'assigne pas au développement du dogme marial la doctrine du Concile Vatican II (Constitution dogmatique *Lumen gentium* ch. VIII) comme terme ultime. En la lisant avec attention, on remarquera qu'elle appelle, bien au contraire, à un «approfondissement» de celle-ci, mais en rappelant qu'il doit se faire «dans la ligne théologique suivie par Vatican II». Or, ce

développement de la doctrine mariale de Vatican II apparaît clairement dans la catéchèse sur la Vierge Marie que le pape Jean Paul II a enseignée aux audiences du Mercredi entre septembre 1995 et novembre 1997[1]. Jean-Paul II y approfondit l'enseignement conciliaire à la lumière du magistère ordinaire postérieur, celui du pape Paul VI (dans son encyclique *Christi mater* de 1966 et ses deux exhortations apostoliques *Signum magnum* de 1967 et *Marialis cultus* de 1974) et le sien propre (encyclique *Redemptoris mater* de 1987 et lettre apostolique *Mulieris dignitatem* de 1988).

Dans le prolongement de la doctrine mariale de Vatican II

Le magistère ordinaire pontifical s'est avancé très loin dans le sens d'un développement dogmatique en déclarant par la voix de Paul VI que «le rôle maternel» par lequel Marie «coopère à la naissance et à la vie divine dans chacune des âmes des hommes rachetés [...] fait partie intégrante du mystère du salut des hommes: *il doit être objet de foi pour tous les chrétiens*» (encyclique *Signum magnum*, 1; nous soulignons). Comme cela s'est vu confirmer à propos de l'impossibilité pour l'Eglise d'ordonner des femmes prêtres, quand le pape confirme d'une manière aussi déterminée un *objet de foi* enseigné de diverses manières par le magistère ordinaire, on doit estimer qu'il engage l'infaillibilité de l'Eglise non sur les termes mêmes mais sur le contenu de la doctrine, indiquant par là de manière sûre le sens dans lequel doit se faire le développement dogmatique[2].

Le Magistère ordinaire du pape et des évêques est l'expression la plus autorisée d'un développement dogmatique en cours dans l'Eglise. En lisant attentivement la catéchèse de Jean Paul II sur Marie, le théologien voit se profiler progressivement les contours d'une possible définition dogmatique nouvelle. Le développement dogmatique étant *homogène*, Jean Paul II ébauche cette esquisse en parfaite continuité avec la doctrine mariale du Concile Vatican II, accomplissant ainsi le vœu émis par la commission théologique du dernier congrès marial. A la suite du Concile, le pape actuel n'utilise jamais le terme de «corédemptrice» ou de «corédemption». Le Concile a rappelé le fondement révélé qui lui fait écarter ce titre: «Aucune créature ne peut jamais faire nombre (*connumerari*) avec le Verbe incarné et rédempteur» (*Lumen gentium* n° 62). A la lumière de la Révélation, le Concile présente le Christ, en tant qu'il est Dieu fait homme, comme «l'unique source» de la Rédemption et de la

1. *Marie dans le mystère du Christ et de l'Eglise,* Paris, éditions Parole et Silence, 1998.

2. Cf. concile Vatican I, Constitution dogmatique *Dei Filius* ch. 4, DS 3011, 3020; cf. notre article «Le rôle méconnu du Magistère ordinaire» in *Nova et Vetera*, 1997, n°3, pp. 27-40.

Médiation. En effet, «il n'y a pas sous le ciel d'autre Nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés» (Ac 4, 12; cf. Is 43, 11). De même, «Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous» (1 Tm 2, 5-6).

Marie étant elle-même une rachetée, sa «coopération» à la Rédemption selon un «rôle subordonné» (*Lumen gentium* n° 62) ne peut pas être défini *proprement* mais seulement métaphoriquement comme une «corédemption». Sur ce point central, le Concile Vatican II aura joué pour le développement dogmatique sur la coopération singulière de Marie à la Rédemption, un rôle purificateur comparable à celui des grands docteurs médiévaux (saint Bernard, saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin) qui avaient refusé le dogme de l'Immaculée Conception de Marie tel que le comprenait alors la piété affective de nombreux chrétiens: comme la plaçant en dehors de la Rédemption universelle du genre humain par le Christ. En refusant ce qui n'est pas vrai, ils ont obligé le bienheureux Duns Scot à mettre en lumière ce qui est vrai: la grâce qui l'a préservée du péché originel est pour Marie la manière la plus radicale et la plus parfaite d'être sauvée par mode de prévenance par le Rédempteur de tous les hommes.

La lecture de la catéchèse mariale de Jean Paul II permet de comprendre comment les limites placées par le Concile Vatican II, qui à l'époque avaient été ressenties comme minimalistes par certains courants de dévotion mariale, ne constituent pas des barrières bloquant un développement dogmatique ultérieur, mais bien des "garde-fous" qui ont permis à celui-ci de se poursuivre dans le sens d'une explicitation véritable du donné révélé. Dégagé par le Concile des ambiguïtés sémantiques du terme de «corédemption», Jean Paul II a pu expliciter, presque à chaque catéchèse du Mercredi, une des facettes de «l'association selon un mode absolument singulier» (*Lumen gentium* n° 61) de Marie à l'œuvre du Rédempteur.

Marie, coopératrice singulière du Rédempteur

On peut dire que la catéchèse de Jean Paul II montre dans cette «coopération singulière» la clé de voûte du rôle de Marie dans l'économie du salut, la finalité même de sa vocation surnaturelle impliquée dans sa maternité divine. L'association de Marie au sacrifice du Christ, qui fait d'elle comme «nouvelle Eve» la mère des rachetés, apparaît désormais de manière saisissante dans la catéchèse du pape comme l'accomplissement parfait de son «*fiat*» (Lc 1, 38) à l'Annonciation. Par rapport à son acte suprême dans l'œuvre de la Rédemption, l'Immaculée Conception de Marie constitue la disposition et son Assomption la

conséquence les plus adéquates dans l'ordre de la convenance propre à la «connexion des mystères»[3].

Dans sa catéchèse du mercredi 9 avril 1997, le pape exprime avec une telle précision doctrinale la «coopération de Marie à l'œuvre du salut» par «son association au sacrifice rédempteur du Christ», qu'on le sent tout proche de ce qui pourrait être une formulation dogmatiquement définissable. Après avoir pris appui sur la Tradition en rappelant que «déjà saint Augustin attribue à la Vierge le qualificatif de "coopératrice"[4], titre qui souligne l'action conjointe et subordonnée de Marie au Christ rédempteur», Jean Paul II assume la doctrine conciliaire en maintenant que «l'enseignement de l'Eglise souligne clairement la différence entre la Mère et le Fils dans l'œuvre du salut, montrant la subordination de la Vierge, en tant que coopératrice, à l'unique Rédempteur». Cela situe d'emblée la coopération de Marie à la Rédemption du côté des hommes rachetés à propos de laquelle «l'apôtre Paul affirme: "Nous sommes les collaborateurs de Dieu" (1Co 3, 9) et soutient la possibilité pour l'homme de coopérer avec Dieu». Le pape se fait ainsi l'écho du Concile Vatican II qui déclare que «l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas, mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source» (*Lumen gentium* n° 62).

Après avoir situé la coopération de Marie dans le cadre général de la coopération que tous les hommes rachetés peuvent apporter à leur Rédempteur, Jean Paul II exprime ensuite, dans cette même catéchèse «le mode absolument singulier» (*Lumen gentium* n° 61), que cette coopération acquiert dans la personne de Marie. «Appliqué à Marie, [dit le pape], le terme de "coopératrice" prend cependant une signification spécifique. La collaboration des chrétiens au salut se réalise après l'événement du Calvaire, dont ils s'efforcent de répandre les fruits par la prière et le sacrifice. Au contraire, *le concours de Marie s'est réalisé au cours de l'événement même et à titre de Mère; il s'étend donc à la totalité de l'œuvre salvifique du Christ. C'est elle seule qui fut associée de cette manière à l'offrande rédemptrice qui a mérité le salut de tous les hommes. En union avec le Christ et soumise à lui, elle a collaboré pour obtenir la grâce du salut à toute l'humanité*» (nous soulignons).

Dans ces phrases d'une portée décisive, le magistère ordinaire du pape, qui ne peut pas ne pas être engagé dans un enseignement proprement doctrinal sur un mystère aussi central que celui de la Rédemption, est très proche d'une formulation en termes non-équivoques d'une vérité révélée. Du coup, celle-ci apparaît à l'opinion du théologien comme dogmatiquement définissable. Enrichie par des emprunts à d'autres passages de la

3. Concile Vatican I, *Dei Filius*, ch. 4, DS 3016.
4. Cf. *De sancta virginitate*, 6, P.L. 40, 399.

catéchèse pontificale, qui rattachent selon la «connexion des mystères» cette vérité aux dogmes déjà définis de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de Marie, cela donne une conclusion théologique très riche que l'on peut tenter d'articuler autour des trois points suivants:

– Ayant été elle-même parfaitement sauvée, dès sa conception immaculée, par la «plénitude de grâce» (Lc 1, 28) qui lui venait déjà de la mort de son Fils, pour donner au Père son «fiat» (Lc 1, 38), devenir par l'Esprit Saint la Mère du Fils de Dieu et être conduite jusqu'au pied de la Croix,

– la Vierge Marie, comme «Femme» (Jn 2, 4; 19, 26) choisie par Dieu pour être la Nouvelle Eve, est la seule personne humaine à avoir été associée par Lui à l'acte même du sacrifice du Calvaire, en donnant au Père, dans sa compassion avec son Fils, la parfaite réponse de foi, d'espérance et de charité de l'humanité rachetée unie à l'unique offrande du Rédempteur qui obtenait la grâce du salut pour tous.

– Devenue ainsi «Mère» (Jn 19, 27) selon l'Esprit pour tous les rachetés et élevée par Dieu dans son âme et dans son corps à la gloire de son Fils ressuscité, elle est la seule dans le Corps Mystique du Christ à être associée de manière universelle, en intercédant pour tous les hommes, à la dispensation de la «plénitude de grâce» (Jn 1, 14.16), qui vient du «seul Médiateur entre Dieu et les hommes» (1 Tm 2, 5), car elle en a été «comblée» (Lc 1, 28) en premier pour tous ses enfants.

Le développement dogmatique en cours articule ensemble les trois dimensions essentielles du rôle de Marie dans le dessein du salut: son Immaculée Conception, sa Coopération unique à l'acte même du sacrifice rédempteur, enfin son Assomption dans la gloire du ciel et son association à la dispensation de toutes les grâces dans sa maternité spirituelle s'exprimant en intercession pour chacun des rachetés. Dans cette admirable catéchèse de Jean Paul II, chacune des facettes de la mission surnaturelle de Marie s'éclaire et s'explicite par sa connexion avec les deux autres.

Marie conçue immaculée en vue d'être Mère du Rédempteur dans toute l'œuvre du salut

On remarquera que la première vérité révélée sur Marie à avoir été définie dogmatiquement par l'Eglise, c'est sa maternité divine proclamée en 431 par le Concile d'Ephèse comme inséparable du mystère du Christ confessé comme Fils de Dieu fait homme. Le développement ultérieur du dogme marial explicite de plus en plus les conditions et la finalité de la maternité divine de Marie.

Comme on l'a vu plus haut, le dogme de l'Immaculée Conception n'a pu être proclamé que parce qu'il incluait l'affirmation d'une vérité supérieure dans la hiérarchie des vérités révélées: Marie fait elle-même partie

de l'humanité rachetée par le Christ. Le «κεχαριτωμένη» (Lc 1, 28), participe substantivé par lequel l'ange la salue comme par son nom propre, dit en effet, de par son mode *passif*, qu'elle est «graciée». Mais il dit inséparablement, de par son temps *parfait*, que Marie est «parfaitement graciée». L'Eglise, assistée infailliblement par l'Esprit Saint, confesse à la lumière de la Tradition que la "plénitude de grace" qui racheta Marie, pour être parfaite, avait dû la prévenir dès sa conception. Une telle grâce est la forme la plus radicale du rachat de l'homme, pour laquelle Marie fait monter vers Dieu dans le *Magnificat* son action de grâces au nom de tous les hommes: «Mon âme exalte le Seigneur, exulte mon esprit en Dieu *mon Sauveur*, parce qu'Il s'est penché sur son humble servante, oui *désormais toutes les générations me diront bienheureuse, car le Puissant fit pour moi des merveilles*, saint est son Nom» (Lc 1, 46-49).

Ce salut parfait, qu'elle a reçu avec son existence même de la grâce venant du Christ, dispose Marie à répondre librement à Dieu par son «*fiat*» (Lc 1, 38) lors de l'Annonciation en vue de sa maternité divine. Le dogme de l'Immaculée Conception n'exprimait celle-ci que dans son ordination à la naissance physique du Christ. Le développement dogmatique en cours montre que cette ordination première de la maternité divine de Marie est le soubassement de sa maternité spirituelle à la Croix, qui est la finalité de son association dans l'œuvre rédemptrice. Si Marie a reçu la «plénitude de grâce» venant déjà du Christ Rédempteur, c'est que celle-ci la disposait et l'ordonnait, au-delà même de sa maternité biologique dans l'Incarnation, à la coopération la plus haute que l'humanité rachetée peut apporter dans l'acte salvifique lui-même. Ainsi explicité par sa finalité, le mystère entièrement contenu dans le «κεχαριτωμένη» de l'ange brille de toute la splendeur de la grâce rédemptrice pour le salut de tous les hommes.

La coopération unique et singulière de Marie dans l'acte même de la Rédemption

En prenant appui sur le fait que Marie est la plus radicale bénéficiaire de la Rédemption du Christ, la catéchèse de Jean Paul II peut désormais expliciter le «mode absolument singulier» (*Lumen gentium* n° 61) de la coopération de celle-ci dans la Rédemption, que le Concile ne spécifiait pas. Le pape prend bien soin, comme nous l'avons vu, de placer la coopération de Marie dans le salut du côté de l'humanité rachetée qui en est d'abord la bénéficiaire: «Dans le dessein divin, elle représente au pied de la Croix l'humanité rachetée qui, ayant besoin du salut, est rendue capable d'apporter une contribution au développement de l'œuvre salvifique» (9 avril 1997). «Collaboration qui, évidemment, [rappelle-t-il], exclut toute égalité avec Dieu» (*ibid.*).

La coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice est donc située d'emblée par le pape au cœur du grand mystère de la Communion des saints, que saint Paul et saint Jean nous révèlent en deux paroles très fortes: «J'achève en ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Eglise» (Col 1, 24). Et: «A ceci nous avons connu l'amour: *celui-là* [le Christ] a donné sa vie pour nous et nous devons, *nous aussi,* donner notre vie pour nos frères» (1Jn 3, 16). Cette offrande que les chrétiens font de leurs souffrances et de leur vie «en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu, selon le culte spirituel qu'ils ont à rendre» (Rm 12, 1), ne se surajoute en aucune manière à l'«unique sacrifice [du Christ] offert pour nos péchés» (He 10, 12). En effet, elle n'est qu'une *réponse d'amour* («le consentement de son amour» dit *Lumen gentium* n° 58 pour «l'association» de Marie au «sacrifice de la Croix») au salut sous la motion de la grâce qui les associe au Rédempteur en faisant d'eux les membres de celui-ci.

Les rachetés, et Marie comme la première d'entre eux, ne peuvent par eux-mêmes rien apporter de plus à l'unique sacrifice rédempteur du Christ: «L'œuvre de justice *d'un seul* procure *à tous* la justification qui donne la vie» (Rm 5, 18; cf. He 2, 10). Comme le dit admirablement saint Thomas d'Aquin en commentant Col 1, 24: «Que peut-il manquer aux souffrances du Christ pour son corps? Il manquait aux souffrances du Christ d'avoir été souffertes par lui dans le corps de Paul et des autres chrétiens» (*Commentaire de l'Epître aux Colossiens*, lect. VI). Cette extension inclusive de la passion du Christ à des «humanités de surcroît» (Bienheureuse Elisabeth de la Trinité) dans son Corps Mystique a été révélée par le Ressuscité à saint Paul dès les premiers mots qu'il lui a adressés sur le chemin de Damas: «Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?» (Ac 22, 7).

Parce que, comme nous, Marie a été d'abord bénéficiaire du salut du Christ, elle n'a pu, en y répondant par l'offrande d'amour de son «fiat» jusqu'à la Croix, obtenir en échange le rachat des autres comme quelque chose qui lui serait *dû*. Seul le Christ, parce qu'«en lui c'est Dieu qui se réconciliait le monde» (2Co 5, 19), a pu être en toute justice la «victime d'expiation pour les péchés du monde entier» (1Jn 2, 2). Mais Dieu a voulu associer par pure miséricorde, dans la convenance d'amour de la Communion des saints, qui n'est qu'une «surabondance de grâce» (Ep 1, 8), «ceux qui sont demeurés avec [le Christ] dans ses épreuves» (Lc 22, 28) à la «disposition du Royaume» (*ibid.*). «Car toute influence salutaire de la part de la Bienheureuse Vierge Marie sur les hommes a sa source dans une disposition purement gratuite de Dieu; elle ne naît pas d'une nécessité objective mais découle de la surabondance des mérites du Christ» (*Lumen gentium* n° 60). En prédestinant le Christ, Dieu a voulu que «l'unique médiation du Rédempteur n'exclue pas, mais suscite au contraire, une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source» (*Lumen gentium* n° 62).

La coopération de Marie dans la Communion des saints est absolument unique et singulière parce que Dieu, en la prédestinant à la maternité divine selon toute la fécondité de celle-ci, l'a associée à l'acte même de la Rédemption. Parce qu'à la différence de saint Jean ou de sainte Marie-Madeleine elle était déjà pleinement rachetée depuis sa conception par la grâce du Christ, Marie a pu offrir au pied de la Croix une parfaite réponse de foi, d'espérance et de charité au nom de toute l'humanité rachetée. Dieu a voulu, en incluant la Mère dans la même prédestination que son Fils incarné, que cette parfaite réponse d'amour de l'humanité rachetée soit par Marie unie à l'acte même de l'unique sacrifice du Christ qui nous obtient le salut. Dans le cas de Marie, la convenance d'amour de la participation des rachetés à la Rédemption prend la forme unique et singulière d'une maternité spirituelle à portée universelle: «Elle est *Mère partout* où le Christ est Sauveur» (*Catéchisme de l'Eglise Catholique* n° 973).

La maternité spirituelle de Marie pour l'Eglise

Etant la seule des rachetés à avoir été associée au Christ dans l'acte même de la Rédemption, c'est-à-dire à la source d'où découlent pour l'humanité toutes les grâces du salut, Marie a aussi un rôle unique et singulier dans la Communion des saints. Si tous les rachetés offrent à Dieu d'une manière ou d'une autre leur prière et leur vie en réponse d'amour, ils obtiennent, en convenance gratuite d'amour, l'extension à d'autres des fruits de la Rédemption. Marie, ayant donné cette réponse de manière parfaite au pied de la Croix, est devenue Mère pour tous les hommes dans la grâce du salut offerte à tous. C'est cette maternité universelle dans l'ordre universel de toute la grâce que le pape Paul VI voulut affirmer quand il la proclama Mère de l'Eglise au moment même où il promulgait la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, dont le ch. VIII montre Marie comme la parfaite réalisation de la grâce du salut dans l'Eglise.

En donnant à Marie le titre de Mère de l'Eglise, Paul VI voulait souligner que Marie n'avait pas uniquement vis-à-vis de cette dernière un rôle d'exemplarité parfaite. Il suggérait une forme d'instrumentalité, complètement subordonnée à celle du Christ dans son union hypostatique, mais néanmoins opérante par rapport à tous les autres membres du Corps Mystique, rachetés comme elle mais devenus à la Croix ses enfants selon une maternité qui est la source de celle de l'Eglise. *Lumen gentium* l'avait d'ailleurs suggéré en parlant du rapport de Marie à l'Eglise non seulement en terme de «modèle» (n° 53, 63, 64) mais aussi en termes de «fonction (*munus*) subordonnée [à celle du Christ]» (n° 62), d'«influence salutaire appuyée sur la médiation du Christ» (n° 60), de «fonction maternelle à l'égard des hommes» (*ibid.*), de

«maternité dans l'économie de la grâce» (n° 62) et même, une seule fois et parmi d'autres invocations en usage dans la piété, de «médiatrice» (*ibid.*). Et le Concile précisait que «cette maternité de Marie dans l'économie de la grâce se continue jusqu'à la consommation définitive de tous les élus» (*ibid.*), c'est-à-dire s'étend à tout le temps de l'Eglise.

L'instrumentalité de Marie par rapport au reste du Corps Mystique est entièrement le fruit en elle de la grâce du Christ, dont elle est la première et la parfaite bénéficiaire dans son Immaculée Conception. Le Concile dit qu'elle «fut pourvue de dons à la mesure d'une si grande tâche [la maternité divine dans toute son extension]» (n° 63) et précise qu'elle a reçu de Dieu par le Christ «une grâce exceptionnelle qui la met bien au-dessus de toutes les créatures dans le ciel et sur la terre» (n° 53). En effet, le dogme de l'Immaculée Conception a éclairé d'une lumière nouvelle la question de la «plénitude de grâce» de Marie. Au XIII[e] siècle, saint Thomas d'Aquin, qui pour des raisons énoncées plus haut ne croyait pas que Marie ait été conçue immaculée (cf. III, q. 27, a. 2) n'attribuait à celle-ci qu'une plénitude «subjective» de grâce, qu'il distinguait de la plénitude de grâce «objective» du Christ qui seul, à ses yeux, l'avait reçue «à son plus haut degré, quant à son essence et quant à son dynamisme» (III, q. 7, a. 10, c.). Son opinion était que «la bienheureuse Vierge Marie est appelée «pleine de grâce», non en raison de la grâce elle-même, *qu'elle n'a pas eue à son plus haut degré* et dont elle n'a pas mis en œuvre tous les effets» (*ibid.*, 1um). On saisit les conséquences pour cette question du développement dogmatique sur l'Immaculée Conception, quand on lit à propos du «κεχαριτωμένη » de l'ange dans la bulle *Ineffabilis Deus*, par laquelle Pie IX proclamait celle-ci en 1854: «Solennelle salutation, salutation singulière et inouïe jusque là, *la Mère de Dieu nous était montrée comme le siège de toutes les grâces divines, comme ornée de toutes les faveurs de l'Esprit divin, bien plus, elle apparaissait comme un trésor presque infini de ces mêmes faveurs, comme un abîme insondable de grâces*» (nous soulignons). Et ailleurs: «[le Dieu ineffable] a enrichi Marie avec munificence de *tous les dons célestes*, puisés au trésor de la divinité [...] *Elle a atteint une telle plénitude d'innocence et de sainteté qu'on ne peut en imaginer de plus grande en dessous de Dieu*» (*ibid.*, nous soulignons).

A la lumière de l'enseignement par le magistère de ces vérités connexes avec le dogme de l'Immaculée Conception, le théologien peut soutenir aujourd'hui ceci: la plénitude «subjective», que Marie, à partir de sa conception immaculée, a reçue tout au long de sa vie de «la grâce qui devait suffire à cet état de mère de Dieu pour lequel Dieu l'avait choisie» (III, q. 7, a. 10, 1um), coïncide réellement avec la plénitude «objective» de la grâce capitale du Christ. Sa maternité divine apparaît désormais comme une association à toute l'œuvre du Rédempteur. Mais

celui-ci est «plein (πλήρης) de grâce et de vérité» (Jn 1, 14) selon une plénitude fontale, car son humanité, assumée dans sa personne de Verbe éternel, est un instrument conjoint de sa divinité (cf. III, q. 2, a. 6, 4 um). Elle transmet donc la grâce (cf. III, q. 8, a. 1, 1um) «comme par sa vertu propre» (*De Ver.* q. 29, a. 5, sol. 3): «De sa plénitude (πληρώματος) nous avons tous reçu, et grâce sur grâce» (Jn 1, 16). Marie, en tant que «comblée de grâce» (κεχαριτωμένη) au participe parfait *passif* en Lc 1, 28), bénéficie d'abord de cette grâce pour elle-même comme tous les rachetés. Mais cette grâce, dont elle est comblée «subjectivement», est la même plénitude objective de grâce qui dans le Christ se trouve comme dans sa source et en elle comme dans son réceptacle parfait: «*siège* de *toutes* les grâces», selon l'expression de la bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX, citée plus haut.

L'instrumentalité conjointe de l'humanité du Christ n'exclut pas mais fonde l'instrumentalité *séparée* et subordonnée des ministres et des saints de l'Eglise (cf. III, q. 8, a. 1, 1um). A fortiori fonde-t-elle *en premier* l'instrumentalité *associée* de Marie, laquelle agit sur l'Eglise entière par mode de finalité du fait de la perfection qui est la sienne dans l'ordre de la sainteté[5]. Elle est la première à être sauvée dans le *genre* humain, non selon une antériorité de temps (le bon larron, les justes du «sein d'Abraham», et un certain nombre de chrétiens sont entrés avant elle dans la vision béatifique) mais selon une antériorité de perfection dans la «plénitude de grâce» (Conception Immaculée, glorification intégrale de sa personne dans son âme et dans son corps par son Assomption). L'acte propre, que cette perfection de grâce lui donne de poser, c'est la parfaite réponse de foi, d'espérance et de charité, qui l'associe intimement au Christ dans le sacrifice même de la Croix, d'où découle toute sa maternité spirituelle pour l'Eglise.

Si la plénitude de la grâce capitale est dans l'humanité du Christ comme dans l'instrument conjoint qui *donne*, elle se retrouve tout entière dans Marie comme dans l'instrument associé qui *reçoit totalement, répond parfaitement* et se trouve ainsi associé à la dispensation de toutes les grâces du salut dans le Corps Mystique.

5. «Dans l'Eglise, cette communion des hommes avec Dieu par "la charité qui ne passe jamais" (1Co 13, 8) est la fin qui commande tout ce qui en elle est moyen sacramentel lié à ce monde qui passe (cf. *Lumen gentium* n° 48). Sa structure est complètement ordonnée à la sainteté des membres du Christ. Et la sainteté s'apprécie en fonction du 'grand mystère' dans lequel l'Epouse répond par le don de l'amour au don de l'Epoux» (*Mulieris dignitatem* n° 27). Marie nous précède tous dans la sainteté qui est le mystère de l'Eglise comme 'l'Epouse sans tache ni ride' (Ep 5, 27). C'est pourquoi «la dimension mariale de l'Eglise précède sa dimension pétrinienne» (*Mulieris dignitatem* n° 28)» (*Catéchisme de l'Eglise catholique* n° 773).

Marie et la personnalité mystique de l'Eglise

Le Concile Vatican II avait montré l'immanence réciproque de Marie et de l'Eglise. Dans l'esprit de certains alors, cela revenait à ne voir dans Marie qu'un membre éminent de l'Eglise. En explicitant le rôle unique et singulier de Marie dans la Rédemption, la catéchèse de Jean Paul II, à la suite du Magistère pontifical depuis le Concile, a montré que l'Eglise comme mystère de grâce est contenue dans Marie avant que Marie ne soit elle-même dans l'Eglise. Le pape développe ainsi la lecture du ch. VIII de *Lumen gentium* implicitement contenue dans la proclamation de Marie comme «Mère de l'Eglise». Nul doute que la profonde théologie de saint Louis-Marie Grignon de Montfort sur la maternité spirituelle de Marie n'ait contribué à inspirer Jean Paul II dans son interprétation de la doctrine de Vatican II sur Marie et l'Eglise.

La richesse du développement dogmatique sur Marie, qui se dessine dans le Magistère pontifical à partir du Concile Vatican II, inclut un approfondissement du rapport entre Marie et le Saint-Esprit. Le pape fait remarquer dans sa catéchèse que «l'Esprit Saint était déjà descendu sur elle, la couvrant de son "ombre" (Lc 1, 35) et donnant son origine à l'Incarnation du Verbe» (28 mai 1997). Mais la maternité divine de Marie sur le plan biologique est désormais vue dans son ordination à sa maternité spirituelle, qui va recevoir toute sa puissance de fécondité ecclésiale à la Pentecôte: «Il était bon que la première effusion de l'Esprit sur elle, qui avait eu lieu en vue de sa maternité divine, fût renouvelée et renforcée. En effet, au pied de la Croix, une nouvelle maternité avait été confiée à Marie, qui concernait les disciples de Jésus. Cette mission exigeait précisément un renouvellement du don de l'Esprit. La Vierge le désirait donc en vue de la fécondité de sa maternité spirituelle» (*ibid.*). La naissance de l'Eglise à la Pentecôte est rattachée par le pape à l'œuvre de l'Esprit dans la maternité divine de Marie commencée à l'Annonciation: «Tout comme, lors de l'Incarnation, l'Esprit avait formé en son sein virginal le corps physique du Christ, de même au Cénacle, le même Esprit descend pour animer son corps mystique» (*ibid.*).

L'Esprit Saint est comme «l'âme incréée de l'Eglise»[6]. Certes, on peut attribuer à l'Esprit par appropriation la causalité première et divine qui meut l'Eglise. Plus encore, on peut voir en lui le terme personnel qui attire l'amour de l'Eglise dans la mission où il se donne à nous. Mais il ne peut en aucun cas informer immédiatement le corps de l'Eglise, dont les membres sont des créatures, à la manière dont la forme entre en composition avec la matière. Il faut donc que l'Eglise ait aussi un principe

6. Cf. SAINT THOMAS, *Esposé sur le Symbole des Apôtres*; III *sent.*, dist. 13, q. 12, a.2, 1um; LÉON XIII, encyclique *Divinum illud* et PIE XII, encyclique *Mystici corporis*; *Lumen gentium*, 7 et note 8.

d'animation qui lui soit proportionné, c'est-à-dire créé[7]. C'est la plénitude de la grâce capitale du Christ: «[le Christ est] tête pour l'Eglise, laquelle est son Corps, la Plénitude de celui qui est rempli, tout en tous» (Ep 1, 22-23). La plénitude de la grâce capitale découlant du Christ-Tête dans son Corps-Eglise, celui-ci forme avec le Christ «comme une seule personne mystique»[8]. Mais en même temps, le Christ-Tête sollicite le concours de son Corps, qui apparaît alors dans sa *personnalité subordonnée* d'Epouse: «Comme le Sauveur dirige invisiblement l'Eglise par lui-même, il veut recevoir *l'aide* des membres de son Corps mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption. Cela ne provient pas de son indigence et de sa faiblesse, mais plutôt de ce que lui-même a pris cette disposition pour le plus grand honneur de son *Epouse* sans tache» (*Mystici corporis*, nous soulignons).

La plénitude de sa grâce capitale, en tant qu'elle suscite réponse et concours de foi, d'espérance et de charité dans les rachetés, constitue la personnalité surnaturelle et subordonnée de l'Eglise, qui la distingue du Christ comme Epouse. Le pape nous montre dans sa catéchèse cette personnalité mystique de l'Eglise-Epouse entièrement contenue, comme en sa source maternelle, dans la personne de Marie qui à la Croix a répondu à l'amour divin selon toute la plénitude de la grâce rédemptrice destinée à l'humanité entière: «Nouvelle Eve, Marie devient l'icône parfaite de l'Eglise. Dans le dessein divin, elle représente au pied de la Croix l'humanité rachetée qui, ayant besoin de salut, est rendue capable d'apporter une contribution au développement de l'œuvre salvifique» (9 avril 1997).

Sur la base de cette explicitation dogmatique en cours, le théologien peut tenter de mettre en lumière comment le rôle d'instrument associé que Marie joue dans l'acte Rédempteur lui-même fait d'elle le fondement ontologique permanent de la personnalité subordonnée de l'Eglise-Epouse: «*Marie est dans l'Eglise* à un titre instrumental *qui est tout à fait unique. Elle n'est pas dans l'Eglise, à la façon des autres membres de celle-ci, comme assumée dans la personnalité de l'Eglise. Elle est dans l'Eglise comme* immanente *à la personnalité même de l'Eglise, par l'influx instrumental, toujours présent dans cette personnalité, du «modèle» ou du signe moyennant lequel Dieu la confère à l'Eglise. Ce «modèle» ou ce signe que Dieu rend opérant en se servant de lui instrumentalement, est la personne de Marie immaculée, qui est elle-même la vivante image du Christ, et dont Dieu use pour imprimer dans l'Eglise (âme et corps ne faisait qu'un), à raison de l'image du Christ qu'Il voit en elle, le sceau d'une subsistance surnaturelle. Marie étant ainsi rendue, par l'action divine, immanente à la personnalité de l'Eglise, il n'y a rien*

7. Cf. le *Catéchisme* de saint PIE X: «L'âme de l'Eglise consiste en ce que celle-ci a d'intérieur et de spirituel, c'est-à-dire la foi, l'espérance, la charité, les dons de la grâce et du saint-Esprit et tous les trésors célestes qui lui viennent par les mérites du Christ Rédempteur et des saints».

8. III, q. 48, a; 2, 1um; PIE XII, *Mystici corporis*.

dans celle-ci qui ne soit d'abord dans Marie [...] Quand tout sera consommé, et que l'Eglise sera tout entière rassemblée dans la gloire, alors on peut penser que la sainteté et la plénitude de gloire de tous ses membres pris ensemble seront désormais égales à celles de leur reine, qui aura tout donné [9].»

C'est dans ce sens que nous oriente clairement le développement récent du magistère de Jean Paul II quand il affirme audacieusement: «Même si l'Eglise possède une structure "hiérarchique", cette structure est cependant totalement ordonnée à la sainteté des membres du Christ. Et la sainteté s'apprécie en fonction du "grand mystère" [Ep 5, 32] dans lequel l'Epouse répond par le don de l'amour au don de l'Epoux, le faisant "dans l'Esprit Saint" parce que "l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné" (Rm 5, 5). Le Concile Vatican II, en confirmant l'enseignement de toute la tradition, a rappelé que, dans la hiérarchie de la sainteté, c'est justement la "femme", Marie de Nazareth, qui est "figure" de l'Eglise. Elle nous "précède" tous sur la voie de la sainteté; en sa personne, "l'Eglise atteint déjà à la perfection qui la fait sans tache ni ride" (cf. Ep 5, 27; *Lumen gentium* n° 65)» (*Mulieris dignitatem*, n° 27). Et le pape poursuit en citant en note un passage de son allocution aux cardinaux du 22 décembre 1987: «Ce profil marial est aussi fondamental et caractéristique de l'Eglise – sinon davantage – que le profil *apostolique* et *pétrinien* auquel il est profondément uni [...] La dimension mariale de l'Eglise précède la dimension pétrinienne, tout en lui étant étroitement unie et complémentaire. Marie, l'Immaculée, précède toute autre personne et, bien sûr, Pierre lui-même et les Apôtres. Non seulement parce que Pierre et les Apôtres, issus de la masse du genre humain qui naît sous le péché, font partie de l'Eglise «*sancta ex peccatoribus*», mais aussi parce que leur triple *munus* [fonction] ne tend à rien d'autre qu'à former l'Eglise dans cet idéal de sainteté qui est déjà préformé et préfiguré en Marie» (*ibid.*, note n° 55).

Tout ce qui est fait dans l'Eglise par mode ministériel ou sacramentel est au service de la communication de la sainteté mariale qui la constitue en sa personnalité mystique d'Epouse. Les ministres du Christ n'agissent validement en son nom (*in persona Christi*) qu'en voulant faire ce que veut faire l'Eglise (*in persona Ecclesiae*), aussi bien dans l'ordre magistériel (cf. II-II, q. 1, a. 9, 3um), que dans l'ordre sacramentel (cf. III, q. 64, a. 8, 2um; a. 1, 2um). A partir du développement marial du Magistère post-conciliaire, le théologien peut avancer que Marie, la personne en qui la personnalité mystique de l'Eglise est pleinement existante, est associée au Christ dans la dispensation de toutes les grâces magistérielles et sacramentelles qui nous viennent par les ministres de

9. J.MARITAIN, *De l'Eglise du Christ*, in *Œuvres complètes*, Paris 1970, tome XIII, pp. 231-232.

l'Eglise. Comme *instrument associé* au Christ dans toute l'œuvre du salut, elle joue un rôle d'agent subordonné pour l'instrumentalité séparée des ministres et des sacrements. Jean Paul II note très opportunément en citant une phrase du cardinal Hans Urs von Balthasar: «Marie est la "Reine des Apôtres", sans revendiquer pour elle les pouvoirs apostoliques. Elle a autre chose et beaucoup plus» (*Mulieris dignitatem*, n° 27, note 55). On peut dire que toute la confession de foi de l'Eglise, tout son culte liturgique, et surtout toute l'offrande de la sainteté de ses membres, ne sont que l'extension dans le temps du premier et unique «*fiat*» de Marie à la grâce rédemptrice, de l'Annonciation à la Croix.

On devine l'importance théologique de cette doctrine sur Marie pour nous éviter d'aborder l'Eglise, d'abord voire exclusivement par son aspect «fonctionnel» propre à l'instrumentalité sacramentelle. Le *Catéchisme de l'Eglise catholique* a senti le besoin de montrer explicitement que Marie sous-tend la personnalité mystique de l'Eglise selon la finalité unitive de la sainteté (n° 772-773), *avant* d'aborder avec *Lumen gentium* la sacramentalité ecclésiale qui est ordonnée à cette fin (n° 774-776). Cela a des conséquences très importantes pour le sacerdoce commun des fidèles dont le caractère baptismal est totalement ordonné de manière instrumentale à la finalité théologale de la sainteté. A ce propos, le Magistère de Jean Paul II laisse pressentir aussi des conséquences capitales pour une théologie de la *femme*, comme celle qui en Marie est mise à l'écart du ministère sacerdotal parce qu'elle coopère de manière plus immédiate à la fécondité sacerdotale de la Rédemption dans l'ordre de la finalité théologale: «Marie est associée à l'œuvre du salut en tant que femme [cf. Jn 2, 4; 19, 26]. Après avoir créé l'Homme "homme et femme" (Gn 1, 27), le Seigneur veut, également dans l'œuvre de la Rédemption, placer la nouvelle Eve au côté du nouvel Adam. Le couple de nos premiers parents avait emprunté la voie du péché; un nouveau couple, le Fils de Dieu avec la collaboration de sa Mère, devait rétablir le genre humain dans sa dignité originelle» (9 avril 1997). Dans le cœur marial de la Vierge-Epouse, la femme précède l'homme dans l'ordre théologal de l'amour et là, comme l'a si bien vu sainte Thérèse de Lisieux, elle est «*tout*» (y compris «prêtre») selon la vitalité de l'Eglise qui jaillit de cette source de grâce.

Dans un œcuménisme de plénitude

Certains objecteront à ce développement dogmatique sur la personne de Marie par rapport à l'Eglise de compromettre le dialogue œcuménique. Ce serait le cas dans un dialogue conçu comme la recherche du plus petit commun dénominateur. Mais il en ira tout autrement pour un dialogue œcuménique qui cherche l'intégration par la plénitude de la

Révélation. Que l'on me permette de citer en guise de conclusion le texte suivant, écrit par le plus grand théologien orthodoxe de notre temps, Vladimir Lossky, qui date de 1944. Il donnera une idée de sa proximité, non seulement avec tout ce qui vient d'être dit ici, mais avec les vues audacieusement profondes de saint Maximilien Kolbe sur Marie comme épiphanie du Saint-Esprit, qui trouvent leur équilibre dans le cadre de l'immanence de la personnalité mystique de l'Eglise dans la personne de Marie:

[Le Saint-Esprit] s'identifie mystérieusement avec les personnes humaines, tout en restant incommunicable; Il se subtitue, pour ainsi dire, à nous-mêmes, – car c'est Lui qui appelle dans nos cœurs «abba, Père», selon la parole de saint Paul. Il faudrait dire plutôt que le Saint-Esprit s'efface, en tant que Personne, devant les personnes créées auxquelles Il approprie la grâce. En Lui la volonté de Dieu n'est plus extérieure à nous: elle nous confère la grâce par l'intérieur, se manifestant dans notre personne même, tant que notre volonté humaine demeure en accord avec la volonté divine et coopère avec elle en acquérant la grâce, en la faisant nôtre. C'est la voie de la déification aboutissant au Royaume de Dieu, introduit dans les cœurs par le Saint-Esprit dès cette vie présente. Car le Saint-Esprit est l'onction royale reposant sur le Christ et sur tous les chrétiens appelés à régner avec Lui dans le siècle futur. C'est alors que cette Personne divine inconnue, n'ayant pas son image dans une autre hypostase, se manifestera dans les personnes déifiées: car la multitude des saints sera son image [10].

et plus loin:

si l'on reprend l'image de l'union du Christ avec l'Eglise chez saint Paul – image de l'union des époux, – on doit constater que le Christ est le Chef de son corps, Chef de l'Eglise, dans le même sens où le mari est le chef du corps unique des deux époux dans le mariage, – duo in carne una, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (Ep 5, 31). *Dans cette union mystérieuse* (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν), *dit saint Paul, le corps unique, la nature commune à deux reçoit l'hypostase de l'Epoux: l'Eglise est «l'Eglise du Christ». Mais elle n'en demeure pas moins l'autre personne de l'union, soumise à l'Epoux, distincte de Lui en tant qu'Epouse. Comme dans le Cantique des Cantiques, comme dans d'autres textes de l'Ancien Testament qui expriment, selon les Pères, l'union du Christ avec l'Eglise sous l'image de l'union charnelle, l'Epouse se présente nécessairement avec des traits personnels: c'est une personne qui est aimée par l'Epoux et qui l'aime à son tour. On doit se demander inévitablement, quelle est cette autre personne: celle de l'Eglise, distincte de la personne de son Chef? Qui est l'Epouse dans cette union «en une*

10. Vladimir LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, réédité depuis, p. 169.

seule chair», – εἰς σάρκα μίαν? *Quelle est l'*hypostase propre *de l'Eglise? Ce n'est surement pas l'hypostase du Saint-Esprit. Comme nous l'avons vu au cours de notre dernière leçon, l'Esprit Saint dans son avènement personnel, contrairement au Fils, ne communique pas à l'Eglise son hypostase qui reste cachée, non révélée. Il se dissimule, s'identifie, pour ainsi dire, aux personnes humaines auxquelles Il approprie la seconde nature – la divinité, les énergies déifiantes. Il devient le principe de la déification des personnes, la source des richesses incréées dans chacune d'entre elles; Il confère à chaque personne son ultime perfection, mais Il ne devient pas la personne de l'Eglise. En effet, le Saint-Esprit ne contient pas en Lui les hypostases humaines, comme le Christ contient la nature, mais Se donne séparément à chaque personne. L'Eglise dans son être propre, en tant qu'Epouse du Christ, apparaît donc comme une multitude d'hypostases créées. C'est la personne ou, plutôt, ce sont les personnes humaines qui sont les hypostases de la nature une de l'Eglise. C'est pourquoi les Pères, dans leurs commentaires sur le Cantique, verront dans l'Epouse en même temps l'Eglise et chaque personne entrant en union avec Dieu. Mais, disons avec saint Paul:* τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστιν *– «ce mystère est grand». Il appartient au siècle futur, où l'Eglise parviendra à sa perfection dans l'Esprit Saint, où les personnes humaines réuniront en elles leur nature créée à la plénitude incréée et deviendront des hypostases humaines déifiées, autour du Christ, hypostase divine incarnée.*

Il s'ensuivrait donc qu'avant la consommation des siècles, avant la résurrection des morts et le Jugement Dernier, l'Église n'aura pas d'hypostase propre, d'hypostase créée, aucune des personnes humaines n'étant encore parvenue à l'union parfaite avec Dieu. Et pourtant dire cela serait méconnaître le cœur même de l'Eglise, un de ses mystères les plus secrets, son centre mystique, sa perfection déjà réalisée dans une personne humaine pleinement unie à Dieu, se trouvant au-delà de la résurrection et du Jugement. Cette personne est Marie, la Mère de Dieu. Celle qui donna l'humanité au Verbe et mit au monde Dieu devenu homme se fit volontairement un moyen de l'incarnation, réalisée dans sa nature purifiée par le Saint-Esprit. Mais le Saint-Esprit descendit encore une fois sur la Vierge, le jour de la Pentecôte – cette fois non pour se servir de sa nature comme d'un moyen, mais pour Se donner à sa personne, pour devenir le moyen de sa déification. Et la nature très pure qui porta en elle le Verbe entra en union parfaite avec la divinité dans la personne de la Mère de Dieu. Si Elle resta encore dans le monde, si Elle se soumit aux conditions de la vie humaine jusqu'à accepter la mort, – c'est en vertu de sa volonté parfaite, dans laquelle Elle reproduisait la kénose volontaire de son Fils. Mais la mort n'avait plus d'emprise sur Elle: comme son Fils, Elle est ressuscitée et montée au ciel, première hypo-

stase humaine qui réalisa en Elle la fin dernière pour laquelle fut créé le monde. L'Eglise et l'univers entier ont donc, dès maintenant leur achèvement, leur sommet personnel qui ouvre la voie de la déification à toute la créature.

Saint Grégoire Palamas, dans ses homélies mariales, veut voir dans la Mère de Dieu une personne créée réunissant en Elle toutes les perfections créées et incréées, la réalisation absolue de la beauté de la création. «Voulant créer, – dit-il, – une image de la beauté absolue et manifester clairement aux anges et aux hommes la puissance de son art, Dieu a fait véritablement Marie toute belle. Il a réuni en Elle les beautés partielles qu'Il a distribuées aux autres créatures et l'a constituée le commun ornement de tous les êtres visibles et invisibles; ou plutôt Il a fait d'Elle comme un mélange de toutes les perfections divines, angéliques et humaines, une beauté sublime embellissant les deux mondes, s'élevant de terre jusqu'au ciel et dépassant même ce dernier» (In Dormitionem, *P.G., t. 151, col. 468 AB.) La Mère de Dieu selon le même docteur est «la limite du créé et de l'incréé»* (Ibid., *col. 472, B). Elle a franchi la limite qui nous sépare du siècle futur. C'est pourquoi, libre des conditions temporelles, Marie est la cause de ce qui l'a précédé; Elle préside en même temps à ce qui est venu après Elle. Elle procure les biens éternels. C'est par Elle que les hommes et les anges reçoivent la grâce. Aucun don n'est reçu dans l'Eglise sans l'assistance de la Mère de Dieu, prémices de l'Eglise glorifiée (cf.* ibid., *col. 472 D-473 A;* In præsentationem, *éd. Sophoclès, II, 158-159; 162). Or, il est nécessaire qu'ayant atteint le terme du devenir, Elle préside aux destinées de l'Eglise et de l'univers qui se déroulent encore dans le temps.*

Une hymne mariale de l'Eglise d'Orient exalte la Mère de Dieu comme une personne humaine ayant atteint la plénitude de l'être divin: «Chantons, fidèles, la Gloire de l'univers, la Porte du Ciel, la Vierge Marie, Fleur de la race humaine et Génératrice de Dieu, Celle qui est le Ciel et le Temple de la Divinité, Celle qui a renversé les bornes du péché, Celle qui est l'affermissement de notre foi. Le Seigneur qui est né d'Elle combat pour nous. Sois plein d'audace, ô peuple de Dieu, car Il a vaincu les ennemis, Lui qui est tout-puissant» (Dogmatique du premier ton - Octoïchos).

Le mystère de l'Eglise est inscrit dans les deux personnes parfaites: la personne divine du Christ et la personne humaine de la Mère de Dieu [11].

Jean-Miguel GARRIGUES

11. *Ibid.*, pp. 188-192.

Vient de paraître

OURNET MARITAIN

Correspondance

Volume III

1940-1949

Saint-Augustin

Parole et Silence

13 x 21 – 1010 pages – 450 FF

Chez votre libraire ou

FRANCE
Librairie du Cerf
Bd Latour-Maubourg
F – 75340 Paris Cedex 07

SUISSE
Librairie Saint-Augustin
Case Postale 148
CH – 1890 Saint-Maurice

Parler ou se taire

*Le différend qui opposa l'abbé Charles Journet et son évêque pendant la Seconde Guerre mondiale**

Introduction

Les tragiques événements de l'été 1942

Eté 1942: le moment le plus tragique de la guerre. Les forces du IIIe Reich tiennent solidement l'Europe continentale et encerclent quasiment la Suisse de toutes parts. Le programme de «purification» en vue de l'établissement du nouvel ordre européen est maintenant pleinement appliqué. La «solution finale» de la question juive est en route. La rafle du Vel-d'Hiv, le 16 juillet, en révèle l'horreur dans les rues de la Capitale française. Quiconque est menacé et en a la possibilité s'enfuit devant la vague d'arrestations qui le conduirait à la mort. Des milliers de personnes en danger cherchent un refuge. Un grand nombre se pressent aux frontières de la Confédération helvétique, terre encore libre, mais la Suisse se recroqueville sur elle-même. Elle interdit son entrée aux réfugiés civils. Son armée, obéissant strictement aux ordres, refoule ceux qui se présentent aux postes-frontières et qui supplient qu'on leur ouvre la porte, car derrière eux les dents des loups qui les pourchassent vont les agripper sans pitié. Certains parviennent à contourner le dispositif militaire et douanier. Ils se glissent par quelque interstice de terrain à l'intérieur du pays, se cachent, sont parfois recueillis par des citoyens généreux ou sont dénoncés, capturés et provisoirement internés par la police.

Des Suisses résidant à Paris, témoins de la grande rafle, alertent l'Ambassadeur de leur pays. En Suisse, l'opinion publique se réveille. Les voix sont divergentes, mais un courant de sympathie envers les réfugiés se manifeste. Des journaux, malgré la censure et les vives protestations officielles des diplomates allemands, rapportent des faits qui bouleversent les esprits. De simples citoyens interpellent le Département fédéral de justice et police. A Berne, on se retranche derrière un scepticisme diplomatique: il s'agit d'abord de vérifier les faits qui sont rapportés. En attendant, les polices cantonales sont priées d'appliquer de manière stricte les directives visant à interdire l'entrée du pays aux civils étrangers. D'ailleurs, «la barque est pleine», affirme le Conseiller fédéral von Steiger dans une allocution, le 30 août.

* La correspondance entre Mgr Besson et l'abbé Journet est tirée des archives de l'Evêché de Fribourg et de la Fondation du Cardinal Journet. Son intégralité, pour la période 1941-1949 est publiée en annexe au vol. III de *Journet-Maritain, Correspondance*, à paraître en novembre 1998 aux Editions Saint Augustin – Parole et Silence.

L'indignation d'un théologien

L'abbé Charles Journet est professeur de théologie au Grand Séminaire de Fribourg. Il exerce régulièrement un ministère à Genève tous les week-ends. Un lundi soir de 1942 (la date n'est pas mieux précisée, elle se situe vraisemblablement à l'époque des événements que nous évoquons), il écrit à un ami:

> *Je suis allé vendredi faire des démarches pour cinq juifs en danger de mort. Le consul de Lyon avait dit qu'il voyait l'opportunité d'une démarche de moi auprès de la police des étrangers. Là-bas on m'a dit que la demande devait être faite au consul de Lyon qui doit la transmettre lui-même à Berne avec indication des moyens de subsistance, etc. Donc rien à faire. Ces cinq juifs me sont adressés par un confrère. Alors j'ai essayé samedi et dimanche à Genève. On demande, m'a-t-on dit, 3000 francs suisses de caution par personne. Je ne sais plus que faire ni pour eux, ni pour Marc. Je crois qu'il faut qu'ils restent à tout prix. Je suis si navré d'être impuissant*[1].

En septembre 42, l'abbé Journet rédige un article intitulé *Coopération*, destiné à paraître dans la revue *Nova et Vetera* qu'il dirige et qu'il a fondée en 1926[2]. Il commence par citer les journaux qui relatent les faits tragiques qui se sont passés à Paris: l'arrestation des infortunés rassemblés ensuite au Parc des Princes et au Vélodrome d'Hiver (parmi lesquels des grands malades, des femmes venant d'accoucher, des opérés récents); la générosité de la population parisienne qui s'efforça de leur porter secours, de les cacher; l'honnêteté de nombreux fonctionnaires français qui refusèrent de s'associer à cette opération et qui en subirent des conséquences disciplinaires. «Respect à ces humbles policiers, respect à ces hauts fonctionnaires!» Il y eut pourtant des agents pour aller arracher, de nuit, des hommes, des femmes à leur maison, à leur lit d'hôpital, séparer des enfants de leur mère, les charger par milliers sur des camions. «Il s'est trouvé et il se trouve encore des hommes pour exécuter, bien qu'à contre-cœur, l'ordre du gouvernement de zone libre, de livrer aux autorités allemandes, au mépris des lois de l'hospitalité, des milliers de réfugiés israélites étrangers.»

Depuis 1935, Journet avait publié de nombreux articles sur les graves questions politiques qui se posaient en Europe. Il se plaçait essentiellement sur le plan des principes généraux à partir de réalités que tout le monde reconnaissait mais qu'il ne désignait pas toujours explicitement. Jamais il ne s'était engagé de manière aussi directe par rapport à des faits précis survenus en un pays nommé. En un langage clair et ferme, il évoque le droit de désobéissance à un ordre inique. Il justifie le devoir de

1. Lettre à G. C.

2. Article publié avec d'autres textes écrits par Charles Journet entre 1935 et 1945 dans *Exigences chrétiennes en politique*, Paris-Fribourg, Egloff, 1945, Saint-Maurice, Saint Augustin, 1991. Cet ouvrage sera ici désigné par le sigle *ECP*.

la résistance passive, cette «résistance qui est une grandeur et qui sait revêtir parfois une dignité extraordinaire». Il s'associe à la voix des quelques évêques français qui ont publiquement protesté et agi contre les exactions et laisse poindre quelque regret de ce que la réaction de l'autorité ecclésiastique n'ait pas été aussi ample et vigoureuse qu'elle eût pu être[3]. Il en appelle à la nécessité d'une conscience chrétienne en matière politique. Dans le contexte d'une Europe déchirée, il rappelle que «la doctrine chrétienne relative à l'ordre social-temporel est aussi éloignée du libéralisme que du totalitarisme». Cette position, il l'a mûrie depuis des années, dans un dialogue constant avec son ami Jacques Maritain. Il cite longuement ce dernier dans le paragraphe où il note la distinction entre les droits de la conscience et les droits de l'Etat.

La censure épiscopale

Charles Journet ne pourra pas faire paraître son article comme prévu dans le numéro d'octobre-décembre 1942 de sa revue. Son évêque, Mgr Marius Besson[4], l'en a instamment dissuadé: «Je vous demande de ne pas publier dans *Nova et Vetera*, revue qui engage en somme notre clergé, l'article sur la coopération». Il s'en explique ainsi:

> *Veuillez croire que je comprends très bien le désir que vous avez de publier certaines affirmations retentissantes et de faire resplendir certains principes qui vous sont particulièrement chers. Mais, comme je vous l'ai dit, la prudence est aussi une vertu. Nous n'avons pas le droit, nous Suisses, qui sommes à une heure vraiment tragique d'exposer la sécurité de notre pays en élevant des protestations contres des mesures qui, pour le moment, ne l'atteignent pas d'une manière directe»*[5].

Cette interdiction ne peut en rien altérer les convictions de l'Abbé quant à l'urgente nécessité d'alerter les consciences de ses concitoyens sur le piétinement des droits humains les plus élémentaires dans des pays si proches de la Suisse par l'histoire, la culture et les liens affectifs. Mais le sens profond qu'il a de l'Eglise du Christ donne pour lui primat à l'obéissance. Il est vrai qu'en l'occurrence, il s'en tient au formel de l'ordre reçu. S'il n'insère pas l'article dans *Nova et Vetera*, il en diffuse, par l'intermédiaire de ses connaissances, de nombreux tirés-à-part munis de la mention «Imprimé comme manuscrit». Des lettres de remerciement et d'encouragement lui parviendront de divers côtés. Certaines expriment un soulagement de ce qu'une voix se soit élevée pour dire ce que beaucoup pensent en eux-mêmes.

Certes sa souffrance fut vive de n'avoir pas été approuvé par son supérieur et surtout de ce que des exigences fortes pour tout esprit chrétien

3. Plusieurs lettres et adresses d'évêques et de pasteurs français sont reproduites à la fin de l'article.

4. Evêque du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg, de 1920 à 1945.

5. Lettre de Mgr Besson à Monsieur l'Abbé Journet, Directeur au Grand séminaire, Fribourg, du 8 octobre 1942.

n'aient pas été comprises. Nul doute que dans le secret de la chapelle du Séminaire, dans ses moments de profonde intimité avec le Seigneur, Charles Journet n'ait porté devant Lui cette peine, mais d'abord les supplications de la foule des malheureux que sa propre impuissance devait abandonner à un sort affreux. Sans doute a-t-il exprimé là sa douleur de voir son pays assumer d'une certaine manière une part de la responsabilité de ces épouvantables destinées.

L'obéissance n'est pas aveugle

Charles Journet est prêtre du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg[6]. Il est chargé d'une mission d'enseignement de théologie dogmatique au Grand Séminaire. Il exerce en outre un ministère de conduite spirituelle pour de nombreuses personnes, notamment à Genève où il séjourne tous les week-ends. Comme théologien, il voue une grande partie de son temps à la recherche et à la publication. Sa spécialité, c'est la théologie de l'Eglise.

Lorsqu'il a été ordonné prêtre séculier, il s'est engagé au célibat et a fait promesse d'obéissance. Il n'a pas prononcé de vœu à l'instar des «réguliers». Ces derniers, les religieux, répondent à l'appel évangélique par une consécration plus intime qui les dédie totalement à Dieu. Ils assument par les vœux l'obligation de pratiquer la chasteté dans le célibat pour le Royaume, la pauvreté et l'obéissance dans un état de vie stable reconnu par l'Eglise qui n'inclut pas nécessairement le sacerdoce. Le prêtre diocésain, quant à lui, partage avec son évêque qui en est spécifiquement titulaire, un ministère ecclésial au service du peuple de Dieu. Cette mission sacerdotale, reçue de la part du Christ, est d'enseigner (annoncer l'Evangile de Dieu), de sanctifier (dispenser la grâce à travers les sacrements, particulièrement l'Eucharistie), de gouverner (diriger les Eglises particulières). Elle a un caractère collégial: le collège des évêques possède autorité en tant qu'il est uni au Pape, évêque de Rome, successeur de saint Pierre et vicaire du Christ.

L'engagement du prêtre séculier au célibat est un signe de sa consécration sans partage au Seigneur et à ses affaires: il se donne tout entier à Dieu et aux hommes. Sa promesse d'obéissance découle du fait que les évêques, successeurs des apôtres, ont reçu la plénitude du sacrement de l'Ordre et donc l'entière responsabilité de la mission ecclésiale. «Leurs fonction ministérielle a été transmise aux prêtres à un degré subordonné: ceux-ci sont établis dans l'Ordre du presbytérat pour être les coopérateurs de l'Ordre épiscopal dans l'accomplissement de la mission aposto-

6. Appellation selon l'ordre historique des villes où fut installé successivement le siège épiscopal. Ce diocèse englobe quatre cantons de Suisse romande, Genève, Vaud (sauf le Chablais vaudois), Fribourg et Neuchâtel.

lique confiée par le Christ[7].» «Les prêtres ne peuvent exercer leur ministère qu'en dépendance de l'évêque et en communion avec lui. La promesse d'obéissance qu'ils font à l'évêque au moment de l'ordination et le baiser de paix de l'évêque à la fin de la liturgie de l'ordination signifient que l'évêque les considère comme ses collaborateurs, ses fils, ses frères et ses amis, et qu'en retour ils lui doivent amour et obéissance[8].»

Il faut bien saisir ces données pour la compréhension du récit qui va suivre. On ne saurait douter que l'abbé Journet soit en plein accord avec les exigences de sa vocation de prêtre au service de l'Eglise. L'on sait ce que représente pour lui *l'Eglise*, à la fois divine et humaine, sainte, sans péché, mais non sans pécheurs. En tant qu'elle est le Corps du Christ, au sens où saint Paul l'entend notamment dans l'Epître aux Ephésiens, Journet dira qu'elle est en soi «toute pure et sainte, sans mélange de souillure et de péché», et qu'«elle prend corps, s'incarne et devient visible, non seulement certes par et dans l'être et le comportement extérieur de ses enfants justes, mais aussi par et dans ce qui, en ses enfants pécheurs, reste pur et saint». En réaliste qu'il est, le théologien ne se fait pas d'illusion: «Les personnes qui détiennent le pouvoir d'ordre pourront manquer de sainteté, cela fera naître pratiquement bien des difficultés». La diffusion de la grâce par les sacrements n'en sera pas affectée, car «les dispositions personnelles des ministres n'influent pas sur leur effet». Quant au pouvoir juridictionnel, lorsqu'il consistera à transmettre les révélations divines, il jouira de l'assistance infaillible promise par le Christ à ses apôtres. Lorsqu'il visera les mesures nécessaires ou utiles à la diffusion, à l'intelligence, à la pratique du message premier, il bénéficiera d'une assistance prudentielle qui n'exclura pas que ces mesures «pourront parfois être erronées, néfastes, et fourvoyer. C'est ici la place du mystère» ajoute le futur cardinal[9].

C'est avec cette lucidité qu'il vit sa promesse d'obéissance. «L'obéissance ne doit jamais être aveugle», précise-t-il. Certes il ne prétend pas qu'il faille remettre en cause les vérités définies comme révélées ou les directives garanties comme absolues et irrévocables. En revanche, dans le cas des directives garanties d'une manière seulement faillible, la visée de la prudence

> *doit porter éventuellement jusque sur la valeur de ces directives pour elles-mêmes: non certes pour contester aux pouvoirs légitimes leur mission et nier leur autorité, ce serait folie; mais lorsqu'il y a des raisons graves de le faire, pour s'assurer de la crédibilité hic et nunc de cette autorité, dans tel cas douteux particulier*[10].

7. Concile Vatican II, *Décret sur le ministère et la vie des prêtres, Presbyterorum ordinis, 2, 8-9.*
8. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, 1567.
9. Charles JOURNET, *Théologie de l'Eglise*, Paris, 1958, Desclée de Brouwer, p. 244.
10. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné,* Paris, 1951, Desclée de Brouwer, t. II, p. 932. Cet ouvrage sera mentionné sous le sigle *EVI II (ou EVI I, EVI III selon le tome).*

Journet va jusqu'à en faire une obligation:

> *C'est pour tout homme un devoir d'agir en toutes circonstances avec une conscience sûre. Comment pourrait-il obéir les yeux fermés, en matière faillible, où des erreurs se sont produites, continuent et continueront de se produire, lorsqu'il a précisément, en tout esprit de foi, droiture de conscience, humilité de cœur, des raisons graves de penser qu'il se trouve en présence d'une de ces erreurs? Dans des circonstances exceptionnelles où le croyant peut être en opposition avec des autorités divinement assistées - l'opposition se situant uniquement sur le plan où l'assistance divine qui soutient ces autorités devient faillible et sur les points où Dieu peut les laisser errer si elles le veulent, - la conscience catholique sera comme déchirée; mais, si elle reste catholique, ses déchirements pourront être bénis et accroître la splendeur de la sainteté de l'Eglise, tandis que ses abdications pèseraient sur le monde comme autant de poids morts*[11].

Ces lignes seront publiées en 1951. Elles ont naturellement un caractère général mais on peut les référer aussi aux différends qui ont opposé l'abbé Journet à son évêque durant la Deuxième Guerre mondiale. Il convient d'y revenir maintenant de manière plus précise afin de mieux comprendre les positions de l'un et de l'autre.

La première controverse

Déjà la Guerre d'Espagne avait provoqué des divergences entre les deux ecclésiastiques. Journet n'avait alors pas transigé sur les principes auxquels il avait, avec Jacques Maritain, longuement réfléchi, à propos de l'attitude de l'Eglise à l'endroit des totalitarismes et des dictatures. L'on se retrouve quelques années plus tard dans une problématique où sont en cause de graves violations des droits de la personne humaine dans un conflit épouvantablement meurtrier. De quelle manière l'Eglise, gardienne des enseignements de paix du Christ, doit-elle, peut-elle intervenir? Il s'agit aussi du droit et du devoir des citoyens - et des gouvernants - d'un pays neutre de parler pour appeler au respect de la dignité humaine même au-delà de leurs frontières.

Rappelons donc que Charles Journet n'a pas hésité à s'exprimer sur ces questions avec vigueur dès l'ouverture du conflit. Il l'a fait en prêtre ayant charge d'âmes et en théologien dont la mission est d'éclairer les esprits sur les principes moraux et sur la conduite à tenir par des chrétiens[12].

Un petit livre subversif

Il n'a pas encore eu maille à partir avec la censure fédérale lorsqu'il projette, au printemps 1941, de reproduire dans *Nova et Vetera* de larges

11. *EVI II*, p. 933.

12. Voir *Exigences chrétiennes en politique*, dont les textes laissent constamment apparaître cette préoccupation.

extraits de *A travers le Désastre* que Jacques Maritain vient de publier à New-York[13]. Journet s'emploie à donner la plus large audience à ce livre, interdit en France, qui a pour but de réveiller la conscience des Français après l'humiliation de la défaite. Il écrit à Jacques, le 11 juin:

> *J'ai tant de choses à vous dire! trop pour qu'elles puissent être écrites! Tout d'abord, j'ai reçu 6 exemplaires du petit livre. J'ai voulu en parler dans Nova. J'avais préparé en secret 14 grandes pages faites uniquement de citations. Cela représentait une cinquantaine de pages du livre. Mais, alors que tout était tiré, il a fallu arracher ce cahier et le remplacer au dernier moment par des pages sur la «joie». J'en ai eu la mort dans l'âme. Je pensais bien qu'on me blâmerait. J'étais prêt à tout, mais par une indiscrétion, j'ai été prévenu. Il n'y avait plus qu'à subir. Je parle de la censure ecclésiastique*[14].

Donc l'Abbé se doute bien qu'en publiant ce texte il encourt la désapprobation de son supérieur, puisqu'il le prépare «en secret». En conscience, il estime cependant qu'il doit le faire car les circonstances nécessitent, à ses yeux, une lutte de tous les instants contre l'iniquité qui menace la civilisation. Seulement il est en quelque sorte «trahi» par celui qui fut le co-fondateur de *Nova et Vetera,* l'abbé François Charrière, qui conserve une co-responsabilité dans la revue.

Ceci peut expliquer la démarche qu'effectue l'abbé Charrière auprès de Mgr Marius Besson. Il a eu vent de l'intention de Journet, qui s'en est peut-être ouvert à lui en confiance. Il croise l'évêque dans la sacristie de la cathédrale, avant un office, il n'a que deux minutes, car il doit prêcher l'homélie, et il lui fait part brièvement de ses craintes, on ne sait en quels termes, au sujet de l'article qui va paraître.

Besson s'émeut de cette nouvelle. Il n'a pas le temps d'en discuter avec son informateur, mais il lui écrit aussitôt, le 20 mai, une lettre dans laquelle il exprime également les appréhensions que suscite chez lui la parution du texte de Maritain dans *Nova*:

Fribourg. Le 20 mai 1941
Monsieur le Chanoine Charrière
Grand Séminaire

Cher Monsieur le Chanoine,

Vous êtes venu me parler de vos craintes au sujet d'un article destiné à paraître dans Nova et Vetera; mais vous n'aviez qu'une minute avant votre sermon et je n'ai pas pu vous dire toute ma pensée. Permettez-moi

13. Jacques MARITAIN, *A travers le Désastre*, New-York, 1941, Ed. De La Maison Française, 150 pages. In *Œuvres complètes (OEC)* vol VII.

14. *Journet-Maritain, Correspondance* - Volume III - 1940-1949. Cet ouvrage sera mentionné sous le sigle *CJM 3*.

donc d'y revenir: vous pourrez, si vous le jugez utile, communiquer ces lignes à Monsieur Journet.
Je crois qu'un article faisant l'éloge de Monsieur Maritain ne serait pas à sa place actuellement dans une revue suisse, surtout après que la radio vient d'annoncer que M. Maritain avec plusieurs autres personnalités françaises, vient de publier un manifeste contre le gouvernement de Vichy, se mettant de la sorte en désaccord avec les Cardinaux français. Nous n'avons pas, comme suisses, à entrer dans des affaires de ce genre.
Monsieur Etter, dernièrement, à l'assemblée des éditeurs de journaux, nous a suppliés, avec une tragique insistance de ne pas dire une parole imprudente, le danger, pour la Suisse, étant aussi grand, peut-être plus grand qu'au début de la guerre. Le discours de M. Barth vous le savez peut-être, a causé au Conseil fédéral de très grosses difficultés[15]*. Nous n'avons pas à cacher notre drapeau, ni à parler contre notre conscience, mais nous devons aussi observer la vertu de* prudence, *et ne pas contribuer à jeter notre pays dans la catastrophe. En disant cela, je suis en plein accord non seulement avec les gardiens de notre sécurité nationale, mais avec le Souverain Pontife.*
Veuillez agréer, cher Monsieur le Chanoine, l'assurance de mon affectueux dévouement.

M.B.

L'intention de Besson est manifestement que Charrière soit son porte-parole officieux auprès du directeur de *Nova*. Charrière prend sur lui de parler à Journet, sans faire état de sa conversation avec l'évêque. Il lui demande de renoncer à cet article. Selon ses propres termes, il eut «des explications fort pénibles» avec son confrère. Journet s'est-il alors décidé à contacter directement son supérieur, verbalement ou par écrit? C'est probable car ce dernier, dans un courrier du 21 juin, lui laisse entendre qu'il a lu la publication projetée et il confirme sa position en ces termes:

Mon cher ami,

Voici aussi clairement exprimé que possible, ce que je pense de l'article en question.

1) Les passages nettement hostiles à l'Allemagne ne sont pas indiqués pour une revue suisse, étant donné qu'ils susciteraient à nos autorités des difficultés très graves. Ce n'est pas la lâcheté, mais simplement la pru-

15. Discours prononcé en novembre 1940, interdit de publication l'année suivante. Traduit en français, il paraîtra en 1944 sous le titre *L'Eglise et la Suisse dans les temps actuels* dans *Une voix suisse, textes choisis de Karl Barth*, Genève, Ed. Labor et Fides, Paris, Ed. «Je sers». Barth y disait notamment «qu'il y a des choses que nous pouvons fort bien savoir à propos de la situation présente... que la menace d'une suprématie étrangère nous guette... que nous sommes les témoins d'une guerre de conquête... que ce qui nous menace est intolérable... qu'il y a des conditions qu'on ne peut supporter parce qu'on n'a pas le droit de le faire... Il est intolérable, il est injuste, il est honteux de prendre part à tout cela» et il nomme «un seul fait concret: la manière grossière ou raffinée de maltraiter les juifs, directement ou indirectement».

dence qui nous oblige à une grande réserve sur ce point. Un Français, enseignant en Amérique, peut dire des choses qu'un Suisse, enseignant en Suisse, ne peut pas dire. Il peut être facilement déplacé pour nous de porter des jugements sur des pays voisins. Sans doute, dans le cas présent, il s'agirait seulement d'une longue citation; mais tout le monde comprendra que, si vous citez un auteur, c'est que vous approuvez ce qu'il dit.
2) L'article en question renferme des critiques non douteuses contre le gouvernement Pétain. Or, ici encore, il me semble qu'il serait déplacé de nous mettre publiquement, dans une revue catholique suisse, en désaccord avec l'ensemble des cardinaux et archevêques français. Je sais très bien que, si l'ensemble des évêques suisses prenaient une attitude déterminée touchant une question de politique intérieure suisse, nous serions très choqués de voir une revue catholique française prendre une attitude contraire à la nôtre et par suite, au moins implicitement, nous désapprouver.
3) La comparaison que vous faites avec la Guilde du livre[16] *n'est pas tout à fait juste: la Guilde n'a cité que quelques pages de l'article de Maritain, et précisément celles qui sont le plus inoffensives.*
Tout cela n'empêche en aucune manière, vous le savez bien, que je garde une profonde estime et une sincère affection pour M. Maritain et pour ses amis dont vous êtes le meilleur et le plus cher.
Veuillez agréer, cher Monsieur le Directeur, l'expression de mon bien cordial dévouement.

Jusqu'à maintenant, l'évêque s'efforce de convaincre son subordonné qu'il ne doit pas publier les extraits de *A travers le Désastre* dans *Nova*. Il répugne sans doute à une interdiction pure et simple. Mais il sent qu'il n'aura pas gain de cause car Journet semble persister dans son projet. Besson s'en ouvre à François Charrière qui lui prêche l'intransigeance:

Je ne vois pas comment - écrit ce dernier à l'évêque - on pourrait laisser passer cet article dans le prochain numéro, même avec des retouches, puisque les autorités civiles - et M. Journet le sait bien - ont demandé expressément qu'on ne parle pas de ce livre. Ce n'est pas à nous, catholiques, à donner l'exemple de la désobéissance et l'argument tiré de la Guilde du livre me paraît, comme à vous, tout à fait inopérant.
Dans ces conditions, si je vois cet article dans les épreuves, je m'opposerai à sa parution, à moins que vous me donniez des directives contraires. J'ai ma part de responsabilité dans la revue et je ne puis me résoudre à couvrir, si peu que ce soit, l'attitude de Maritain et de M. Journet dans cette affaire. Il serait plus simple peut-être que je prenne l'initiative de parler de cela à M. Journet directement, sans lui dire bien sûr que nous avons parlé ensemble de ces choses. Mais nos premières explications ont été très douloureuses et je ne tiens pas à les renouveler si ce n'est pas

16. Des extraits des chap. III et VII de *A travers le désastre* sont publiés à Lausanne dans le numéro de juin du *Bulletin de la Guilde du Livre*. Cf. *CJM3*, 11 juin 1941 et 21 juillet 1941 ainsi que Annexe III.

nécessaire. Il est possible en effet que M. Journet, après votre lettre, renonce à faire paraître cet article.

(Lettre de François Charrière à Mgr Besson, du 3 juillet 1941.)

Aussi Besson va-t-il s'abriter derrière une décision des autorités civiles pour exiger, en termes diplomatiques, la suppression de l'article. Il en profite pour faire la leçon au professeur de son séminaire et le rappeler à l'ordre au sujet de ses devoirs à l'égard de ses étudiants. Voici le texte de cette deuxième lettre adressée à Journet, datée du 4 juillet:

Cher Monsieur le Directeur,

Tardivement, je m'aperçois que j'ai oublié de vous rendre les deux documents ci-inclus et je m'empresse de réparer ma faute. J'avais noté en marge quelques passages de Maritain qui me semblaient moins indiqués pour une publication suisse. Mais puisque les autorités civiles ont demandé expressément qu'on ne parlât pas même du livre de Maritain dans nos journaux et revues, je crois qu'il faut se conformer à ce désir: ce n'est pas à nous, catholiques, à donner l'exemple de la désobéissance, en ce moment où nos autorités civiles, ayant d'énormes difficultés, ont besoin d'être soutenues par tous les bons citoyens.
Permettez-moi de vous dire encore une chose, très simplement et très affectueusement.
Vous avez, sur beaucoup de questions d'actualité, des idées très arrêtées, et vous les exprimez avec une certaine chaleur. Je n'ai pas l'impression que vous ayez beaucoup d'enthousiasme sur l'attitude de l'évêque et même du Pape touchant quelques points. Je vous demande, pour le bien de l'union et de la paix, de ne pas laisser voir aux séminaristes qu'il peut y avoir entre vous et nous des divergences d'appréciation. Un de mes plus douloureux soucis est de constater que plusieurs séminaristes et jeunes prêtres n'ont pas toujours autant de respect soit pour l'évêque, soit même pour le Pape, que nos prêtres plus âgés. Il serait déplorable qu'ils pussent se justifier en invoquant l'attitude de leurs professeurs. Je suis persuadé que jamais vous ne voudriez cela; mais je vous le dis par acquit de conscience et à cause des craintes que m'inspirent certains curés et vicaires qui sont parmi les mieux doués.
Veuillez croire, cher Monsieur le Directeur, à mes sentiments bien cordiaux.

M.B.

Nous ne connaissons pas les arguments avancés à ce moment-là par le directeur de *Nova* pour défendre sa position car un éventuel courrier de sa part n'a pas été trouvé. Mais nous disposons de suffisamment d'indications sur ses convictions pour savoir où se situent les points de désaccord avec l'évêque de son diocèse. Nous allons d'ailleurs les relever systématiquement dans la correspondance qui vient d'être évoquée.

Commentaires sur les positions respectives

1. A propos des critiques formulées par Maritain dans son livre à l'encontre du gouvernement de Vichy, Besson estime «que nous n'avons pas, comme Suisses, à entrer dans des affaires de ce genre». Il se réfère à une conception de la neutralité contre laquelle Journet s'est élevé à plusieurs reprises. «La neutralité d'un pays comme le nôtre, disait-il, ne doit en aucune façon être interprétée comme un acquiescement à quelque principe d'organisation du monde condamné par l'Eglise[17]». Il écrivait aussi: «Dire que l'Eglise est neutre à l'égard des diverses formes de gouvernement strictement entendues, ce n'est pas dire qu'elle soit neutre à l'égard de principes d'organisation du monde tels que le racisme et le communisme. Elle prend parti et avec force.[18]» Que ce soit en tant que citoyen ou en tant qu'ecclésiastique, Charles Journet juge ne pas pouvoir demeurer passif devant la mise en œuvre, dans un pays voisin et ami, d'«une politique complaisante aux dictatures totalitaires»[19] dont, en particulier, le racisme est l'une des caractéristiques marquantes. Or c'est à cela précisément que Maritain, à travers le cas français, s'attaque de manière fondamentale, s'en prenant au régime nazi. En s'appuyant sur l'autorité morale du grand philosophe, Journet assume un combat qu'à ses yeux tout chrétien devrait mener. «Nous sommes neutres politiquement, militairement... nous ne sommes pas neutres de sentiments...»[20].

Son évêque, quant à lui, se situe sur un plan strictement politico-diplomatique faisant, à ce niveau, abstraction de la moralité des mesures appliquées par les pays de l'Axe et en France occupée. En cela il rejoint tout à fait le point de vue du gouvernement suisse pour lequel la neutralité exclut qu'un jugement soit porté sur les comportements, soient-ils inhumains, des autres pays[21]. Certes on ne peut soupçonner Mgr Besson d'approuver en quoi que ce soit ces comportements dont il a sans aucun doute connaissance, mais il pense qu'il n'est pas de son ressort, en tant qu'autorité religieuse et morale dans son propre pays, de se mêler des affaires des autres. Il adopte sans réserve - et il la soutient inconditionnellement - la démarche pragmatique du Conseil fédéral qui voue une part essentielle de ses efforts à apaiser son puissant et menaçant voisin, en ne lui donnant aucun prétexte à se mettre en colère. La survie de la

17. *ECP*, p. 142. *Nova et Vetera (NV)*, n° 2/1941.
18. *ECP*, p. 141 (*NV* n° 2/1941).
19. *A travers le désastre*, p. 86.
20. *ECP*, p. 46-47 (*NV*, n°4/1935).
21. Ainsi, au sujet des réfugiés, une décision présidentielle du Conseil fédéral du 4 août 1942 ordonne que les réfugiés entrés illégalement soient refoulés «même s'ils courent danger de mort» (*DDS 14*, n°222). On peut lire au bas d'une notice du Département politique préparant une circulaire aux canton: «Les cantons doivent refouler impitoyablement sauf ceux qui ont obtenu une autorisation» (*DDS 13*, n°311). Nous indiquerons sous le sigle *DDS* suivi du numéro du volume et du numéro du document dans le volume les références aux *Documents Diplomatiques Suisses*, publiés par la Commission nationale pour la publication de documents diplomatiques suisses, Vol 13 (1939-1940 et Vol. 14 (1941-1943).

Suisse est en jeu. Rien - ni même des considérations morales - ne doit mettre en péril l'équilibre précaire sur lequel repose sa sécurité[22].

2. L'évêque se réfère à la vertu de prudence (il emploiera souvent ce mot, comme un leitmotiv), pour «ne pas contribuer à jeter notre pays dans la catastrophe». Manifestement, «prudence» a pour Journet un autre sens, celui que lui donne la tradition thomiste[23] et c'est bien comme cela qu'il l'entend lorsqu'il évoque soit la sagesse de vie du chrétien, soit l'obéissance du prêtre. Il ne s'agit pas pour lui d'«une prudence qui serait celle de la chair», à savoir pusillanimité, peur, attitude précautionneuse, refus du risque.

3. Mgr Besson, pour étayer sa position, en appelle au Pape et à l'épiscopat français: «Je suis en plein accord... avec le Souverain Pontife» et le texte de Maritain est «en désaccord avec l'ensemble des cardinaux et archevêques français». Aussi serait-il déplacé qu'une revue catholique, suisse de surcroît, reproduise des critiques à l'égard d'un gouvernement étranger avec lequel la hiérarchie catholique entretien de bonnes relations. Besson va même jusqu'à accuser son abbé de manquer d'enthousiasme, non seulement sur l'attitude de son évêque, mais même sur celle du Pape «en quelques points». Rien ne peut toucher plus à vif Journet dont la fidélité à l'Eglise est la règle de conduite primordiale.

Besson se réfère sans doute aux silences du Pape (sur lesquels nous aurons à revenir) qu'il interprète comme une volonté de ne pas accroître, par des déclarations intempestives, le péril qui touche déjà de trop nombreuses populations en Europe. Quant à la position de l'épiscopat français, effectivement elle paraît encore, à l'époque à laquelle se rapportent ces propos, plutôt favorable au régime de Vichy. Henri de Lubac, évoquant ses souvenirs[24], note que l'adhésion des évêques français au premier Vichy «allait un peu comme celle de l'immense majorité des Français, au-delà du loyalisme traditionnel, et sans doute craignaient-ils aussi de rompre avec une politique de présence qui avait commencé dans les dernières années de la IIIe République et marquait un retour des

22. «Cette neutralité que nous recommandait déjà Nicolas de Flue... nous impose une réserve particulière. Si elle nous interdit de nous mêler des affaires des autres pas plus que nous ne voudrions que les autres s'occupent de nos affaires - elle nous déconseille le rôle de critique et de juge.» (Exposé du Chef du Département politique fédéral, M. Pilet-Golaz, au Conseil des Etat, 4 juin 1941, in *DDS 14*, n° 42.) Charles Journet se référait volontiers à l'Ermite du Ranft à propos de la neutralité de son pays. Il connaissait naturellement les termes, auxquels se rapportait le Conseiller fédéral (*N'élargissez pas trop la clôture... Ne vous chargez pas de choses étrangères. Ne vous solidarisez pas avec un pouvoir étranger*). Mais il estimera, dans un ouvrage ultérieur, que «c'était les trahir que de les citer, pendant la seconde guerre mondiale, pour justifier le principe d'une non-intervention morale de la Suisse» (Charles JOURNET, *Saint Nicolas de Flue*, 1947, Neuchâtel, La Baconnière, Paris, Seuil, p. 82, note 3).

23. La prudence est ainsi définie par Thomas d'Aquin: «Recta ratio agibilium» (la droite intelligence de l'action). Elle suppose aussi bien la connaissance de la norme que celle des circonstances dans lesquelles celle-ci doit être appliquée.

24. Henri DE LUBAC, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme - Souvenirs 1940-1944*, Paris, 1988, Fayard, 270 pages.

catholiques dans la société civile». S'agissant de la législation antijuive, «la hiérarchie catholique ne fut pourtant pas sans s'inquiéter de la Loi». Les deux assemblées des cardinaux et archevêques (dualité imposée par l'occupant) en discutèrent, «mais on ne se décida pas à produire un document public». La première protestation chrétienne officielle et publique vient du Pasteur Marc Bœgner qui, semble-t-il, a pris langue préalablement avec les catholiques par l'intermédiaire du cardinal Gerlier. De Lubac avance l'hypothèse que «l'Eglise de France ne se serait donc, en l'occurrence, pas entièrement tue»[25].

On imagine que Mgr Besson se contente de l'information officielle sans lui accorder un regard particulièrement critique, ancré dans l'idée que la Suisse n'a pas à intervenir dans les affaires de la France, ni l'Eglise de Suisse dans celles de l'Eglise de France. Ce n'est pas le cas de Charles Journet qui, lui, dispose de relais efficaces en France par divers amis et connaissances et se tient bien au courant de la situation. En juin 1941, il écrit à Jacques Maritain:

> *Les nouvelles qui nous viennent de France ne sont pas toujours heureuses. Le petit clergé est souvent admirable mais le clergé des villes et surtout le haut clergé commencent à se laisser gagner à l'idée de coopération. Il paraît que Berlin fait le siège du cardinal Gerlier, lui envoyant trois fois par semaine des émissaires pour lui donner des garanties et lui expliquer que le système n'est pas contre l'Eglise. Au début, il tenait bon mais... Les Jésuites de Lyon sont admirables. Ils ont les yeux ouverts et savent voir. Aux évêques de France occupée, on déclare que le système n'a jamais été contre l'Eglise. Mit Brennender Sorge n'est qu'un accident etc.*[26].

En septembre 1942, après les graves événements relatés au début de cet article, qui se sont déroulés à Paris et qui s'étendent au pays entier, il sera heureux de faire état de la forte réaction d'évêques français: Mgr Saliège, à Toulouse, avec lui Mgr Théas, évêque de Montauban, les cardinaux et archevêques de zone occupée, enfin Mgr Gerlier, Cardinal-Archevêque de Lyon, voix soutenues «expressément, semble-t-il, par la voix même du Pape, pour libérer de l'oppression des millions de consciences et briser la psychose de peur qui menaçait d'asphyxier trop d'âmes»[27]. Mgr Besson qui a eu en mains les épreuves de cet article pourra-t-il encore ignorer les critiques des cardinaux et archevêques français à l'encontre du gouvernement Pétain?

Plus tard, Journet laissera néanmoins percer sa tristesse devant la relative inertie de l'épiscopat français. En mars 1943, il signera un article dans *Nova* intitulé «La voix irrépressible des évêques». Il y reproduit et commente les prises de position et protestations de l'épiscopat dans différents pays occupés par l'Allemagne: la Slovénie, les Pays-Bas, la Belgique, la

25. Cf. *Op.cit.*, chap. 4.
26. *CJM 3*, 11 juin 1941. *Mit Brennender Sorge*: il s'agit de l'Encyclique de Pie XI, voir p. 83.
27. *ECP*, p. 236.

Hongrie, la Pologne, et l'Allemagne elle-même, depuis 1940. Il loue en des termes élogieux le courage de leur témoignage. Il y a, écrit-il,

> *du sein même de la hiérarchie, la voix de l'Eglise, continuant de confesser le Christ et de témoigner devant le monde qu'elle est vraiment, la Mère des peuples, la Protectrice des opprimés, la colonne et le fondement de la vérité.*

Sur la France, il n'a, hélas, rien à dire jusqu'à ce que, au moment d'imprimer, lui parviennent quelques nouvelles de ce pays. Il ajoute un post-scriptum à l'article:

> *Voici que nous parviennent quelques échos de la tardive protestation des évêques de France. Oserons-nous l'écrire? Oui, certes, avec une tristesse empreinte d'un respect immense: on la dirait affaiblie par quelque secrète blessure, et résignée d'avance à la défaite. Cette douloureuse impuissance spirituelle apparaît même dans la lettre des cinq évêques de la province de Besançon, la seule que nous voulions retenir, et qui finit par demander vraiment bien peu de choses.*[28]

Quant à la fidélité de l'Abbé envers le Pape Pie XII, l'admonestation de son évêque est bien peu opportune. On est frappé de constater, dans les pages de *Exigences chrétiennes en politique* rassemblant les articles qu'il a écrits pendant la Guerre que jamais il ne s'est départi de sa confiance à l'égard du Souverain Pontife, alors même que beaucoup estimaient que les interventions de Rome contre le Reich devaient être plus musclées et plus explicites. La voix du Pape est rapportée dans presque tous ses articles. Les *Messages de Noël* sont abondamment cités, commentés. Ainsi, celui de Noël 1939:

> *Voici que la voix solennelle du Pape s'est élevée pour condamner - au nom de la révélation évangélique, bien sûr! mais de la Parole appliquée aux événements et interprétée non point par des particuliers livrés aux oscillations de leur libre examen, non par de simples rédacteurs de gazettes sans mandat spécial pour instruire leurs frères, au nom bien plutôt de la Parole telle qu'elle continue de sonner toujours vivante au sein de cette immense Eglise qui est dans le monde le Corps indivisé du Christ, le Christ lui-même répandu et communiqué - pour condamner, disions-nous, les grandes violations du droit international*[29].

4. Quant au souci de l'évêque de voir ses collaborateurs prêtres et professeurs se montrer en accord avec lui devant les jeunes étudiants en théologie, il est plus attaché au «formel» qu'à la recherche de la vérité. L'on ne peut guère soupçonner Journet de vouloir semer le trouble dans l'esprit de ses élèves et l'on peut penser que cet argument a pour lui peu de poids en regard de la gravité des circonstances.

28. *Nova et Vetera*, N° 1, janvier-mars 1943; *ECP*, pp. 321-342.
29. *ECP*, p. 41 (*NV* n° 4/1939).

Journet n'abandonne pas ses convictions

Le résultat de ce débat est que les cinquante pages du *petit livre* de Maritain ne figurent pas au sommaire de *Nova et Vetera* de mars 1941. L'Abbé donne sans doute à son acte d'obéissance un sens profond mais n'abandonne pas ses convictions. On ne s'étonnera donc pas que, n'ayant pas reçu d'autres injonctions, il revienne à la charge et cite une page entière de *A travers le désastre* dans le numéro suivant de sa revue, en conclusion d'un article intitulé *De la morale politique* [30]! Il est content de l'annoncer à Jacques:

> *Le deuxième numéro de Nova est sorti, avec un éditorial que la censure ecclésiastique à ma grande surprise a laissé passer! Je vous le fais envoyer en recommandé*[31].

L'évêché serait-il revenu sur ses positions? Probablement a-t-on estimé que les paragraphes cités étaient moins «dangereux» et les a-t-on laissé passer par gain de paix.

L'article interdit

La controverse qui s'élève l'année suivante entre l'évêque et son abbé est passablement plus orageuse. Nous en avons donné brièvement le récit dans notre introduction. Au début du mois d'octobre 1942 - alors qu'en France la déportation des Juifs se poursuit -, Journet a un entretien avec Mgr Besson. Il l'informe de son intention de publier un article sur la *Coopération*, qui sera très dur. Il sait d'avance les réticences de l'évêque et fait pression sur lui en mettant en jeu sa démission: «Vous pourrez parfaitement, après coup, témoigner votre désapprobation en m'enlevant du Séminaire». L'évêque se dit très peiné de ce qu'il considère comme une affirmation très claire de désobéissance[32].

Après un échange de correspondance avec l'Abbé où chacun défend vigoureusement sa thèse, Besson lui enjoint de ne pas publier dans *Nova et Vetera*, l'article sur la *Coopération*[33]. On sait comment Journet a réagi, en obéissant certes à la lettre, mais en distribuant autour de lui le tiré-à-part de son texte. Ce faisant – un témoin de l'époque le rapporte – il ne fait aucune allusion à la décision épiscopale et n'élève aucune critique, si bien que les récipiendaires du document ignorent ce qui se passe à l'arrière-plan[34]. L'un de ses séminaristes d'alors le confirme: «Je ne l'ai

30. *Nova et Vetera*, N° 2, avril-juin 1941; *ECP*, pp. 152-153.
31. *CJM 3*, 27 octobre 1941.
32. Mgr Besson évoque cet entretien dans la lettre de «mise au point» qu'il envoie à Monsieur Journet le 4 octobre 1942.
33. Lettre à Monsieur l'Abbé Journet, 8 octobre 1942.
34. Témoignage de G.C.

jamais entendu parler, fût-ce par allusion, de notre évêque et du difficile et douloureux conflit qui les séparait.[35]»

Cela nous concerne-t-il?

On retrouve dans les lettres qu'ils se sont échangées les positions déjà affirmées précédemment par l'un et l'autre. Mais le ton de la discussion est monté d'un cran et les arguments sont plus tranchants. Voyons d'abord ceux de l'évêque.

> *La collaboration est une question de politique qui intéresse la France et l'Allemagne, mais qui ne nous regarde pas nous, Suisses, et moins encore nous, prêtres*[36].

Il ne met pas en doute les faits auxquels se réfère l'article de l'Abbé, mais il estime que cela ne nous concerne pas car cela ne se passe pas dans notre pays:

> *Si des mesures injustes étaient imposées chez nous, nous dirions ce que notre conscience nous prescrirait. Mais, tant que ce n'est pas le cas, nous ne devons pas, nous pays neutre, prendre une attitude qui comporterait, non point seulement dans l'ordre matériel, mais dans beaucoup d'autres domaines, de graves inconvénients*[37].

Il appartient à ceux qui sont directement touchés par ces événements de parler, et ils l'on fait:

> *Les évêques français et allemands ont dit ce qu'ils croyaient devoir dire touchant ce qui se passait dans leurs diocèses. Le Souverain Pontife a élevé la voix comme chef de l'Eglise universelle*[38].

Soit dit en passant, l'évêque est donc au courant des événements, du moins autant qu'on puisse en avoir connaissance à ce moment. Nous montrerons par ailleurs qu'en Suisse les autorités et bon nombre de personnalités n'avaient depuis plusieurs mois aucune illusion sur les pratiques inhumaines du régime nazi, même si la «solution finale» n'apparaissait pas encore dans toute son horreur[39].

L'Eglise et la stratégie nationale

Besson reprend ses arguments de l'année précédente. La principale raison pour laquelle il se voit autorisé à ne pas élever la voix contre ces violations des droits humains, c'est le danger que court son pays et le

35. Témoignage de Mgr Pierre Mamie, cité in *CJM3*, Annexe III.
36. Lettre du 4 octobre.
37. Lettre du 8 octobre.
38. *Ibid.*
39. Un fait parmi d'autres: dans une note du 24 novembre 1941 au Département politique fédéral, le Ministre de Suisse à Rome fait savoir qu'une haute personnalité du Saint-Siège (vraisemblablement le cardinal Maglione, Secrétaire d'Etat) lui a communiqué des informations accablantes sur les persécutions effectuées par le Reich dans les pays occupés de l'est de l'Europe et particulièrement en Pologne (*DDS 14*, no 127).

secours que l'Eglise catholique se doit d'apporter aux autorités qui doivent gérer une situation extrêmement difficile:

> *Nos autorités civiles et militaires ne cessent de recommander la modération, pour ne pas jeter notre patrie dans les horreurs de la guerre*[40].
> *Nous avons le devoir de vous prier de ne pas créer à notre pays des difficultés inextricables et même de vous exposer à l'empêcher de remplir sa mission bienfaisante*[41].

Une deuxième raison de se taire pour préserver l'intégrité du pays est que la Suisse, tant qu'elle est en dehors du conflit, peut venir en aide à ceux qui en sont victimes. Nous verrons que Mgr Besson est extrêmement actif sur le plan de l'action humanitaire et il est sans doute conscient du fait que celle-ci est susceptible d'être entravée, voire arrêtée à tout moment par les puissances belligérantes. Pour l'heure, il s'exprime en ces termes:

> *Nous avons la possibilité d'aider les malheureux du monde entier: nous le faisons de notre mieux et j'espère que nous le ferons davantage encore à l'avenir. Il ne faut pas, par des déclarations imprudentes qui nous feraient traiter comme des ennemis par tel ou tel belligérant, nous exposer à rendre impossible cette action charitable. La Providence nous appelle peut-être à jouer un rôle de rapprochement et de conciliation: il faut éviter tout ce qui nous empêcherait de le remplir... Nous sommes Suisses et, comme tels, nous avons des obligations que n'ont point, par exemple, les Américains ou les Anglais*[42].

Ce sont des «motifs supérieurs» pour lesquels «le silence est préférable» et pour lesquels on «peut vous demander instamment de garder le silence». Ce n'est pas que, sur le fond, Journet n'ait pas raison - et l'évêque partage sûrement son point de vue:

> *Nul ne peut vous obliger à parler contre votre pensée, à approuver ce qui vous révolte, et vous le feriez que je serais le premier à vous le reprocher*[43].
> *Je ne demande pas du tout qu'on approuve ou même qu'on taise les injustices commises, mais simplement qu'on tienne compte de la situation de notre pays et qu'on garde l'objectivité qui convient*[44].

Mais, pour le moment, il est stratégiquement nécessaire de se taire, car «nous sommes en un temps où la Suisse court de très grands dangers et nous n'avons pas le droit de la compromettre[45]».

> *Sans parler contre notre conscience, sans professer des doctrines contraires à la vérité ou aux enseignements des Encycliques, on peut*

40. Lettre du 8 octobre.
41. Lettre du 4 octobre.
42. Lettre du 8 octobre.
43. *Ibid.*
44. Lettre du 12 décembre.
45. Lettre du 9 décembre.

cependant se conformer aux recommandations de nos autorités suisses responsables - non désavouées du reste par le Pape - qui nous supplient de ne pas fournir de prétexte à ceux qui peuvent nous entraîner dans la guerre[46].

L'évêque rappelle qu'il est «en parfait accord avec le Souverain Pontife» et renouvelle son injonction à la «prudence»:

Si nous vous recommandons la prudence, nous avons des motifs sérieux[47].

Autre recommandation: il n'est pas du ressort des ecclésiastiques de faire de la politique. Or «la collaboration est une question de politique». L'abstention, en l'occurrence, va de pair avec la vertu de prudence:

Laissez-moi vous recommander encore de ne pas faire de politique... Soyez sûr que nous sommes tenus à une grande prudence: la salut de notre pays est en jeu. Si nous n'avons pas le droit de propager ou de louer des doctrines qui répugnent à notre conscience, la prudence, qui est aussi une vertu, nous demande de taire certaines affirmations qui pourraient créer d'inextricables difficultés. Il faut, sur ce point, que nous catholiques, et surtout nous prêtres, nous donnions l'exemple.
Ne parlez pas de politique dans vos sermons du Sacré-Cœur[48]*. Certaines intempérances de langage peuvent avoir des résultats dont vous ne vous doutez pas et que vous regretteriez certainement comme nous les regrettons*[49].

Désobéissance?

Enfin l'évêque appelle son subordonné à l'obéissance:

Je crois que vous n'avez pas à craindre que Dieu vous reproche d'avoir obéi à votre évêque[50].
Vous n'aurez jamais rien à craindre de la part de Dieu, toutes les fois que vous suivrez les directions de vos supérieurs[51].
Il y a, cher ami, une question de discipline... Il faut cependant que les prêtres et les séminaristes que vous formez aient le sentiment que, pour ce qui regarde la vie pratique du diocèse et du pays. ils doivent suivre les directions de l'évêque. Or, malgré les protestations que vous allez faire, et malgré vos excellentes intentions, je ne suis pas sûr qu'il n'y ait pas quelque danger de ce côté-là. Le manque de discipline de certains jeunes prêtres est un de mes plus douloureux soucis. Je l'ai souvent dit à Messieurs les Directeurs du Séminaire[52].

46. *Ibid.*
47. *Ibid.*
48. L'abbé Journet prêchait tous les dimanches à la messe de 11 heures, à l'église du Sacré-Coeur, à Genève. Beaucoup de monde venaient l'entendre pour ses prises de position courageuses à propos des événements.
49. Lettre du 3 décembre 1942.
50. *Ibid.*
51. Lettre du 4 octobre 1942.
52. Lettre du 9 décembre 1942.

Je ne crois pas que ce soit «trahir Jésus», comme vous le dites, que de pratiquer la vertu de prudence en union avec son évêque[53].

En même temps qu'il félicite son abbé d'avoir «sacrifié» son article sur la *Coopération*, l'évêque lui reproche d'avoir, en quelque sorte, tourné l'interdit en le distribuant sur des tirés-à-part. Il en est manifestement courroucé:

Je crois cela fâcheux. Ni mon autorité ni la vôtre ne grandiront aux yeux de ceux qui s'imaginent que nous ne sommes pas du même avis.

Tout le monde pensera, en effet, que l'évêque lui a défendu de publier cet article «pour des raisons d'opportunité[54]» ou qu'il est «un homme de compromis[55]».

Besson laisse aussi entendre à Journet que, bien qu'il comprenne très bien son désir, celui-ci pourrait s'abstenir «de publier certaines affirmations retentissantes et de faire resplendir certains principes qui lui sont particulièrement chers», comme s'il s'agissait, pour l'Abbé, de lancer ce qu'on appellerait aujourd'hui des *scoops* par le canal de sa revue.

Chacun campe sur ses positions

Devant ce feu nourri, quelle est l'attitude de l'abbé Journet?

Certes il joue le jeu. Honnêtement. A preuve, à la suite de l'incident des citations de Maritain, il décide d'informer loyalement son évêque de ses projets. Aussi lorsqu'il décide d'écrire *Coopération*, il va trouver Mgr Besson pour le lui annoncer. Ce faisant, il insiste sur la nécessité dans laquelle il se sent de protester avec la plus vive énergie contre les crimes qui sont perpétrés en pays occupés par les Nazis. Ce devoir lui semble si impérieux qu'au besoin il abandonnera sa charge après l'avoir accomplie, prenant sur lui toutes les conséquences et libérant ainsi son supérieur de toute suspicion de non-accomplissement des obligations de citoyen. A ce propos, l'on peut penser qu'il admet que l'évêque puisse avoir une autre position que lui et qu'il ait à prendre en considération des éléments «politiques».

Se pliant à l'injonction épiscopale, il supprime néanmoins *Coopération* du sommaire de *Nova*. Dans *Exigences chrétiennes en politique*, l'article est daté de septembre 1942. Il devait vraisemblablement être destiné au deuxième numéro de l'année paraissant avec du retard[56].

Ce n'est que le 3 décembre que Charles Journet exprime enfin le fond de sa pensée et toute sa peine dans une lettre aux accents déchirants

53. *Ibid.*
54. *Ibid.*
55. Lettre de Besson à Journet du 10 février 1943.
56. *Exigences chrétiennes en politiques* paraît en 1945 avec un *imprimatur* et un *nihil obstat* de 1944 et une préface de mai 1944. On ne sait si Mgr Besson, décédé le 24 février 1945, avait donné son accord pour cette publication.

adressée à son évêque. Celui-ci vient de lui écrire pour le morigéner une fois de plus. Cette fois-ci, c'est au sujet du «Courrier», quotidien catholique de Genève, dont l'Abbé s'est distancé à cause de la sympathie manifestée par la rédaction envers les mouvements fascistes, le pétainisme en particulier[57]. Journet est prié sèchement d'avoir «une attitude moins agressive à son égard [du journal]» car «il serait déplorable que le Courrier eût peine à vivre ou même dût cesser son existence à cause de l'opposition qui lui serait faite par des membres du clergé».

L'Abbé répond le même jour. Cette fois, la coupe est pleine, elle déborde. Il faut qu'il crie ses convictions, les raisons pour lesquelles il ne peut se taire. Il met en quelque sorte son supérieur hiérarchique «au pied du mur», il le place en face de ses responsabilités. Qu'il lui dise enfin si c'est «faire de la politique», que de prêcher l'enseignement de l'Eglise et les principes du droit naturel à l'encontre des doctrines païennes qui se répandent et des crimes qui en résultent! Il nous paraît nécessaire de citer ici *in extenso* le texte de cette réponse:

Séminaire, soir du 3 décembre 42

Monseigneur,

Votre lettre est pleine de bonté et de charité à mon égard, et je vous en exprime ma très profonde et très respectueuse reconnaissance.
Monseigneur, au sujet du «Courrier», oui, il y a un grand malaise. Mais ce serait si douloureux de voir déplacer la question. Le malaise ne vient pas de ceux qui se sont scandalisés de voir la sainteté de l'Eglise si tristement solidarisée avec tant de mesures inacceptables pour une claire conscience chrétienne. Il vient de l'autre côté. Je puis, Monseigneur, me taire sur ce sujet, et je vous promets de l'essayer, chaque fois qu'il n'y aura pas une raison de conscience qui s'y opposera. Mais il m'est impossible de faire confiance à l'équipe du Courrier. Il m'est impossible de me rallier positivement à ce journal que j'ai aimé, pour lequel j'ai donné de mon argent, pour lequel j'ai travaillé, - à moins d'un désaveu formel de ses erreurs. Ce n'est pas, je vous l'assure, Monseigneur, un point d'orgueil ou d'obstination, c'est un point de conscience. (Je ne le lis plus, depuis longtemps. Vous m'assurez qu'on le suit à l'évêché, et qu'on en est satisfait. On m'avait dit, cependant, qu'il avait publié, justement ces derniers temps, un article qui vous avait «consterné»: ce sera une erreur).
«Pas de politique». Oui, Monseigneur, c'est le moins que puisse dire l'Eglise. Mais, alors pas non plus de politique «fasciste», pas de politique «Totalitariste», «nazie», pas de politique «axiste». Autrement, le «pas de politique» cesse d'être une vérité. Et alors que penser du Courrier? Mais je n'y reviens plus. Depuis le début de l'année, je parle, à la messe d'onze

57. Le «Courrier» affichait des opinions favorables à l'Axe et aurait été financé par l'Italie fasciste. Une des premières choses que fit Mgr Charrière après son accession à la tête du diocèse fut de «faire le ménage» dans la rédaction et d'écarter les deux journalistes qui avaient suivi cette orientation. Son prédécesseur n'avait guère évalué l'ampleur du problème.

heures, du Prologue de St Jean, et je vais continuer le 4ème Evangile. Mais, Monseigneur, dites-moi si vraiment vous ne désirez pas que je commente jamais, en rappelant les principes du droit naturel et du droit des gens, qui y sont contenus, l'Encyclique «Summi Pontificatus» et les trois Encycliques de Pie XI?[58] *J'ai besoin que vous me disiez que vous ne regardez pas comme de la politique, la protestation contre une doctrine comme le totalitarisme païen; l'affirmation que l'Etat, pas plus que l'individu, n'a le droit de supprimer ou de spolier un innocent; en un mot, toutes ces doctrines qui sont la richesse sociale de l'Epouse du Christ. Je comprends bien, Monseigneur, qu'il faut de la prudence dans le témoignage, et je vais, à cause de vous, m'y efforcer toujours plus; mais dites-moi aussi, Monseigneur, qu'on n'est jamais dispensé de témoigner des toutes grandes vérités de la marche surnaturelle et de la marche naturelle, en quelques pays et à quelque époque qu'on vive. Je suis très sûr, Monseigneur, d'être en plein accord avec vous et avec le Souverain Pontife quand je dis, en un temps de pogrom, qu'on n'a pas le droit de supprimer une race comme telle. Et je sais bien, pourtant, qu'il y en a qui verront là de la «politique»: n'est-ce pas, Monseigneur, que de ceux-là, on ne peut pas tenir compte? Que ce serait trahir Jésus?*

Monseigneur, je vous enverrai très prochainement le prochain éditorial de Nova sur la Déportation. Il est plein de textes des papes, de principes de morale chrétienne. Je puis dire qu'il n'y a pas une ligne que je ne puisse justifier par un passage des Encycliques ou de la Somme. Le nom de l'Allemagne (ni du nazisme) n'y est jamais prononcé; en revanche, j'ai fait allusion deux fois à la Russie, aux Iles Sakalins et à Irkoutsk..... Je vous supplie. Monseigneur, n'empêchez pas cet éditorial de paraître. S'il y a un mot à corriger, je le corrigerai, ayez la charité de me le signaler. Mais je vous en supplie, ne le supprimez pas comme le précédent. Ce serait trop douloureux. Cela casserait dans mon cœur quelque chose de très profond. J'aime trop l'Église pour penser qu'elle puisse jamais n'être pas heureuse, que le dernier de ses enfants, le plus indigne, élève la voix, avec toute la prudence et la mesure nécessaires, pour rappeler, au milieu même des plus grandes catastrophes morales, les exigences éternelles et imprescriptibles de la loi divine.

J'ai souffert de voir que les lettres des Cardinaux français, protestant contre les affreux traitements infligés aux Juifs, avaient pu paraître dans la «Liberté» dans les journaux catholiques de Suisse allemande, dans la «Suisse contemporaine» qui est une revue protestante... et que Nova seule n'avait pu les reproduire.

Monseigneur, à cause de la bonté de votre lettre, à cause de la charité qui vous fait prier pour votre pauvre prêtre, il vous ouvre ce soir un peu de son cœur. Il vous dit sa profonde vénération, il vous demande encore vos prières. Il vous donne les siennes de tout son cœur.

Abbé Journet

58. On l'aura compris, il ne s'agit ici que des trois Encycliques relatives aux totalitarismes: *Non abbiamo bisogno*, *Divini Redemptoris* et *Mit brennender Sorge*.

La réponse de l'évêque lui parvient le 9 décembre. Mgr Besson pense que Journet n'a pas compris ce qu'il voulait dire. Il réitère donc ses recommandations: se conformer aux instances des autorités suisses, respecter la discipline du diocèse, agir avec prudence. Des extraits de cette lettre ont déjà été cités plus haut. Le même jour, l'Abbé, tout en manifestant sa gratitude pour la bonté de son supérieur - qui disait ne lui faire malgré tout aucun reproche et ne pas douter de son excellent esprit - lui présente par lettre trois requêtes précises. Il le fait avec insistance mais s'en remettra finalement à la décision de son supérieur. Voici le texte de cette missive:

Séminaire, 9 décembre 42

Monseigneur,

Votre lettre me touche par la bonté dont elle est empreinte, et cette fois encore je vous en dis ma gratitude.
1/Je vous enverrai prochainement les épreuves de Nova. Vous jugerez vous-même si la prudence dans le témoignage a été gardée; ou si ce devoir de prudence dans le témoignage doit aller, pour «Nova», jusqu'à faire tomber le droit de témoigner en faveur du droit naturel et du droit des gens, et si une revue catholique a le droit de se taire en temps de pogrom. Ce que vous aurez décidé sera fait.
2/ Je demande pour «Nova» que ne lui soit pas enlevé le droit de publier, à titre documentaire et sans commentaire, ce qui a passé déjà dans d'autres journaux ou revues? Ou dois-je renoncer même à cela?
3/ Vous savez que Monsieur le Curé de Montreux m'a demandé de parler de Jacques Maritain. Je ne pourrai évidemment pas parler de sa théorie sur la hiérarchie des sciences Je pensais prendre: le sens évangélique de son message concernant le monde actuel. Le titre est: La voix de Jacques Maritain; ce sont des lectures de lui que je voulais faire. – Monseigneur, si vous préférez que je ne fasse pas cette conférence, dites-le moi bien simplement: j'y renonce. Ce sera la seule solution, car on ne comprendrait pas que je taise sa voix sur les questions qui angoissent le cœur de chacun. Je ferai comme vous préférez, ce n'est pas moi qui ai proposé ce titre.
4/ Je n'ose pas vous parler de certains témoignages qui me sont venus pour avoir rappelé que l'Eglise est la gardienne du droit naturel: il y en a de l'université de Lausanne, de celle de Genève, de Neuchâtel, de Fribourg, p. ex. de M. Pierre Aeby dont j'ai gardé la lettre[59]*. Mais permettez-moi de vous dire ce simple fait: samedi dernier on a sonné à ma porte au Sacré-Cœur; c'était une dame inconnue qui m'a dit: «Je viens vers vous parce que je sais que vous aimez les Juifs»! Elle était catholique de naissance, avait épousé un Juif à la Synagogue, et a une petite fille de 7 ans non baptisée. J'espère de tout cœur pouvoir arranger cela.*

59. Pierre Aeby est syndic de la ville de Fribourg.

Monseigneur, je ne voudrais pas que vous pensiez que je me «défende». Encore une fois, pour «Nova» (au témoignage duquel je tiens, je vous l'ai dit combien profondément, je n'y reviens pas) et pour Montreux, à quoi je ne tiens pas, et que je sacrifie sans douleur, c'est vous qui déciderez. Veuillez croire. Monseigneur, à mes sentiments de très profonde gratitude et de très profond respect

votre abbé Journet

L'évêque alors se récrie: il n'a jamais eu l'intention de lui interdire de publier des textes qui ont déjà passé dans d'autres journaux; il n'a pas de raison de penser que, dans sa conférence sur Maritain, l'Abbé dira «autre chose que ce qui doit être dit», il ne demande pas «qu'on approuve ou même qu'on taise les injustice commises» mais qu'on tienne compte de la situation de la Suisse en gardant «l'objectivité qui convient»[60].

Le ton de cette correspondance est poli, voire fraternel mais l'affrontement est dur. Derrière les remerciements, les félicitations ou les termes amicaux du prélat percent les reproches et les mises en demeure. L'évêque est persuadé de la justesse de sa position et met tout le poids de son autorité pour amener son subordonné à se conformer à ses vues.

L'abbé Journet n'est pas moins sûr de son fait. On ne peut douter de sa sincérité lorsqu'il affirme qu'il suivra en définitive la volonté de son évêque. Mais ses requêtes et ses promesses ont aussi forme d'avertissement. Si l'évêque lui interdit de protester par ses articles, qu'il prenne alors, lui, la responsabilité de ce qui revient à condamner au silence l'Eglise en Suisse devant les forfaits des totalitarismes dont les effets touchent cruellement l'humanité dans ses droits fondamentaux.

L'Abbé s'explique avec fermeté

Par rapport aux échanges de 1941, les positions respectives ne se sont guère modifiées dans cette seconde controverse. Les arguments de Mgr Besson sont toujours les mêmes. L'abbé Journet, par contre, sort de sa réserve. S'il tape du poing sur la table, au figuré, c'est qu'il juge la situation très, très sérieuse, sinon il ne se permettrait pas d'affronter son supérieur hiérarchique dont il respecte profondément la mission apostolique. Il est tout de même intéressant de relever les justifications essentielles qu'il avance.

1. Les mesures actuellement appliquées dans les pays occupés (dont aujourd'hui particulièrement la France) sont inacceptables pour une claire conscience chrétienne. C'est la raison pour laquelle Journet ne peut en conscience collaborer avec des journalistes qui «se sont solidarisés» avec de telles mesures. Comme chrétien, il ne peut se taire.

60. Lettre du 12 décembre, déjà citée plus haut.

2. La question va bien au-delà des opinions personnelles du théologien, il ne s'agit pas d'obstination de sa part, «c'est un point de conscience». Etant donné la gravité de la situation, il ne peut passer sous silence des principes du droit naturel et du droit des gens, auxquels le Souverain Pontife lui-même renvoie sans cesse. Une revue catholique a-t-elle le droit de se taire en temps de pogroms? L'allusion aux événements est directe.

3. Le devoir de prudence n'est pas contesté en soi. L'Abbé s'efforcera de s'y conformer, il se gardera bien, dans ses prochains articles, de prononcer le nom des régimes politiques qu'il vise, il évitera de provoquer des incidents politiques par ses publications. Mais cette prudence va-t-elle jusqu'à faire tomber le droit de témoigner en faveur des principes? La sécurité d'un pays peut-elle exiger le silence de ses citoyens sur des droits fondamentaux?

4. L'Abbé renouvelle son attachement au Souverain Pontife et à ses enseignements. En commentant les Encycliques dans lesquelles les papes ont condamné les régimes politiques en question, en protestant contre ceux-ci, il ne fait pas de la politique. Lorsqu'il dit «qu'on n'a pas le droit de supprimer une race comme telle», il paraît évident qu'il ne fait pas de la politique, mais qu'il parle en théologien et en moraliste chrétien.

5. En conclusion, il supplie l'évêque de ne pas museler *Nova*. La revue doit pouvoir exprimer, devant les grandes catastrophes morales, la voix du plus indigne des enfants de l'Eglise. Elle a le droit d'informer au moins autant que d'autres publications. C'est presque un appel à la pitié que l'abbé lance à son supérieur: «Ce serait trop douloureux. Cela casserait dans mon cœur quelque chose de très profond.» Mais ce cri, au-delà de la souffrance propre de Charles Journet, signifie l'urgente nécessité, l'incontournable obligation de lutter, au nom de l'Eglise, pour freiner le cataclysme qui s'abat sur le monde.

Les raisons du désaccord

Encore une fois, ne nous y trompons pas. Sous les formules polies, respectueuses, empreintes de paternelle autorité ou de filiale obéissance, la divergence est profonde, le débat capital. Les deux hommes en souffrent d'autant plus que sur bien d'autres plans leur entente est entière. Essayons alors de comprendre les raisons de ce désaccord en le situant dans son contexte.

Deux ardents patriotes

Tout d'abord il n'est pas question de mettre en doute le patriotisme de l'un et de l'autre. Le biographe de Marius Besson, qui n'est autre que

son successeur, Mgr François Charrière, se souvient «avec quel accent il parlait de sa patrie vaudoise, de cette terre dont on devine qu'il aime jusqu'aux moindres parcelles comme si elles avaient un cœur... Aimant notre patrie suisse, nous devons aimer aussi, d'un amour spécial, notre canton... ce beau canton de Vaud, privilégié de la Providence.»[61]. Citant une des lettres pastorales de Mgr Besson, il rapporte que «le patriotisme est la vertu morale qui incline à s'acquitter envers la Patrie de toutes les obligations qu'elle impose et de tous les témoignages d'amour dont elle est digne. Il y a dans le patriotisme la part du sentiment... Mais il est encore un devoir.»[62] Il écrit encore que «le dévouement au pays était profondément ancré dans son âme de prêtre»[63].

Charles Journet n'a pas moins d'affection envers sa patrie et il n'entend pas lui manquer de fidélité:

> *Déclarons-le. Etant catholiques romains, nous pensons être bons patriotes. Nous aimons la Suisse et la Suisse romande pour mille raisons. La plus pure, c'est qu'elle fut, à travers quelles vicissitudes! le milieu visible choisi par Dieu pour nous faire accéder à la vraie foi.*[64]

Référons-nous aussi à l'idée de patrie qu'il prête à Nicolas de Flue, qui deviendra le saint patron de la Suisse, et qui n'a pas pu ne pas influencer sa propre vision. Citant Durrer, biographe du Saint, il note que «l'idée de patrie était, pour l'ermite, plus vaste que pour l'ensemble de ses contemporains. On peut affirmer que frère Nicolas fut *le premier patriote confédéré*, en ce sens qu'il fit prévaloir pratiquement et théoriquement l'idée d'une commune patrie suisse.»[65]. Ainsi l'enracinement dans un terroir, dans une proche communauté de vie n'empêche pas l'ouverture à des perspectives plus larges qui prennent, pour notre théologien, la dimension la plus grande qui soit. Ne place-t-il pas ces mots en exergue au petit ouvrage que nous venons de mentionner: «A l'Eglise, ma grande patrie de toujours, à Genève et à Fribourg, mes petites patries d'un jour.» Le monde entier devient alors sa patrie. Comment pourrait-il se dissocier du sort de ses «compatriotes» souffrants sous prétexte qu'ils vivent dans d'autres nations?

Que savent-ils?

Une deuxième chose qu'il faut établir d'emblée, c'est que soit Besson, soit Journet sont suffisamment informés de ce qui se passe en Europe pour ne pas se faire d'illusions sur la réalité des événements. En 1942,

61. François CHARRIÈRE, *Son Excellence Monseigneur Marius Besson, Évêque de Lausanne, Genève et Fribourg*, Fribourg, 1945, Ed. de l'Imprimerie Saint-Paul, p. 116.
62. *Ibid.* p. 128.
63. *Ibid.* p. 59.
64. *Définitions*, N.V. n° 1, janvier-mars 1926.
65. Charles JOURNET, *Saint Nicolas de Flue*, Neuchâtel, La Baconnière, Paris, Seuil, *Les Cahiers du Rhône*, 1ère éd. 1942, 3e éd., 1947, p. 205.

lorsque Journet diffuse de la main à la main l'article que l'évêque lui a interdit de publier, Rolf Bucher, capitaine et médecin zurichois au retour de la mission médicale suisse sur le front de l'Est, a déjà informé les autorités sur les nombreux massacres de Juifs dans les chambres à gaz ou sous les balles des mitrailleuses. Il a fait connaître ces monstruosités à l'occasion de nombreuses conférences données dans le pays. Par ailleurs, à cette époque, la plupart des journaux en parlent, et même des périodiques catholiques officiels, tels *La Semaine catholique* du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg et la *Schweizerische Kirschenzeitung* du diocèse de Bâle[66]. En outre, l'évêque doit avoir reçu depuis quelque temps certaines informations de par les relations étroites qu'il a avec des membres de la Curie romaine auxquels il est particulièrement lié. Et l'abbé Journet a ses propres informateurs: d'abord ses amis français, dont quelques uns, résidant à Genève, sont en liaison avec la Résistance; Maritain, lui-même aux Etats-Unis, néanmoins fort bien alimenté en nouvelles provenant d'Europe; enfin ses connaissances en Pologne (bien que la communication soit difficile, celles-ci parviennent à rester en contact avec lui). Si l'on ne sait pas tout, si l'on peut à la rigueur estimer incroyables et improbables certains faits rapportés dont on ne possède pas les preuves, - l'horrible réalité de l'Holocauste ne s'est entièrement révélée qu'à la fin de la Guerre - l'on en sait déjà suffisamment pour juger gravissimes les événements qui se déroulent dans les pays occupés par le IIIe Reich. Donc l'ignorance doit être exclue des explications que nous pourrons proposer.

Enfin l'un et l'autre sont au courant des déclarations du Pape, des évêques de divers pays, notamment par le truchement de *La Documentation catholique*, de *l'Osservatore Romano* et probablement par l'intermédiaire du Nonce. Mais on verra qu'ils ne lisent pas les textes tout à fait de la même manière.

Un évêque engagé dans l'action caritative

Marius Besson est une personnalité droite et attachante. Sous une attitude extérieure parfois solennelle et quelque peu distante, observe son biographe, le fond de son cœur est tout pénétré d'une tendresse que sa discrétion, et aussi les nécessités de sa fonction, l'empêchent souvent de manifester. Il est un chrétien sincère, d'une grande intelligence et d'une profonde spiritualité, historien brillant et bon théologien. Doué d'une certaine prestance et d'une autorité naturelle, ses rapports avec ses collaborateurs sont empreints d'amitié et de réserve. Il attend d'eux qu'ils partagent ses préoccupations. Il souffre lorsqu'il sent qu'on méconnaît

66. Cf. Adrienne BARRAS, *L'Episopat suisse pendant la Deuxième Guerre mondiale: prises de position et action en faveur des Juifs*, Mémoire de licence en histoire suisse présenté à l'Université de Fribourg, sous la direction de Roland Ruffieux, 1977.

ses intentions, et il se dit désarmé en présence de certaines méthodes. Mais il n'entend pas que l'on conteste ses directives.

A l'aise en compagnie des représentants de la classe dirigeante, il est attaché à *l'establishment*, ce que corroborent ses liens avec le Général Guisan, chef de l'armée suisse[67], dont on connaissait les sympathies pour Mussolini. Il montre aussi une prédilection marquée pour les petits et les humbles. Il ouvre son Evêché à tout venant. Ses fidèles lui témoignent en retour confiance, affection et admiration.

Il est l'évêque suisse le plus engagé sur le plan de l'action caritative. Il dirige la Mission Catholique dont le but est «d'assurer de la façon la plus complète possible, l'assistance spirituelle indispensable à toutes les victimes de la guerre, à quelques nations qu'elles appartiennent»[68]. A ce titre, il œuvre sans répit à l'intérieur des frontières et au-delà, en particulier en faveur des réfugiés. Il collabore étroitement avec le Saint-Siège qu'il tient régulièrement informé des activités de la Mission au service de laquelle il met ses grands talents d'organisateur. Celle-ci harmonise son action avec celle du CICR et, non sans difficultés, avec les grands organismes protestants. Elle est l'intermédiaire officiel entre le Saint-Siège et le CICR. Mgr Besson a l'ambition de rendre visible «la charité catholique» et va jusqu'à proposer à Pie XII des actions de grande envergure à cet effet. Ainsi la Mission participe aux envois de colis aux prisonniers, à la recherche des disparus, à l'assistance aux réfugiés en Suisse. Elle doit cependant avouer son impuissance en raison de la «question juive» qui incite les nazis à bloquer toute intervention extérieure auprès des «non-aryens des deux sexes, déportés en masse des pays occupés par les autorités allemandes, et sur les conditions réelles desquelles on ne possède aucune donnée positive»[69]. Les efforts conjoints de Mgr Besson, du cardinal Maglione, Secrétaire d'Etat et du CICR ne sont néanmoins pas comptés.

La probité et le courage personnel de Mgr Besson ne peuvent pas être mis en cause. Il n'est pas non plus insensible au sort de la multitude des êtres humains qui subissent les pires souffrances. Il en est même si préoccupé que, rapporte François Charrière, il fait une nuit ce cauchemar de se trouver lui-même, se rendant en Italie auprès du Pape, sans passeport et sur le point d'être envoyé dans un camp de concentration. Dans une lettre pastorale de 1941, il écrit:

> *Dans les belligérants, quelles que soient leurs attitudes ou des idées qu'ils représentent, nous devons voir avant tout, nous Suisses, des Hommes qui*

67. L'ancien chef d'état-major particulier du Général Guisan évoque à deux reprises dans son journal la familiarité qui existait entre le Général et Mgr Besson. (Bernard BARBEY, *P.C. du Général, 1940-1945*, Neuchâtel, 1948, La Baconnière, Histoire et Société d'aujourd'hui, 280 p. – pp 46 et 101.)

68. BARRAS, *Ibid.*

69. Extrait du *Rapport sur l'activité spirituelle de la Mission catholique Suisse en faveur des victimes de la guerre, 1943*, cité par BARRAS, p. 91.

> *souffrent, dignes, en principe, de notre impartiale sympathie, tout spécialement quand ils sont victimes d'engins aveugles qui frappent sans distinction les pauvres petits innocents, les femmes et les vieillards, aussi bien que les combattants*[70]

Il faut rechercher l'explication de son attitude officiellement «neutre» et négative en regard de toute prise de position sur des événements qui ne concernent pas directement la Suisse d'une part dans son loyalisme envers son pays, d'autre part dans l'interprétation qu'il fait, en compagnie des autres membres de la Conférence épiscopale, des déclarations et des interventions du Saint-Siège.

Le loyalisme des catholiques suisses envers leur pays

Des historiens ont souligné le *loyalisme* des catholiques suisses. D'une part, depuis la guerre du Sonderbund, à la suite de laquelle ils durent se plier à la politique anticléricale des radicaux majoritaires, ils sortirent peu à peu de leur marginalité et voulurent démontrer leur qualité de citoyens à part entière par une conduite civique exemplaire. D'autre part, à la fin des années 30, les évêques sont pris entre des courants divergents, notamment celui des catholiques d'extrême droite dont la pression est forte. Ils choisissent de s'appuyer sur les autorités et se rallient sans réticence à la défense nationale spirituelle créée à l'idée du Conseiller fédéral Philippe Etter. Il en découle un soutien sans condition de la politique assumée par le gouvernement. D'après les directives épiscopales, la soumission aux autorités est un devoir religieux, de même que l'adhésion à leurs décisions et la collaboration à leur action. Il ne s'agit en aucun cas d'entraver cette action par des interventions intempestives dont le résultat serait de mettre en danger le pays. En effet, une confiance totale en ses responsables politiques et militaires est gage de sécurité et de résistance à d'éventuelles menaces extérieures.

La Conférences des Évêques peut exiger cela des catholiques d'autant plus aisément qu'elle pense jouir du soutien pontifical. Au cours d'une des dernières audiences qu'il daigna lui accorder, le Souverain Pontife n'a-t-il pas parlé avec «admiration» des autorités fédérales, comme des «gouvernements qui ont la tête sur les épaules» comme on peut le lire dans *La Semaine Catholique* du 6 août 1942[71]? Ne tarissait-il «pas d'éloges sur leur esprit prévoyant, leur sagesse pratique, leur conscience intègre et leur remarquable bon sens»? Les évêques en profitent pour attirer l'attention de leurs diocésains sur le mal consistant précisément dans «le manque de compréhension dont on fait preuve à l'égard de nos autorités, l'ingratitude avec laquelle on méconnaît leurs efforts et la

70. Cité par BARRAS, p. 18.

71. Citée par BARRAS, p. 48. Il serait néanmoins intéressant de connaître la date de cette audience qui a eu lieu très probablement avant la Guerre.

légèreté ridicule avec laquelle on les critique», alors que les prescriptions promulguées par nos autorités visent à ce que «notre pays ait le moins possible à souffrir de la guerre et de ses suites».

Ces positions vont dans le sens du penchant naturel de Marius Besson qui les a adoptées depuis toujours et qui en a été sans doute l'un des inspirateurs au sein du collège épiscopal helvétique. Lui-même évoque volontiers l'opinion favorable du Pape: «Et quel plaisir pour lui, lorsque son devoir l'appelait auprès du Saint-Père à Rome, d'entendre celui-ci, que ce fût Pie XI ou Pie XII, le féliciter des autorités que la Providence a données à notre pays[72].» Ainsi, «durant toute la durée de la guerre, nos évêques auront le souci de rassembler leurs communautés diocésaines autour des autorités civiles et militaires. Jamais nous n'avons pu deviner un reproche à leur égard.[73]» Leurs lettres pastorales insistent sur la discipline et l'obéissance à l'égard des responsables de la communauté nationale et sur l'observance de la plus stricte neutralité envers les gouvernements étrangers. Déjà en 1939, Mgr Besson écrivait:

> *Gardons envers les pays qui nous entourent la modération bienveillante qu'exige notre qualité de citoyens d'un pays neutre. De même que l'Eglise, s'il est permis d'employer cette comparaison, ne se compromet avec aucune forme de gouvernement, et qu'elle laisse les peuples entièrement libres de se donner celle qui lui convient davantage, ainsi nous, citoyens suisses, nous ne devons, comme tels, prendre ostensiblement parti ni pour ni contre aucun des régimes actuellement établis autour de nous, ce qui ne nous empêche évidemment pas de juger, d'après les principes de la morale chrétienne, les écarts et les fautes de tel ou tel régime, de tel ou tel individu.*[74]

Apparemment, le prélat ne s'est pas rendu compte de la contradiction contenue dans ses termes, à supposer que l'un ou l'autre de ces *régimes* soit, dans sa nature même, fondamentalement contraire aux *principes de la morale chrétienne* ou tout simplement aux droits les plus élémentaires de la personne humaine, et que ses actes inqualifiables ne résultent pas uniquement *d'écarts* ou de *fautes* qui seraient occasionnels.

La suite de son texte va, en toute inconscience, jusqu'au bout de cette logique:

> *Dans la presse, dans les discours, dans les manifestations patriotiques, abstenons-nous de toute parole inutile, capable de blesser. Même lorsque la conscience nous oblige à déplorer telle ou telle mesure prise par quelque chef d'Etat, et que nous croyons contraire à la morale ou dangereuse pour le bien public, faisons-le d'une manière objective, sans oublier que ceux dont la conduite nous choque, ne sont pourtant pas des ennemis pour nous. Eviter de compromettre notre patrie, en nous abstenant d'être*

72. CHARRIÈRE, p. 129.
73. BARRAS, p. 22.
74. MGR BESSON, *Patrie!*, 1939, in «Lettres pastorales et discours», T. 9, pp. 130-131, cité par BARRAS.

désagréables envers nos grands voisins, c'est le premier moyen de lui témoigner un véritable dévouement.[75]

Un Etat, un régime politique qui foule aux pieds les droits humains, qui érige en principe la supériorité d'une race, qui professe l'athéisme et revendique une souveraineté sans limite par rapport à Dieu et par rapport à l'Eglise, qui est donc foncièrement antichrétien, peut-il n'être pas *un ennemi pour nous,* chrétiens, comme pour tout homme, où qu'il vive sur cette Planète?

Certes Besson ne va pas jusqu'à approuver l'indifférence personnelle en face des événements. Il prétend seulement qu'il n'appartient pas à l'Eglise et à ses clercs, surtout dans un pays neutre, de protester publiquement contre des actes réprouvés par la conscience commis en dehors de la sphère juridico-politique de son pays, lequel n'a aucun droit - au sens juridique du terme - d'intervenir dans le cadre de la souveraineté d'une autre nation. En septembre 1939, l'évêque a précisé d'emblée son opinion sur ce point dans un discours résumé dans la *Semaine Catholique*:

Faisant allusion à la guerre qui gronde autour de nous, Monseigneur l'évêque déclara que, contrairement peut-être à l'attente de certains auditeurs, il n'avait pas l'intention de s'appesantir beaucoup sur ce sujet, la chaire sacrée, surtout dans un pays neutre, n'étant pas faite pour porter des jugements sur des armées belligérantes, ni pour critiquer avec indignation leur conduite, même si notre conscience la réprouve. Nous avons nos journaux et d'autres moyens encore pour nous renseigner, sans que les prêtres s'occupent de cette tâche qui n'est pas la leur.[76]

C'est confondre le domaine politique et le domaine moral - ou les dissocier. C'est admettre que la morale, qui est de portée universelle et qui relève de la fin de la vie humaine - en quoi l'Eglise est éminemment concernée - n'a pas à intervenir dans la politique qui est contingente, locale et qui tient aux fins terrestres particulières d'une société donnée.

L'on s'étonnera, avec quelques historiens, de l'absence totale d'esprit critique de la part de la hiérarchie catholique helvétique en regard de la politique menée par les dirigeants du pays. C'était leur donner un blanc-seing et leur témoigner une confiance absolue que le recul des années, mais aussi les esprits lucides de l'époque, ont montré n'être pas tout à fait méritée. En outre une telle attitude, pour des chrétiens, revient à se déposséder de leur droit de juger des événements et des conduites selon les principes supérieurs de la religion, dans la mesure où ils *alignent* leur esprit et leur comportement sur des décisions d'autorité d'un ordre inférieur, alors qu'il s'agit ici de considérer la finalité transcendante de l'humanité. Il semble que les évêques n'ont pas su voir ce problème.

75. *Ibid.*
76. Cité par BARRAS, p. 50.

Les catholiques suisses et Rome

Mais Marius Besson a encore une autre raison de penser qu'il est dans la bonne voie en faisant taire son abbé théologien. Tout comme les autres évêques du pays, il estime être dans la droite ligne du Souverain Pontife en agissant de la sorte et en exigeant de ses ouailles de rester neutres et muets. On a vu qu'il est en toute sincérité à l'écoute du Saint-Siège. Comment comprend-il les mots et les attitudes du Pape et de ses collaborateurs? Nous entrons ici dans un débat qui est loin d'être clos et qui bute sur de nombreuses interrogations. Voyons d'abord comment les évêques suisses perçoivent, au cœur de la Guerre, les actes et les déclarations du Saint-Père. Nous consulterons ensuite l'opinion des historiens sur cette question.

Dans les années qui ont précédé le déclenchement de la Deuxième Guerre mondiale, les chefs des diocèses helvétiques ont répercuté les condamnations prononcées par l'Eglise contre le fascisme, le communisme et le national-socialisme. Les encycliques de Pie XI *Non abbiamo bisogno*, *Mit brennender Sorge* et *Divini Redemptoris* sont en conséquence connues des catholiques suisses. Bien que non nommément cités, ceux qu'elles visaient pouvaient être clairement identifiés. Cependant les évêques n'y font plus aucune allusion depuis le début des hostilités, certainement en application du principe de neutralité auquel ils se sont attachés et qu'applique aussi la diplomatie du Vatican. En effet, malgré les pressions auxquelles il est soumis, Pie XII demeure ferme dans son refus de prendre parti pour l'un ou l'autre des belligérants. Nous verrons plus loin que cette neutralité «politique» ne recouvre pas une neutralité «morale», selon les termes employés par Journet[77]. Toujours est-il que l'épiscopat suisse se trouve aussi autorisé à se taire: il ne fera aucune allusion à la question juive, il ne réagira pas à la fermeture des frontières, il évoquera à peine dans ses lettres pastorales le problème des réfugiés bien que ses actions charitables envers ceux-ci ne soient pas négligeables. Nous avons mentionné plus haut l'important travail effectué par la Mission catholique présidée par Mgr Besson.

Si la hiérarchie n'élève pas la voix, les journaux catholiques et même les organes officiels des diocèses sont moins discrets. La *Schweizeriche Kirchenzeitung* affiche sa fidélité à la papauté et à l'épiscopat en citant et en commentant régulièrement les déclarations pontificales, les lettres pastorales des évêques. Elle déclare son hostilité au nazisme quitte à se heurter à la censure militaire[78]. A propos des réfugiés et de la politique d'accueil du Conseil fédéral, elle «n'hésite pas à entrer dans la polé-

77. Journet reviendra souvent sur la question de la neutralité dans ses textes publiés durant la Guerre, notamment dans *Nova et Vetera* d'octobre-décembre 1939, sous le titre *Engagement ou neutralité*, et dans le numéro d'avril-juin 1941, dans l'article intitulé *De la morale politique*. Cf. *ECP*.

78. Cf. BARRAS, p. 27.

mique au nom de sa foi chrétienne»[79]. La *Semaine Catholique* donne une place importante aux encycliques et aux discours de Pie XII en accordant un soutien fidèle aux autorités romaines. Elle insiste pour qu'un semblable soutien soit porté aux autorités civiles du pays. Concernant la persécution des Juifs en Europe et la venue des réfugiés en Suisse, les deux journaux y consacrent de nombreux articles contenant des informations sur les œuvres d'entraide, des recommandations de collectes, etc. plus que des prises de positions sur le fond du problème. Celles-ci sont relativement rares, note Adrienne Barras. Toutefois les lettres pastorales des épiscopats étrangers sont publiées. En automne 1942, la feuille suisse-alémanique s'associe au concert de protestations d'une grande partie de la presse après la fermeture des frontières, dans un long article qui semble rester le seul exemple d'une prise de position politique. De son côté, la *Semaine Catholique* fait allusion à l'événement mais seulement pour faire appel à la générosité des diocésains et pour féliciter les autorités, sous la plume de Mgr Besson, «de ne point pratiquer sans discernement la politique de la porte ouverte et de prendre toutes les mesures utiles qu'exige le bien du pays»[80].

Au début des hostilités, les deux journaux ont réagi vivement à l'invasion de la Pologne et ont rapporté les propos de Pie XII de même que les émissions de Radio-Vatican sur les atrocités commises par les troupes allemandes. Sur le problème fondamental du racisme et de son incompatibilité radicale avec la doctrine catholique, les dénonciations pontificales ont été répercutées dans les pages diocésaines avant le déclenchement de la guerre, puis après le dénouement. «Jamais pendant la guerre, relève Adrienne Barras, période qui coïncide avec les premières années du pontificat de Pie XII, le besoin d'une nouvelle condamnation n'a semblé nécessaire; les six années de guerre correspondent à un temps de silence. Cà et là, les lecteurs des organes diocésains auront pu deviner une allusion aux condamnations d'avant-guerre.[81]» Sur ce point essentiel, les rédacteurs s'en sont donc tenus aux consignes de leurs évêques.

En revanche ceux-ci vouent une forte préoccupation à des problèmes touchant au mariage, à la famille, à la vie spirituelle et sacramentelle des fidèles. Il se montrent inquiets devant certains abus et insistent sur les principes fondamentaux de la moralité. Il n'est naturellement pas question de le leur reprocher, mais on peut s'étonner de l'exclusivité donnée à ces questions dans le contexte tragique d'une Europe à feu et à sang. Il est difficile de les suivre lorsqu'ils lient cette catastrophe à la conduite immorale des chrétiens: «La guerre actuelle... n'est qu'un juste châti-

79. BARRAS, p. 36.
80. Cité par BARRAS, p. 35.
81. BARRAS, p. 41.

ment destiné à ouvrir les yeux des pécheurs[82]... Les innocents qui en souffrent doivent y voir une épreuve qui les rapproche de Dieu.[83]» «Tous les chrétiens qui se sont révoltés contre Dieu reconnaîtront et avoueront leurs fautes. Ils chercheront à s'en corriger afin d'éloigner de notre pays la malédiction du ciel[84].» En lisant ces textes aujourd'hui, l'on tiendra compte des contingences de l'époque: le monde catholique vivait encore dans la perspective fortement moralisatrice où l'avaient placée de malheureuses dérives théologiques, pastorales et historiques.

Enfin les évêques suisses, suivant en cela une tendance manifestée au Vatican, avaient depuis plusieurs années fixé de manière trop exclusive leurs craintes sur le communisme. Cela ressort notamment des nombreux avertissements qu'ils lancent aux fidèles face aux dangers présentés, à juste titre, par cette idéologie[85]. Cette fixation n'a-t-elle pas toutefois obscurci leur appréciation des risques plus immédiats que comportait le national-socialisme, allant jusqu'à susciter, chez certains, une certaine sympathie pour les Etats fascistes, seuls capables, selon eux, d'arrêter l'expansion du bolchevisme?

On voit ainsi comment les positions du Saint-Siège - du moins la lecture qu'on en fait ici - orientent les décisions et les attitudes de la hiérarchie catholique helvétique. Mais on a émis l'hypothèse que l'abbé Journet en tire quant à lui une autre interprétation. Avant d'en venir à sa propre vision des choses, tentons de savoir ce qui se passe réellement à Rome en nous référant à diverses études qui, à ce jour, ont été publiées[86].

Les positions du Vatican et celles des évêques européens

A ce sujet, le débat reste encore ouvert. Il a été lancé après la Guerre et la pièce *Le Vicaire*, jouant dans le registre du cynisme, l'a passablement aigri[87]. L'essai de Saul Friedländer, fondé sur la source unilatérale des archives allemandes, a accentué le doute. Toutes les questions n'ont pas été entièrement éclaircies, notamment celle des silences de Pie XII qui a fait l'objet de diverses interprétations. En l'état, il semble que nous disposions aujourd'hui d'hypothèses suffisamment étayées pour dégager des explications plausibles.

Il est un fait que le Pape Pie XII n'a pas parlé comme beaucoup auraient voulu qu'il le fît, en ce sens qu'il n'a pas explicitement, nom-

82. Lettre de MGR BIELER, 1939, citée par Barras, p. 18.
83. Du même, 1941.
84. Mgr BIÉLER, 1939, *ibid.*
85. Cf. BARRAS, pp. 19-20.
86. Nous nous référons ici essentiellement aux ouvrages suivants: Adrienne BARRAS, *Op. Cit.*; Charles KLEIN,, *Pie XII face aux nazis*, Paris,1975, Editions S.O.S., 250 p. ; Carlo FALCONI, *Le silence de Pie XII*, 1939-1945, Monaco, 1965, Ed. du Rocher, 398 p. ; Saul FRIEDLANDER,, *Pie XII et le IIIe Reich - Documents*, Paris, 1964, Seuil, 232 p. ; Pierre BLET, s.j., *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale d'après les archives du Vatican*, Paris, 1997, Librairie Académique Perrin, 336 p.
87. Rolf HOCHHUT, *Le Vicaire*, Paris, 1963, Seuil.

mément condamné les injustes agresseurs. D'une stricte neutralité «politique», il n'a pas officiellement pris parti pour l'un des belligérants. Il n'est pas pour autant resté inactif. Les documents d'archives publiés récemment par le Vatican[88] démontrent amplement l'intensité de ses interventions en faveur de la paix auprès des gouvernements concernés, et cela dès avant l'ouverture des hostilités. On lui reproche d'avoir axé son action essentiellement sur la diplomatie et de n'avoir pas usé de son autorité spirituelle et morale pour faire pression sur les responsables politiques et sur les peuples engagés dans la guerre. On attendait à ce qu'il élève la voix contre le génocide et la «solution finale», contre les auteurs de la guerre d'agression, qu'il prenne visiblement la défense du peuple juif, qu'il proclame et renforce les prises de positions de son prédécesseur dans les encycliques que nous avons mentionnées plus haut. Or il n'a pas produit de textes, pas prononcé de discours qui auraient visé formellement les nazis allemands ou les fascistes italiens, leurs idéologies ou leurs plans machiavéliques, comme le pressaient de le faire des gouvernements, des évêques, d'autres personnalités. Lorsqu'il se servit de la Radio du Vatican pour dénoncer la politique allemande en Pologne, il la fit bientôt taire sous la menace de représailles sur les prêtres et les religieux de ce pays. On s'étonna de ce qu'il se préoccupât trop exclusivement du sort des catholiques et qu'il parût ignorer la situation non moins tragique des autres populations. On le soupçonna de se réjouir de la puissance de l'armée allemande comme seule capable d'arrêter l'expansion du communisme, lequel aurait représenté à ses yeux un danger plus grand que le national-socialisme. Dans la deuxième moitié du conflit, les victoires soviétiques auraient paralysé sa capacité de résistance au nazisme. En 1942, un «terrible» document rédigé de sa main, qui devait déplorer hautement toutes les violences contre la personne humaine dont le nazisme était responsable sur les divers théâtres de la guerre n'aurait pas résisté aux doutes de dernière minute de son auteur et aurait pris le chemin de la corbeille[89]. Bien d'autres accusations ont encore été portées à l'encontre du Souverain Pontife et de ses collaborateurs dont personne toutefois ne pense qu'ils étaient ignorants de la nature réelle des événements, même si le manque de preuves formelles les empêchait parfois d'en confirmer la véracité.

Si tout n'est pas encore vérifiable et explicable - certains auraient souhaité que Pie XII lui-même donnât, après la Guerre, les raisons profondes de son attitude - la réalité qui ressort aujourd'hui des recherches historiques les plus crédibles apparaît différemment. Le Pape ne s'est pas tu, au contraire, il a sans cesse manifesté la position de l'Eglise. Tout

88. *Collection des Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale* - P. BLET, *Pie XII et la Seconde Guerre mondiale*.

89. Cf. FALCONI, 70.

comme l'Encyclique fort controversée de son prédécesseur, *Mit brennender Sorge,* qui ne contenait pas le terme de *national-socialisme,* fut fort bien comprise par les Allemands, de nombreuses interventions non nominales de Pie XII furent considérées par le IIIe Reich comme des attaques ciblées contre lui[90]. Le pape fut pourtant explicite en quelques occasions par des interventions hautement significatives. Il s'est indigné de l'invasion de la Pologne et de la Finlande et l'a fait savoir dans un exposé qu'il prononça devant le Sacré-Collège[91]. Il a témoigné publiquement sa sympathie aux chefs des trois Etats occupés par le Reich à l'ouest, la Hollande, la Belgique et le Luxembourg[92]. Sur son engagement direct, des milliers et des milliers de personnes vouées à l'élimination ont été préservées, notamment les Juifs de Rome et de Hongrie (1943, 1944). Surtout il rappela sans répit les droits humains qu'il fallait respecter et stigmatisa les actes qui les foulaient aux pieds. Les idées totalitaires, l'idolâtrie des nationalismes absolus, les orgueils de la race et du sang sont condamnés en termes vigoureux[93]. Les allusions aux lois et aux persécutions raciales témoignaient de son angoisse. Dans son *Message de Noël* 1942, il énonça le vœu de la fin des combats en faveur de toutes les victimes de la guerre, combattants, veuves et orphelins, exilés, et il ajouta: «Ce vœu, l'humanité le doit aux centaines de milliers de personnes qui, sans aucune faute de leur part, et parfois pour le seul fait de leur nationalité ou de leur race, ont été vouées à la mort ou à une extermination progressive»[94]. En possession d'un mémorandum de la Secrétairerie d'Etat sur la situation des Juifs en Pologne, il eut ces mots déchirants le 2 juin 1943, devant le collège des cardinaux:

> *Nous répondons avec une sollicitude particulièrement empressée aux prières de ceux qui se tournent vers Nous, les yeux pleins d'une imploration angoissée, en butte comme ils le sont, à cause de leur nationalité ou de leur race, à des catastrophes encore plus grandes et à des douleurs plus vives, et sont parfois destinés, même sans faute de leur part, à des contraintes exterminatrices. Que les chefs des peuples n'oublient pas, pour employer le langage de l'Ecriture, que celui qui porte le glaive ne peut disposer de la vie et de la mort des hommes que selon la loi de Dieu, de qui vient toute puissance*[95].

Que ne s'est-il pas indigné en montrant du doigt les auteurs des déportations et des massacres! ont pensé et pensent encore beaucoup. Pourtant

90. Friedländer en trouve de nombreux exemples dans les archives allemandes. Voir aussi BLET, p. 183.

91. Discours reproduit dans *l'Osservatore Romano*, 26-27 décembre 1939, dont la traduction française a paru le mois suivant dans la *Documentation Catholique* (*n°* 909, 5 février 1940).

92. BLET, p. 55.

93. Cf. KLEIN, p. 198.

94. BLET, p. 183; KLEIN, p. 92.

95. BLET, p. 188; KLEIN, p. 106.

ses interventions sont demeurées dans ce ton mesuré. Il s'en expliquait dans le même discours:

> *Toute parole de Notre part, adressée à ce propos aux autorités compétentes, toute allusion publique doivent être considérées et pesées avec un sérieux profond, dans l'intérêt même de ceux qui souffrent, de façon à ne pas rendre leur position encore plus difficile et plus intolérable qu'auparavant, même par inadvertance et sans le vouloir*[96].

Supplié de toutes parts de parler au nom du devoir envers la chrétienté et l'humanité, supplié aussi par certains de ne pas intervenir afin de ne pas provoquer de représailles, Pie XII choisit d'exprimer son angoisse, son amertume et sa douleur avec infiniment de prudence pour ne pas accroître la souffrance des populations persécutées, mais aussi pour ne pas tomber dans les pièges de ceux qui auraient exploité ses paroles en vue de leurs propres objectifs. Dans une de ses lettres aux évêques allemands, il écrivait:

> *Là où le Pape voudrait crier haut et fort, c'est malheureusement l'expectative et le silence qui lui sont souvent imposés: là où il voudrait agir et aider, c'est la patience et l'attente...*[97]

Il reste que maints griefs lui furent adressés par les uns, réfutés par les autres: Pie XII avait un caractère timide et réservé, privilégiait, par «déformation professionnelle» les voies de la diplomatie, gardait une vision trop étroite des rapports de l'Eglise et du monde, héritait de ses prédécesseurs le sentiment de la puissance attachée au Siège apostolique, ressentait un besoin de s'isoler et de se distinguer, il éprouvait de l'amitié pour le peuple allemand, sa hantise du communisme dépassait toute autre préoccupation; d'un autre côté, il n'était ni un lâche ni un velléitaire, ni un menteur, il était un vrai croyant, un ascète, qui a mené sans cesse une action épuisante pour aider, soutenir, sauver d'innombrables êtres humains, qui a usé de toutes ses forces et de son influence auprès des chefs des pays belligérants pour parvenir à la paix. Autant il fut condamné par les uns, autant les autres lui vouèrent une immense reconnaissance[98].

Une des explications essentielles apportée par les historiens est que les déclarations publiques ne servaient à rien, sinon à aggraver le sort des victimes et à en multiplier le nombre. Parler était non seulement inutile, mais dangereux[99].

96. BLET, p. 188; KLEIN, p. 221.

97. Cité par KLEIN, p. 220.

98. Tel le Grand Rabbin de Jérusalem qui, tout en le suppliant d'intervenir en faveur des milliers de Juifs en danger grave, le remerciait de toutes les formes de charité manifestées envers les israélites durant les dernières années (FALCONI, p. 45).

99. FALCONI.

Une autre raison tenait à ce qu'il avait en priorité la préoccupation d'assurer à l'Eglise dans toute l'Europe la possibilité de survivre dans l'après-guerre.

Une hypothèse de poids est qu'il estimait ne pas pouvoir parler en lieu et place des évêques confrontés sur place à des situations épouvantables et bien mieux capables de juger de la portée des interventions ecclésiales. Ces phrases écrites par Pie XII à l'évêque de Berlin en 1943 sont éclairantes à ce sujet:

> *Nous laissons aux pasteurs qui travaillent sur place et sur les lieux le soin de peser si et dans quelle mesure le danger de représailles et les moyens de pression possibles en cas de déclarations épiscopales, comme aussi peut-être d'autres circonstances causées par la durée et la mentalité de la guerre, semblent conseiller d'user de réserve, ad majora mala vitanda [pour éviter de plus grands maux] en dépit des motifs allégués*[100].

Plusieurs interprétations convergent sur l'idée que les silences de Pie XII étaient en fait «les nôtres», ceux des chrétiens. Il craignait de n'être pas suivi par les catholiques des pays concernés, notamment par les catholiques allemands et français. La déclaration de repentance des évêques français du 30 septembre 1997 est instructive à cet égard. Elle dit notamment ceci:

> *L'Eglise de France s'interroge.[...] Dans leur majorité, les autorités spirituelles, empêtrées dans un loyalisme et une docilité allant bien au-delà de l'obéissance traditionnelle au pouvoir établi, sont restées cantonnées dans une attitude de conformisme, de prudence et d'abstention, dictée pour une part par la crainte de représailles contre les œuvres et les mouvements de jeunesse catholiques. [...] Force est de constater que les évêques de France ne se sont pas exprimés publiquement, acquiesçant par leur silence à ces violations flagrantes des droits de l'homme et laissant le champ libre à un engrenage mortifère. [...] Les consciences se trouvaient souvent endormies. [...] Nous devons reconnaître que l'indifférence l'a largement emporté sur l'indignation et que... le silence a été la règle et les paroles en faveur des victimes l'exception.*[101]

Le récent Document de la Commission pour les Rapports religieux avec le judaïsme, approuvé par Jean-Paul II le 12 mars 1998, s'il souligne «tout ce qui a été fait, y compris ce que le Pape Pie XII fit personnellement ou par l'intermédiaire de ses représentants pour sauver des centaines de vies juives» déplore que

> *malgré cela, comme le Pape Jean-Paul II l'a reconnu, à côté de ces hommes et de ces femmes courageux, la résistance spirituelle et l'action concrète d'autres chrétiens ne furent pas celles que l'on aurait pu attendre de la part de disciples du Christ*[102].

100. BLET, p. 80.
101. *La Documentation Catholique*, 19 octobre 1997, N° 2168, p. 870 ss.
102. *La Documentation Catholique*, 5 avril 1998, N° 2179, p. 339.

Comment Journet perçoit-il les attitudes et les paroles du pape?

Reprenons le cours de notre récit pour constater que c'est bien ainsi que l'abbé Charles Journet interprète l'attitude du Souverain Pontife. Il entend au-delà des mots. L'apparent silence du Pape ni ne le scandalise ou ne le décourage, ni ne lui donne prétexte à se taire. D'abord il n'a pas le sentiment que les véritables auteurs de la catastrophe sont ménagés:

> *Le Pape, écrit-il en 1942, n'entend point seulement parler d'une manière générale. Il circonstancie sa dénonciation et nul ne pourra se méprendre sur les pays auxquels il pense*[103].

Il garde confiance en la charité universelle du Vicaire du Christ. Il est en effet attentif à ces paroles du *Message de Noël* de 1941 dont il cite cet important passage:

> *Dieu nous est témoin que nous aimons d'une égale affection tous les peuples, sans aucune exception, et c'est pour éviter jusqu'à l'apparence de nous laisser guider par l'esprit de parti, que nous nous sommes imposé jusqu'ici la plus grande réserve. Mais les mesures prises contre l'Eglise, et les fins qu'elle se propose, sont telles, maintenant, que nous nous sentons obligé d'élever la voix, d'abord au nom de la vérité; et pour empêcher en outre qu'il n'en résulte par malheur un trouble parmi les fidèles*[104].

Quelques mois plus tôt, mettant en valeur les courageuses interventions de quelques évêques français, mais conscient de l'inexplicable abstention des autres, Journet cherche à comprendre ces derniers:

> *D'une manière générale, n'accusons pas trop précipitamment les autorités hiérarchiques de ne pas assez parler. Accusons-nous d'abord de ne pas créer plus habituellement – faute d'intelligence, de conscience civique, de courage, de sens de nos responsabilités de chrétiens vivant dans le monde, - les conditions qui leur permettraient de parler avec fruit, et, par conséquent, de parler tout court.*
> *Cela est particulièrement vrai du souverain pontife. Ceux qui sont le plus portés à lui reprocher de ne pas assez élever la voix, ou bien manquent des informations élémentaires, ou bien encore rentrent dans le troupeau des êtres qui voudraient être exonérés par l'autorité ecclésiastique de la charge de prendre eux-mêmes leurs responsabilités civiques de chrétiens, au risque et au péril de leur propre vie. Un père qui sent qu'il a parmi ses enfants beaucoup de pusillanimes ne parle pas comme s'il savait pouvoir compter sur leur clairvoyance et leur fermeté. Non postestis portare modo. En ces matières, le rôle des catholiques n'est pas seulement d'attendre les paroles de leur père pour les répéter. Il est, en face de certaines violations flagrantes et scandaleuses du droit des gens, de rendre possible par leur attitude lucide et courageuse, par le cri indigné de leur*

103. *ECP*, p. 304 (*NV* n° 4/1942).
104. *Ibid.*

conscience, la manifestation de protestations qu'il est visible que le saint père porte douloureusement au fond de son cœur, et qu'il pourra déclarer utilement et efficacement au monde lorsqu'il saura indubitablement et irrécusablement qu'elles seront comprises et amplifiées par la conscience unanime de ses enfants. Quand, dans un pays engagé dans une guerre inique, ou jeté au plus néfaste jour contre une minuscule patrie, trois millions, deux millions ou seulement un million de catholiques sauront élever la voix au nom du droit et de l'équité, le pape pourra proclamer l'injustice de cette guerre et de cette agression sans provoquer de nouvelles et pires catastrophes, et sans être accusé même par ses enfants de «faire de la politique» et de sortir du champ du royaume de Dieu[105].

Journet ajoute un peu plus loin cette phrase saisissante:

Ce n'est pas la mission [du souverain pontife] d'être courageux ni intelligent à la place de ses enfants. La papauté n'est pas une dictature[106].

Notons que ce texte est tiré du fameux article *Coopération* que Mgr Besson lui a ordonné de biffer du sommaire de *Nova et Vetera*. Il signifie que lui, Charles Journet, abbé sans responsabilité hiérarchique, a en tant que chrétien et en tant que théologien non seulement le droit mais le devoir d'aider le Vicaire du Christ en rappelant de manière «lucide et courageuse» les exigences de l'Evangile. De par sa fonction, il a pour mission d'aider les fidèles à prendre conscience de leur propre responsabilité.

A la rigueur comprendrait-il que son évêque, de par des contraintes liées à sa charge, soit obligé de se taire – il ne s'en fait pas juge –, mais il ne peut admettre que lui-même, prêtre de Jésus-Christ, doive mettre sous le boisseau les lumières qu'il a reçues et qu'il est en mesure d'apporter au peuple que Dieu a confié à son ministère.

Pour être clair, il écrira encore à la fin de l'année 1943:

Il y a deux tâches chrétiennes bien distinctes: celle qui veille à la défense du droit, et celle qui veille à secourir toutes les détresses, chez les justes et les injustes. Les deux tâches incombent, dans des mesures différentes, à tous les chrétiens. Les uns auront surtout à protester: leur mission sera d'empêcher que les routes claires deviennent obscures, que le mal soit appelé bien, que le bien soit appelé mal; ils serviront la vérité. Les autres auront surtout à se taire: leur mission sera d'abord de panser les plaies, où qu'elles se trouvent; ils serviront la charité. Les deux missions sont indispensables. Elles incombent toutes deux, souverainement, au souverain pontife. Il ne peut que désirer d'avoir des fils dont chacun sera fidèle à sa mission respective. Il s'acquittera lui-même personnellement et souverainement de l'une et de l'autre, il devra à la fois parler et se taire: ce ne sera point l'œuvre d'une sagesse commune[107].

105. *ECP*, pp. 237-238.
106. *Ibid.*
107. *ECP*, p. 448 (*NV* n° 4/1943).

La question que l'on peut se poser est de savoir si les membres du collège épiscopal universel ont le choix de se dérober à l'une des deux missions ou s'il leur revient, comme au chef de ce collège, le pape, de les assumer l'une et l'autre car «de même que S. Pierre et les autres apôtres constituent, de par l'institution du Seigneur, un seul collège apostolique, semblablement le Pontife romain, successeur de Pierre et les évêques, successeurs des apôtres, forment entre eux un tout»[108]. Le repli exclusif des Eglises locales sur leur propre champ de responsabilité n'est guère justifiable en regard de la mission de l'Eglise universelle. A ce sujet, le *Catéchisme de l'Eglise catholique* apporte les précisions suivantes:

> *«Les évêques sont, chacun pour sa part, principe et fondement de l'unité dans leurs Eglises particulières.» Comme tels, ils «exercent leur autorité pastorale sur la portion du Peuple de Dieu qui leur a été confié», assistés des prêtres et des diacres. Mais, comme membres du collège épiscopal chacun d'entre eux a part à la sollicitude pour toutes les Eglises, qu'ils exercent d'abord «en gouvernant bien leur propre Eglise comme une portion de l'Eglise universelle», contribuant ainsi «au bien de tout le Corps mystique, qui est aussi le Corps des Eglises». Cette sollicitude s'étendra particulièrement aux pauvres, aux persécutés pour la foi, ainsi qu'aux missionnaires qui œuvrent sur toute la terre.*[109]

Il semble que cet aspect des choses ait pu échapper non seulement à Mgr Besson mais à la conférence des évêques suisses ainsi qu'à de nombreux évêques d'autres pays confrontés, il est vrai, à des situations extrêmement délicates. De plus, les communications étant difficiles, certains ordinaires de diocèse pouvaient se trouver isolés, et si les déclarations du Saint-Siège leur parvenaient, ils n'avaient guère de recours autour d'eux pour les apprécier et les interpréter. Tel n'était cependant pas le cas de l'épiscopat suisse qui était en relation constante avec Rome.

L'engagement spirituel et temporel du théologien

Quant à lui, Charles Journet n'a aucun doute sur sa mission, et dès lors il ne se privera pas d'amplifier autour de lui la voix du Pape et les protestations des évêques européens, tout comme il alertera ses concitoyens sur les principes moraux qui doivent inspirer les décisions politiques. Tout au long de la guerre, il écrira, sur ces deux axes, des éditoriaux, des articles, pour la plupart dans *Nova et Vetera* mais aussi parfois dans d'autres revues. Rappelons que ces écrits sont réunis dans *Exigences chrétiennes en politique*.

108. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Paris, 1992, Mame/Plon, p. 193.
109. *Op. cit.* p. 194.

On ne saurait résumer ici tous ces textes. Mentionnons encore quelques passages qui précisent de quelle manière il perçoit les messages et l'attitude du Souverain Pontife. De l'encyclique *Summi pontificatus* (20 octobre 1939), il dit qu'elle est «fondamentale» et qu'«il faut l'admirer». Les *Messages de Noël* de Pie XII sont largement cités et commentés. En particulier, en 1941, à propos des condamnations portant sur l'atteinte à la liberté politique des nations et sur l'oppression des minorités nationales, Journet observe que «si l'on se rappelle quelles nations tombent sous cette condamnation formulée en pleine Rome, on ne pourra pas ne pas admirer sa netteté, sa force, sa hardiesse [110]». Il met en relief le *Message* de 1942 dans lequel le pape «indique les étapes normales du progrès social» et «insiste sur le caractère sacré de la personne humaine, qui résulte de ses rapports avec Dieu, et qu'aucune société ne saurait méconnaître ni léser, sans préparer de nouvelles catastrophes[111]». A ces mots du Souverain Pontife: «Sous la pression de l'Etat qui veut tout dominer, régler la vie entière publique et privée, pénétrer jusque dans le champ des notions et des convictions de la conscience, le manque de liberté peut avoir des conséquences encore plus lourdes», l'Abbé sait bien quel régime est visé et s'écrie:

> *Y aura-t-il encore des gens pour dire que le souverain pontife «devrait parler»?*[112]

En regard des accusations portées contre la «germanophilie» de Pie XII et sa hantise du communisme qui aurait tourné ses espoirs vers une victoire du Reich contre la Russie, on lira cette phrase de Journet au début de ce même article:

> *Nous avons toujours dit: ni communisme ni racisme. Choisir entre le communisme et le racisme, faire cause commune avec l'un contre l'autre, cela n'est pas chrétien... La seule attitude possible pour un chrétien – et elle n'est pas confortable – c'est de s'opposer à la fois au communisme et au racisme... C'est d'aimer... la Russie contre le communisme, l'Allemagne contre le racisme, les deux contre leur impérialisme. Le chrétien qui voudra prendre lucidement parti dans le conflit actuel ne devra donc pas cesser un instant, pour le faire, d'être à la fois anticommuniste et antiraciste. L'Eglise ne lui pardonnerait ni ceci ni cela*[113].

Il s'agit là, précise le théologien, du plan de l'engagement spirituel. Sur le plan de l'engagement temporel, lorsqu'il faudra «considérer l'ensemble de la guerre, déterminer d'où est venue l'injuste agression», il ne doutera pas de la réponse du Vicaire du Christ en recommandant au chrétien de tourner ses regards vers ce dernier:

110. *ECP*, p. 299 (*NV* n° 4/1942).
111. *ECP*, p. 307 (*NV* n° 1/1943).
112. *Ibid.*, p. 309.
113. *ECP*, p. 288 (*NV* n° 4/1942).

S'il [le chrétien] veut s'aider, pour éclairer sa décision, d'un tableau des principales valeurs chrétiennes de civilisation, qu'il médite les beaux textes du souverain pontife qui suivent[114].

Fin 1944, à l'approche de la paix, c'est «l'heure de la grande espérance» et Journet écrit:

Jamais le magistère de l'Eglise n'avait parlé aussi explicitement que ces six dernières années, des droits de l'homme, en tant simplement qu'il est homme, de ces droits qui sont encore, mais à propos cette fois de son image créée, les droits de Dieu... Jamais elle n'avait été plus ouverte aux espérances de l'histoire humaine [115].

Conclusion

En conclusion, nous dirons que là où Mgr Besson pense trouver une justification de son attitude réservée, de sa «prudence», de sa neutralité, de sa «non-intervention» (terme dont on comprend fort bien le sens aujourd'hui), l'abbé Charles Journet voit au contraire un motif d'engagement, une incitation à prendre des risques, une raison d'intervenir. Déchiré entre sa vocation, ses convictions, ses indignations, les certitudes qui lui viennent des principes supérieurs auxquels sa foi et son intelligence adhèrent, et sa promesse d'obéissance qu'il tient à honorer en toute fidélité, il arrachera de son évêque le droit de parler au nom de la vérité, de l'humanité, contre le machiavélisme, l'étatisme et toutes les formes de la tyrannie[116].

Cette dernière citation de son commentaire du *Message* de 1942 dévoilera plus que toute considération extrinsèque les ressorts profonds de sa ténacité:

Le souverain pontife s'élève en terminant, à quelques considérations sur la guerre mondiale. Les responsabilités remontent très haut, et trop de ceux qui se disent chrétiens en ont leur part. Le mal est profond. Est-il permis d'en être le simple spectateur? Faut-il, au contraire, faire le vœu de n'avoir de repos que lorsque seront légion ceux qui s'efforcent de redonner à la société son centre de gravité? Ce vœu, dit le souverain pontife, nous le devons aux morts, aux familles déchirées, «aux innombrables exilés que l'ouragan de la guerre a arrachés à leur patrie et dispersés en terre étrangère; [...] à ces milliers et milliers de non-combattants,

114. *ECP*, p. 89 (*NV* n° 1-2/1940).
115. *ECP*, p. 541 (*NV* n° 1/1945).
116. On a vu également que Charles Journet, s'il estimait que sa mission était avant tout de parler et d'écrire, ne s'est pas soustrait aux devoirs de la charité chaque fois que les circonstances l'y incitaient. Mais, d'une part, il est demeuré extrêmement discret sur les actions parfois risquées qu'il a menées en faveur des nombreuses personnes qui ont fait appel à lui et pour l'heure les documents et les témoignages nous manquent à ce sujet. D'autre part, la présente étude est centrée sur le débat théologique, philosophique et politique dans lequel l'Abbé s'est fortement engagé.

femmes, enfants, infirmes, vieillards, auxquels la guerre aérienne, dont nous avons dès le début dénoncé maintes fois les horreurs, a sans distinction ou sans y regarder d'assez près, enlevé vie, biens, santé, maisons, asiles de charité et de prière.»[117]

Au terme de cette analyse, relevons encore quelques points essentiels.

Il est certain que le théologien Journet, professeur au Grand Séminaire de son diocèse, sans responsabilité hiérarchique, disposait en principe d'une plus grande liberté de *parole* que l'évêque, qui assumait une charge de gouvernement ecclésial et qui de ce fait devait *agir* avec un discernement politique (au sens large du terme) et diplomatique. En ce sens, il était appelé à partager et à soutenir la tâche des autorités civiles qui avaient pour préoccupation primordiale la sauvegarde du pays et la survie des citoyens. La situation était telle qu'elle suscitait la plus grande solidarité parmi les Confédérés.

Sur ce plan, la prudence de l'évêque pouvait se comprendre. Mais fallait-il pour autant que Mgr Besson – et avec lui l'épiscopat suisse – adoptât sans autre toutes les orientations politiques du Conseil fédéral? La mission propre de l'évêque est aussi de *parler*, de maintenir le regard des fidèles vers les données fondamentales de la foi et de l'éthique. Elle n'est pas à confondre avec la tâche du gouvernement civil. En risquant de les identifier l'une et l'autre sur des points essentiels, il n'était plus possible à l'Eglise de conserver le recul nécessaire pour juger de la situation selon ses critères spécifiques en rapport, rappelons-le, avec la destinée éternelle de la personne humaine.

Avec cinquante ans de recul, on s'estimera autorisé à conclure que l'abbé Journet avait une juste vision des choses, que Mgr Besson aurait pu envisager plus diplomatiquement un partage des rôles entre eux deux de telle sorte que la voix de l'Eglise ne soit pas discordante et qu'elle puisse être mieux dissociée des prises de position politiques. Il reste qu'il y a cinquante ans, il était bien périlleux de naviguer sur le radeau de la neutralité suisse et que l'horizon, bouché de toutes parts, ne se laissait percer que par une vue acérée que bien peu possédaient, et que bien peu posséderaient aujourd'hui.

Guy BOISSARD

117. *ECP*, p. 318 (*NV* n° 1/1943).

Vient de paraître

Père Jérôme

TOUT À DIEU

Parole et Silence

14 x 21 – 136 pages – 79 FF
Chez votre libraire ou

FRANCE
Librairie du Cerf
Bd Latour-Maubourg
F – 75340 Paris Cedex 07

SUISSE
Librairie Saint-Augustin
Case Postale 148
CH – 1890 Saint-Maurice

Notes et lectures

Les théories nouvelles de la signification des religions non chrétiennes

Introduction

Le thème de la signification théologique des religions non chrétiennes a acquis une grande actualité. Jusqu'à la Deuxième Guerre Mondiale, la civilisation européenne était dominante et la plupart des auteurs considéraient ces religions du point de vue du christianisme. Souvent, elles étaient peu connues de nos théologiens. Le souci central de tous les chrétiens était celui de convertir les adeptes des ces religions au christianisme. Notons toutefois que, depuis des siècles, la Congrégation pour la Propagation de la Foi et les Papes insistaient sur le respect dû aux éléments positifs des cultures indigènes que les missionnaires devaient accueillir et promouvoir. D'ailleurs, de nombreux missionnaires étudiaient de près les coutumes et les croyances des pays de mission et comptaient parmi les meilleurs explorateurs et connaisseurs de ces peuples.

Aujourd'hui, l'ère coloniale est révolue, les anciennes colonies sont devenues indépendantes, une supercivilisation superficielle à l'occidentale, basée sur les sciences, la technique et une économie mondialisée se répand et est en train de transformer notre vie. Par contre coup, les peuples asiatiques et africains, fiers de leurs anciennes cultures, se dressent contre la prédominance intellectuelle de l'Occident. A leur tour, ils cherchent à diffuser dans l'Europe et les pays du Nord leurs idées religieuses. Comme nous vivons dans un société placée sous le signe de la technique et hautement sécularisée, plusieurs de nos contemporains ressentent un besoin du mystère et du calme intérieur que certaines religions orientales semblent promettre. Il s'ajoute que, dans le monde moderne, les nouveaux moyens de communication ont aboli les distances et les frontières. Les mouvements migratoires de milliers de personnes nous mettent en contact avec les religions africaines et asiatiques. Le pluralisme doctrinal de notre société occidentale suggère que chaque homme et chaque religion possède sa vérité et que le christianisme ne peut plus prétendre à une place privilégiée.

L'obscurcissement, en occident, de la foi chrétienne et de la dimension surnaturelle de la vie chrétienne contribue, pour sa part, à relativiser le rôle unique du Christ comme le seul Sauveur de l'humanité. L'espérance surnaturelle s'est affaiblie. Certains théologiens comme Karl Rahner pensent que les catholiques ne sont qu'un petit groupe, qui sera bientôt débordé par le nombre croissant des membres des religions non chrétiennes. Selon Rahner, il est illusoire de penser que ceux-ci se convertiront un jour à la foi chrétienne. Le pluralisme religieux est donc destiné à demeurer.

Un autre facteur qui favorise l'apparition de théories nouvelles en contradiction avec la tradition de l'Église est la confusion qui, aujourd'hui, règne en théologie catholique. Après Vatican II, il y a eu l'abandon de la philosophie scolastique d'abord, l'introduction de différents courants de pensée ensuite (comme la phénoménologie, l'historicisme, la philosophie analytique ou le marxisme) et, enfin, un changement de méthode, voire de la nature même de la théologie.

Au lieu de réfléchir sur les sources de la révélation et de les analyser à la lumière de la tradition et de la doctrine de l'Eglise, comme on le faisait naguère, on recourt volontiers à des interprétations personnelles en rapport avec l'actualité. Le subjectivisme si caractéristique de notre génération amène plusieurs théologiens à émettre des opinions hasardeuses ou erronées. Ils acceptent ce qu'ils croient être convenable ou en accord avec la mentalité moderne, mais rejettent ce qui ne semble pas cadrer avec celle-ci. Il y en a qui passent de ce qu'ils appellent une théologie déductive à une théologie inductive au sens d'une réflexion sur ce que certains groupes de chrétiens pensent et font à propos de la signification des religions non chrétiennes. Selon eux, les différentes prises de position du Concile et du Magistère n'ont qu'une valeur toute relative, car elles ne vont pas assez loin, et ils regrettent que Rome n'ait pas suivi une ligne de pensée plus courageuse.

Certains auteurs, comme le P. Jacques. Dupuis[1], cherchent à établir des correspondances entre la doctrine de la foi et certaines croyances de ces religions. On insiste sur l'aspect négatif de notre connaissance de Dieu, pour rapprocher plus facilement le Dieu chrétien des conceptions orientales du divin. D'autres considèrent Dieu comme le point de départ d'une évolution cosmique: il y a partout dans le monde des rayons de la lumière divine. La révélation divine devient une expérience humaine de transcendance. Certains confondent la distinction entre la nature et le surnaturel et estiment que la religiosité naturelle authentique est déjà surnaturelle en soi-même. En général, on cherche l'autonomie de l'homme au lieu d'une dépendance par rapport à la Parole de Dieu. Il y a aussi un recours surprenant aux écrits d'auteurs protestants comme si, en théologie catholique, ces textes avaient une autorité autre que technique et extérieure. On nous assure qu'il faut une nouvelle forme de théologie qui s'oriente sur la pratique. Un exemple frappant de cela se trouve dans l'ouvrage déjà cité du P. J. Dupuis qui, au début de la deuxième partie de son livre, déclare que, pour faire du progrès dans la théologie du pluralisme religieux, il faut s'orienter sur la pratique, comme celle adoptée par certains prêtres en Inde: des essais d'identification avec des courants de pensée indienne, l'utilisation de passages des *Upanishads* dans les célébrations liturgiques etc.

Notre conviction est qu'on ne peut faire de la théologie et examiner la question du salut surnaturel des païens qu'à partir de ce que Dieu nous a révélé. Toute théologie doit être une lecture attentive du donné révélé dans la Bible, tel que celui-ci est perçu et interprété par l'Église au cours des siècles. En théologie, nos conclusions seront d'autant plus vraies qu'elles prolongent la tradition et la doctrine de l'Église. L'abandon, dans les études ecclésiastiques, de la philosophie chrétienne, c'est-à-dire de ce patrimoine de doctrines toujours valables et d'une méthode intellectuelle rigoureuse, empêche les théologiens d'évaluer les religions non chrétiennes à l'aide de certaines vérités de la raison naturelle. Certains parmi eux ne semblent pas s'alarmer du monisme ou du phénoménisme, voire du polythéisme et des formes de superstition caractéristiques de certaines religions ou systèmes religieux.

La thèse centrale des théologiens du pluralisme religieux

La thèse centrale de cette nouvelle théologie du pluralisme religieux est la

1. *Towards a Theology of Religious Pluralism*, Orbis, New York, 1997. Editions française: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, "cogitatio Fidei", n. 200, Cerf, Paris, 1997. Les renvois du présent article se réfèrent à l'édition américaine.

suivante: les religions mondiales sont le lieu où Dieu s'est manifesté à l'homme[2]. Toutes les religions deviennent ainsi des chemins légitimes vers le salut; elles renferment une certaine révélation divine[3]. Rahner est arrivé à cette conclusion au moyen du raisonnement suivant: Dieu veut sauver tous les hommes; les non-chrétiens persistent à vivre dans leur religion, ne pouvant guère y renoncer psychologiquement; leur pratique religieuse comporte une expérience de transcendance; elle est donc un chemin légitime vers le salut. Ainsi le raisonnement de Rahner et d'autres est que le salut doit arriver aux hommes à partir de leur religion. Une théorie philosophique, d'inspiration hégélienne, est au centre de l'argument: tout acte authentiquement religieux est un acte de transcendance de soi qui appelle et apporte, de la part de Dieu, la grâce surnaturelle. La difficulté que cette thèse comporte est double: comment savoir que Dieu donne sa grâce à l'occasion d'un acte religieux quelconque de la part de l'homme? La Sainte Écriture rattache le don de la vie surnaturelle à la foi. Deuxièmement, le concept d'un acte authentiquement religieux est difficile: un prêtre de Ba'al sacrifiant un enfant au dieu pense sans doute accomplir un tel acte, mais on hésite à croire que Dieu le récompensera par le don d'une participation à sa vie divine.

En dépassant encore la position de Rahner, certains auteurs catholiques affirment que le pluralisme *de facto* est un fait positif, voire que la diversité des religions mondiales est positivement voulue par Dieu.

Une évaluation scientifico-philosophique de cette théorie

(a) Signalons d'abord le manque de clarté du concept de religion. On comprend par «religion» un ensemble de croyances, de rites et d'usages qui concernent la vénération de ce qui est au-delà de l'homme, la réconciliation avec ce premier principe ou une purification. Ceux qui vivent dans la sphère d'influence d'une religion partagent un certain nombre de croyances et de coutumes mais, quand nous parlons d'une «religion», nous construisons assez artificiellement une abstraction. Il s'agit d'un être de raison avec un fondement dans le réel. Ce fondement est ce qu'un groupe d'individus croit et fait sur le plan religieux. La généralisation qui parle de «hindouisme» ou de «bouddhisme» est extrêmement trompeuse. Il suffit de vivre en Asie pour constater qu'il n'y a pas d'hindouisme ou de bouddhisme unifiés, alors qu'il n'en va pas de même dans le cas d'une religion révélée comme la foi chrétienne et, peut-être dans une moindre mesure, de l'islam qui se réclame de Mohammed.

Autrefois le terme «religion» signifiait les relations de l'homme avec Dieu, sa religiosité personnelle, tout comme «histoire» signifiait les faits advenus et non l'ensemble vague qui, pour certains de nos contemporains, comprend et porte tous les événements. Vatican II entend le terme surtout dans le sens de la recherche d'une réponse aux grandes questions de la vie humaine et reste ainsi fidèle au sens traditionnel du terme. La Déclaration *Nostra ætate,* en revanche, utilise «religion» au sens que le terme a dans le langage moderne. Dans ce dernier sens, la «religion» est une œuvre humaine qui peut renfermer de bons éléments, mais aussi des erreurs et des pratiques inadmissibles, comme des sacrifices humains, des rites immoraux, des conceptions erronées du divin. On voit les religions comme des expressions

2. W. PANNENBERG, *Wissenschafttsheorie und Theologie*, 1973, p. 361.

3. K. RAHNER, «Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen», dans *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln/ Zürich/ Köln, 1962, pp. 136-158.

d'une expérience d'une réalité numineuse ou de la préoccupation de celle-ci.

Les religions émanent de la religiosité naturelle de l'homme, mais sont souvent contaminées par des déviations, une conséquence du péché originel. On ne voit guère comment attribuer à des superstitions, à des conceptions fausses, à une éventuelle négation du Christ, à des rites inadmissibles une valeur positive pour le salut, sinon en faisant abstraction de tout cela pour ne retenir que ce qui est l'expression d'une religiosité naturelle pure et droite. En le faisant, on revient à la religiosité individuelle qui, comme le disait déjà saint Paul dans son discours à l'Aréopage, peut être une préparation à une vocation surnaturelle. Une telle distinction ou séparation n'est pas facile car, dans les différentes religions, une option fondamentale ou une idée centrale sera souvent déterminante et influencera tout, comme le monisme, l'auto-rédemption dans le bouddhisme ou la foi dans le rôle unique et exclusif de Mohammed.

Comment savoir si, dans ces religions, Dieu s'est manifesté? En considérant ce qu'une analyse poussée nous apprend à leur sujet, nous hésitons à compromettre Dieu avec ce qui est erroné ou inacceptable. D'ailleurs, les adeptes de ces religions se contredisent sur plusieurs points de la plus grande importance, comme la nature de Dieu et de l'homme, la création, le bien et le mal.

(b) La science des religions comparées décrit et analyse les éléments principaux des différentes religions, trace leur développement et les situe dans l'ensemble des religions mondiales. Cette science n'émet pas des jugements de valeur. Or, les différentes religions peuvent aussi être l'objet d'un examen historico-philosophique. Ainsi, en Occident, on a soumis la foi chrétienne et la personne du Christ à une critique sévère et établi l'historicité des évangiles. Or, un tel examen des origines, des fondateurs et des doctrines de la plupart des religions n'existe guère. Il faudra pourtant s'y engager si l'on accepte que la recherche de la vérité prime tout autre effort et que des propositions contradictoires ne peuvent pas être vraies simultanément. Ce qui fait difficulté dans l'approche de Rahner et d'autres est précisément le refus d'accepter une philosophie qui exprime la vérité des choses. Ils suivent plutôt une théorie phénoménologique selon laquelle il n'y a pas une vérité mais seulement des vérités. Nous refusons toutefois cette position. La vérité du réel est une seule. S'il est possible d'en faire ressortir plusieurs aspects, des affirmations contradictoires ne sont pas vraies à la fois. Dans le contexte des religions mondiales le rôle de la philosophie consistera à affirmer la possibilité de connaître le réel, la bonté des étants, l'existence du Dieu personnel et unique, la providence divine et à établir quelle est la fin ultime de l'homme, quelle est sa responsabilité personnelle et quels sont ses principaux devoirs. En d'autres termes, un résumé des vérités naturelles, comme celui établi par saint Thomas d'Aquin dans sa *Somme contre les gentils*, nous fournit un critère pour évaluer les différentes religions non chrétiennes. Malheureusement, les théories de la valeur de ces religions laissent de côté la question de leur vérité pour ne voir que la manifestation d'une attitude subjective. Tout en parlant de ces religions, ces auteurs parlent de fait plutôt de la religiosité des hommes individuels. Il est évident que celle-ci peut servir de préparation ou de cadre naturel à une vocation surnaturelle. En revanche, si des religions contiennent des erreurs sérieuses et des éléments contrastant avec le message évangélique, on ne saurait pas dire que Dieu les a voulues. Une telle affirmation introduirait une contradiction en Dieu.

(c) Notons enfin que la théorie rhanérienne pèche par un excès de pessimisme. Rhaner estime que la situation ne changera pas et que les hindous resteront toujours des hindous et les bouddhistes des bouddhistes. C'est méconnaître la longue série de changements culturels survenus au long de l'histoire, l'influence sécularisante des sciences, de la technique et de l'économie ainsi que de l'éducation modernes. Comme Origène faisait remarquer dans son *Contre Celse*, dans les contacts entre les différentes cultures et religions, les gens finissent par emprunter aux autres ce qui est meilleur. Cette règle devrait travailler en faveur du christianisme. D'ailleurs, au long de l'histoire, aucune religion n'est restée tout à fait la même. De ce point de vue, le mouvement de l'histoire semble œuvrer en faveur de la foi chrétienne. Du point de vue théologique, on pourrait ajouter que c'est le propre de l'espérance chrétienne de s'en remettre totalement à la providence divine quand nos moyens humains ne suffisent pas et de travailler sans relâche pour exécuter la volonté du Christ.

Une évaluation théologique de ces conceptions nouvelles au sujet des religions non-chrétiennes

Les religions non chrétiennes sont-elles porteuses d'une révélation et de foi surnaturelle?

Dieu est lumière. Cette lumière de la sagesse divine passe par un prisme qui montre les différentes couleurs qui la composent. Ainsi Dieu apparaît, nous dit-on, sous les visages des différentes religions. Cela, évidemment, ne suffit pas pour garantir le salut surnaturel à ceux qui vivent dans leur sein. Il faut que Dieu ait choisi ces religions comme des canaux pour communiquer la grâce divine. Cela présuppose en premier lieu qu'une révélation divine ait été donnée à leurs fondateurs pour qu'ils puissent conduire leurs disciples à cette fin surnaturelle. Certains auteurs parlent d'une «révélation cosmique», adressée à Noé, dont des traces survivraient dans les traditions religieuses de l'humanité. Nous objectons que rien dans la Sainte Ecriture ne parle d'une dimension surnaturelle de l'alliance avec Noé et les animaux. D'autres auteurs, comme le P. Dupuis, recourent à des théories récentes sur la révélation divine: celle-ci n'est pas forcément ou principalement la communication d'une doctrine, mais peut consister dans des événements historiques, des expériences intérieures, une conscience nouvelle. Toute expérience religieuse qui débouche dans une vision nouvelle serait une révélation divine et un tremplin pour entrer dans l'ordre surnaturel.

Faisons remarquer en premier lieu que, en parlant dans ce contexte d'une «révélation», communiquée aux fondateurs ou voyants de ces religions, qui ouvrirait la porte à la vie surnaturelle, nos auteurs ne peuvent pas s'appuyer sur des événements spirituels intérieurs au cœur des hommes, car alors il serait question de religiosité personnelle. Pour attribuer une révélation aux religions en tant que telles, ils doivent forcément accepter un corps de connaissances objectives, présent dans les croyances, les rites et/ou les écrits de ces religions et proclamé. Dire qu'à l'occasion de la pratique de certains actes religieux les adeptes d'une religion reçoivent une illumination, ne dépasse pas le plan de la religiosité personnelle, qui n'est pas sujet de discussion ici.

Or le discours sur l'ordre surnaturel relève de la théologie, non de la science des religions comparées. La doctrine catholique au sujet de la révélation divine est très précise. Dieu s'est manifesté et a fait connaître le secret de son être intime et sa décision d'inviter les hommes à participer à sa vie. Dieu l'a fait par des paroles, des faits et des évé-

nements historiques comme la mort et la résurrection de Jésus, mais, au sens strict du terme, «révélation» est la perception, donnée par Dieu à des sujets privilégiés, d'un message ou de la signification d'un événement. En dernière analyse, elle est toujours la communication d'une connaissance[4]. Une prise de conscience nouvelle de la part de l'homme n'est pas une révélation divine au sens biblique du terme. D'éventuels dons de la grâce aux membres individuels des religions non chrétiennes ne sont pas une révélation publique destinée à toute une communauté. Dans la Constitution dogmatique *Dei Verbum,* Vatican II restreint le phénomène de la révélation à Israël et à l'ère apostolique. Il n'y a pas et il n'y aura pas de révélation publique en dehors d'Israël et de l'Église. C'est donc un non-sens théologique de s'opposer à cette doctrine constante en parlant d'une révélation dans les religions non chrétiennes. Pour défendre leurs positions, certains auteurs mettent en relief l'influence du Verbe et du Saint-Esprit qui illuminent l'esprit des hommes. Ainsi le P. Dupuis écrit que les livres saints des autres religions contiennent des traces d'une Parole divine que, au cours de l'histoire, Dieu a adressée aux peuples[5]. Dans son Prologue au Quatrième Évangile saint Jean n'écrit-il pas que le Verbe divin illumine tout homme qui vient dans le monde?

Notons que ce texte parle en premier lieu de la lumière naturelle de l'esprit, car il se situe dans le contexte de l'œuvre de la création du Logos. En second lieu, il peut signifier aussi l'illumination surnaturelle par laquelle certaines personnes reçoivent le don de la foi. Les *semina Verbi* dont parlent Justin et Clément d'Alexandrie dénotent la connaisance de la vérité que certains hommes (ou philosophes) ont atteinte, qui avaient rejeté les erreurs les plus grossières du paganisme[6]. Si la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel n'est pas toujours bien exprimée par ces auteurs, il apparaît dans le contexte qu'ils visent surtout des vérités naturelles (l'existence de Dieu, l'ordre moral etc.). Si l'on considère leur appréciation tout à fait négative des pratiques religieuses de leur milieu, c'est un contre-sens de dire que Justin et Clément attribuent aux religions païennes une force pour communiquer la vie surnaturelle.

Les auteurs modernes qui persistent à voir la présence d'une révélation divine dans les religions non chrétiennes semblent confondre la connaissance naturelle de Dieu, atteinte par l'homme grâce au concours divin général, avec la grâce surnaturelle.

Y a-t-il dans ces religions des éléments susceptibles de servir de véhicule à la grâce? Certains considèrent les «écritures saintes» de l'hindouïsme comme des textes inspirés et voudraient s'en servir pour les lectures dans les célébrations eucharistiques. La doctrine catholique exclut que ces textes contiennent une révélation surnaturelle, mais ils peuvent donner expression à des intuitions profondes sur le plan naturel. Ce serait un contre-sens de vouloir substituer des passages des *Upanishads* aux lectures de l'Ancien Testament qui, dans sa totalité, parle du Christ dont nous célébrons le sacrifice.

La révélation divine a été communiquée à des sujets privilégiés en Israël et dans l'ère apostolique. C'est l'Église qui, sous la motion du même Esprit qui a inspiré les auteurs de la Bible, conserve, interprète et transmet la révé-

4. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie,* IIa-IIæ, q. 171, a. 6: «Revelatio data est per modum cuiusdam doctrinæ». Voir notre «Holy Scripture as the medium of divine revelation», dans L. Elders, *La doctrine de la révélation de saint Thomas d'Aquin*, Città del Vaticano, 1990, pp. 132-152.

5. J. DUPUIS, *Towards a Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, New York, 1997, p. 220.

6. JUSTIN, *Apol.* I 46.

lation. A supposer qu'il y ait dans une religion ou une secte des bribes de quelques textes bibliques, on ne saurait plus les appeler une révélation divine. Car, pour posséder et utiliser aujourd'hui la révélation divine, la possession matérielle des textes ne suffit pas. Ces textes ont leur lieu dans la communauté croyante des chrétiens et, pour recevoir le message divin, il faut être sous la motion du même Esprit qui opère dans l'Eglise. Illustrons cela avec un exemple. On a dit que le Coran possède des éléments de la révélation biblique et que, par conséquent, les musulmans peuvent avoir la foi surnaturelle. Nous répondons qu'il est toujours possible que, à l'occasion d'une méditation sur quelques propositions détachées de la Bible, ce contact matériel soit utilisé par Dieu comme une préparation à l'octroi de la foi et de la grâce. Mais il ne faut pas dire qu'il y a de la révélation dans le Coran. Comme l'écrit si bien saint Augustin, la Bible doit être lue *in fide catholica*[7]. Des pages détachées de la Sainte Ecriture ne sont que matériellement la Parole de Dieu. Formellement elles ont perdu leur «milieu» qui conserve les trésors de leur sens, à savoir la communauté croyante du peuple de Dieu.

On se réfère aussi aux «saints de l'Ancien Testament», Hénoch, Noé, Melchisédec, Lot et la reine de Saba, pour affirmer que Dieu approuve les religions non-bibliques[8]. A notre avis, il s'agit toujours d'une religiosité naturelle individuelle assez pure qui est appréciée, et non d'un système religieux. Selon *Genèse* 9, l'alliance avec Noé n'implique aucun jugement sur le salut surnaturel, car elle concerne aussi les animaux. Dieu s'engage à ne pas laisser périr les êtres vivants. Les hommes et les animaux, pour leur part, doivent vivre selon leur nature. On a parlé à ce propos d'une «alliance cosmique», mais on ne voit pas de lien avec le salut surnaturel.

Une autre suggestion faite par le P. Dupuis concerne l'alliance avec Israël[9]. Celle-ci serait identique à la Nouvelle Alliance, elle n'a jamais été révoquée et conserve donc sa puissance de conférer le salut. Toutefois, Dieu n'a pas révoqué ses promesses faites à Israël dans ce sens qu'il continue à offrir sa grâce pourvu qu'Israël se tourne vers son Fils. La théologie de saint Paul, la tradition unanime des Pères et la théologie postérieure ont souligné que l'observance des préceptes cérémoniaux de la Loi de Moïse est devenue plutôt une cause de mort spirituelle. Le P. Dupuis se sert de son hypothèse gratuite pour en conclure que l'alliance avec Noé conserve elle aussi toute sa valeur pour le salut, - en d'autres termes, la venue du Christ n'a pas fait beaucoup de différence. L'alliance avec Noé aurait trouvé une expression dans les mythes des grandes religions qui, par conséquent, sont porteuses d'un message divin[10]. En réalité, ces mythes sont le produit de la raison naturelle, assistée par un imaginaire parfois débridé. Ils peuvent exprimer des vues profondes sur l'homme et l'origine du monde, mais on ne voit pas comment les rattacher à une révélation primordiale.

Si l'on ne voit pas comment parler d'une révélation divine dans les écrits hindous, le cas de l'Islam semble particulier car le Coran contient des fragments qui ont été empruntés à la Bible

7. *De Genesi ad litteram*, I, 12, c. 37. Cf. SAINT THOMAS, *Somme de théologie*, II-II, q. 5, a. 3, ad 2: «Omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet veritatem primam, propositam nobis in Scriptura secundum doctrinam Ecclesiæ intelligentis sane».

8. H. SCHLETTE écrit que ces «saints» sont une légitimation des religions naturelles. Voir son *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg in Br., 1964.

9. *O. c.* , p. 228 s.

10. DUPUIS, p. 243.

quoique non sans des modifications importantes. Certains auteurs comme le Cardinal Juan De Lugo (1583 - 1660) et, au vingtième siècle, Louis Massignon et Jacques Maritain se sont demandé si la préservation de ces fragments dans le Coran ne suffit pas pour parler de la présence d'une révélation divine dans l'Islam, de sorte que la foi surnaturelle deviendrait possible. Évidemment, Dieu peut appeler l'homme en tout temps à la foi en se servant de moyens humains. La question qui nous occupe est autre. Certaines pages du Coran contiennent-elles une révélation divine objective? La réponse ne peut être que négative pour la raison indiquée ci-dessus: le texte inspiré de la Sainte Écriture ne peut pas être séparé de la communauté croyante qu'est l'Eglise. On ne découvre son sens qu'en communion avec elle. Il s'ajoute que la religion musulmane, sur des points d'une importance majeure, rejette énergiquement les vérités centrales de la foi chrétienne comme la doctrine de la Sainte Trinité, celle du Christ, Fils de Dieu et notre unique Sauveur, la nature de la béatitude céleste. Que faut-il penser de ces négations explicites de dogmes de la foi? Ne faut-il pas dire que d'ordinaire chez la plupart des musulmans ces négations excluent précisément la foi dans les vérités fondamentales du christianisme? Que dire des dégâts énormes causés par l'Islam à l'Église catholique? Tout cela est-il le résultat d'une révélation divine?

La nécessité de la foi surnaturelle

L'Église a toujours enseigné que, pour être sauvé, l'homme doit accepter le message de l'Évangile, rejeter les faux dieux et se tourner vers le vrai Dieu qui s'est révélé en Jésus Christ, alors qu'un certain nombre d'auteurs contemporains prétendent qu'il peut être sauvé par l'exercice de sa propre religion. Pourtant, le Concile Vatican II s'en tient à la doctrine traditionnelle: la foi surnaturelle est nécessaire pour le salut; la prédication de l'Évangile est une condition indispensable pour la naissance de la foi en Dieu et en Jésus Christ, une foi qui est la base du salut. Le Christ est l'unique source du salut, mais le Concile a exprimé aussi son respect du bien qui se trouve dans les autres cultures et considère les bons éléments dans les différentes religions comme une expression de la recherche incessante de Dieu par le cœur humain. La voie vers la conversion passe par la proclamation de l'Évangile, - c'est-à-dire la présentation de la révélation -, et la foi surnaturelle des convertis, par laquelle ils acceptent le message. C'est la doctrine commune, fondée sur l'enseignement paulinien que, après la prédication des apôtres, la foi explicite dans le Christ est devenue nécessaire pour être sauvé, alors qu'avant la venue du Christ suffisait la foi dans l'existence de Dieu et sa volonté de rémunérer ceux qui le cherchent, c'est-à-dire la foi implicite dans le Médiateur[11]. La raison pour laquelle la foi surnaturelle est nécessaire est la dignité de l'homme et le respect que Dieu porte à sa liberté: il est inconcevable que l'homme soit acheminé à une destination tout autre que ce qu'il y a sur cette terre, sans avoir une certaine idée de ce qui lui arrive. Dans cette vie, il est impossible d'avoir une connaissance certaine de Dieu qui nous invite à participer à sa vie divine si l'on n'a pas la foi[12].

11. Cf. *Somme de théologie,* I-II, q. 106, a. 1 ad 3: «Nullus umquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam»; II-II, q. 2, a. 7. Voir la *Somme contre les gentils*, III, ch. 18: «Visio autem illius spiritualis diligibilis quod est Deus, in præsenti haberi non potest a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit».

12. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, IX, leçon 2, saint Thomas insiste sur le fait que l'homme doit connaître le terme d'un mouvement pour pouvoir s'y rendre.

La découverte de l'Amérique rappelait aux théologiens l'existence d'un grand nombre de païens qui auparavant n'avaient jamais entendu le message du Christ et qui vivaient dans un milieu culturel si différent qu'un accueil immédiat de la prédication était psychologiquement assez difficile. Domingo De Soto suggérait qu'une foi confuse - *fides confusa* - dans le Christ suffisait pour le salut. Suarez, en reprenant une terminologie de saint Thomas, parle d'une foi implicite dans le Christ, comme suffisante au salut. Vatican II, ainsi que le *Catéchisme de l'Église catholique,* insistent sur la nécessité de la foi pour être sauvé: «Bien que Dieu puisse par des voies connues de Lui seul amener à la foi "sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu" (*Hébreux* 11, 6), des hommes qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile, l'Église a le devoir en même temps que le droit sacré d'évangéliser tous les hommes»[13].

L'Ancien Testament et les religions des nations[14]

Comme il a été noté ci-dessus, en théologie catholique la réflexion se porte sur les sources de la révélation telles que l'Église les comprend. C'est pourquoi le théologien se tourne vers la Sainte Écriture. Selon l'Ancien Testament, l'homme est exposé au danger de représenter Dieu selon ses propres idées et d'identifier le divin à des forces naturelles. Mais Dieu n'est pas dans l'ouragan, le tremblement de terre, le feu (*1 Rois* 19). Selon *Genèse*, ch. 1, les étoiles ne sont que des luminaires que Dieu a suspendus au firmament. Ainsi tout culte des corps célestes et l'astrologie sont exclus. Les cultes de fertilité, très présents en Canaan, sont également condamnés. Israël n'arrivait pas à comprendre pourquoi les nations païennes adoraient des créatures au lieu de leur Créateur (*Sagesse* 13, 5-9). La politique culturelle du roi Salomon, qui faisait des concessions importantes à la pratique de certains cultes païens, est blâmée par la Bible. La politique religieuse du roi Antiochus IV est rejetée[15].

L'Ancien Testament s'oppose aussi avec force à l'immoralité qui accompagnait parfois les pratiques religieuses des peuples environnants. En *Deutéronome* 18, 9 nous lisons: «Lorsque tu seras entré dans le pays que Yahvé ton Dieu te donne, tu n'apprendras pas à commettre les mêmes abominations que ces nations-là». «Vous n'agirez point comme on fait au pays d'Égypte où vous avez habité; vous n'agirez point comme au pays de Canaan où moi je vous mène. Vous ne suivrez point leurs lois...»[16]. Ce texte ne vise pas la façon de labourer la terre ou de construire des maisons, mais l'idolâtrie, la superstition, les conduites immorales[17].

Il y a sans doute eu dans les cultures du Moyen-Orient des conceptions et des usages qui ont possédé une certaine mesure de vérité et de bonté, mais une religion naturelle «pure» n'a existé nulle part. On peut pourtant se demander si, sur un niveau plus profond, ces religions, malgré les erreurs et les défauts signalés, n'ont pas exercé une influence considérable sur Israël. On renvoie à des textes assyro-babyloniens sur la création et le déluge. On a sug-

13. *Catéchisme,* N. 848. Cf. le Décret *Ad gentes*, n. 7.

14. Pour cette section nous nous inspirons de quelques pages dans lesquelles nous avions apporté notre contribution au livre de H. VAN STRAELEN, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXIe siècle*, Paris 1994, 290 ss.

15. *1 Maccabées* 1, 47.

16. *Lévitique* 18, 3.

17. Voir O. EISSFELT, «Israels Religion und die Religionen seiner Umwelt», dans *Der christliche Glaube und die Religionen*, C. M. Ratschow, Berlin, 1967, pp. 8-27.

géré aussi que le dieu cananéen *'el*, auquel on attribue une certaine universalité, aurait influencé la conception de Dieu des Patriarches. Si influence il y a eu, la foi d'Israël est pourtant formellement nouvelle et ne relève pas du milieu culturel.

Dans l'Ancien Testament, nous ne trouvons aucun jugement sur les religions qu'on appelle «supérieures», comme l'hindouisme ou le bouddhisme (si l'on veut considérer ce dernier comme une religion), mais des textes comme *Genèse* 6, 5 et 11, 4 suggèrent que, à cause du progrès culturel, les hommes s'éloignent facilement de Dieu. Si le récit du péché d'Adam, outre qu'il décrit la faute de nos premiers parents, veut signifier aussi ce qui arrive en général dans la vie humaine, on peut s'attendre à ce qu'un choix, qui prend son origine dans une initiative purement humaine et va entraîner des millions d'êtres humains, risque de les éloigner de Dieu.

A côté du rejet ferme des religions païennes, nous trouvons aussi dans l'Ancien Testament des textes qui témoignent de la compréhension et d'une certaine pitié. En *Deutéronome* 4, 19 nous lisons: «Quand tu lèveras les yeux vers le ciel, quand tu verras le soleil, la lune, les étoiles et toute l'armée des cieux, ne vas pas te laisser entraîner à te prosterner devant eux et à les servir. Yahvé ton Dieu les a donnés en partage à tous les peuples qui sont sous le ciel, mais vous, Yahvé vous a pris et vous a fait sortir du creuset de fer de l'Égypte, pour que vous deveniez le peuple de son héritage, comme vous l'êtes encore aujourd'hui». Chaque peuple se trouve soumis à la providence divine qui donne à tous la possibilité de changer sa vie[18]. La perfection morale est possible aussi aux païens. Les prophètes condamnent les crimes sociaux, l'orgueil et la cruauté plus encore que la vie religieuse païenne. Toutefois, la condamnation de l'adoration des forces naturelles reste en vigueur. Tous les dieux des peuples païens sont un néant[19]. Mais peut-être les peuples n'en méritent-ils qu'un blâme léger: peut-être ne s'égarent-ils qu'en cherchant Dieu et en voulant le trouver[20]. Loin d'enseigner que Dieu ait institué les religions pour qu'elles soient un instrument de salut, l'Écriture Sainte dit expressément que les peuples ne peuvent acquérir ce salut qu'en levant leurs yeux vers le Créateur, qu'en contemplant le Saint d'Israël et en abandonnant les autels et les autres objets sacrés qu'ils ont eux-mêmes fabriqués[21].

Certains auteurs suggèrent que ces jugements de l'Ancien Testament sur les religions ont perdu leur valeur. Rien n'est moins vrai: le contenu fondamental de la révélation vétéro-testamentaire sur Dieu, la création, le péché originel, la promesse, la libération et les devoirs humains reste valable dans la Nouvelle Alliance, alors que ce qui n'était qu'une préparation à la vie et à la grâce que le Christ nous apporterait a fait place à la vérité et à la loi de l'Évangile. L'opposition entre le christianisme et les religions païennes est encore plus grande que celle entre Israël et ces religions. Mais un chrétien soulignera plus l'appel au salut adressé à tous et aura de l'estime pour les conceptions et les usages qui sont une ouverture à la foi du Christ. A ceux qui disent que la hauteur avec laquelle les prophètes traitent les religions païennes ne saurait être traduite telle quelle en théologie chrétienne, nous répondons par une distinction: même si l'amour avec lequel les chré-

18. *Sagesse* 11, 23.
19. *Psaume* 95, 5.
20. Voir *Sagesse* 13, 1-9.
21. *Isaïe* 13 - 21; *Jérémie* 46-51; *Amos* 1-2.

tiens se tournent vers les païens est plus généreux et leur disponibilité à apprécier le bien naturel de celles-ci plus grande, le rejet d'idées, d'usages et d'actes incompatibles avec la sainteté et la vérité de Dieu n'en demeure pas moins nécessaire»[22].

Le témoignage du Nouveau Testament

L'image que donnent les écrits du Nouveau Testament des religions païennes n'est pas très positive. Pourtant, les païens ne sont plus un groupe marginal, ils sont immédiatement concernés par la mission du Rédempteur. Comme le dit *Jean* 3, 16, Dieu a envoyé son Fils unique pour sauver le monde.

Jésus dit qu'il ne faut pas prier avec un flot de mots comme le font les païens qui cherchent les choses de ce monde[23]. La route du salut est étroite. Ce que disent les évangélistes des possibilités de salut pour tous, et donc aussi pour les païens, est bien différent de l'optimisme de ceux qui considèrent tout acte religieux comme une carte d'entrée dans le monde de la grâce[24].

Après sa résurrection, Jésus envoie les apôtres prêcher l'Évangile à toutes les nations: la foi et le baptême sont présentés comme les conditions nécessaires pour être sauvé[25]. Les païens ne peuvent donc pas rester attachés à leur religion. La prédication de Jésus demande à ses auditeurs la *metanoia*, ce qui veut dire un changement fondamental d'intention et de pensée. La conversion suppose un changement de vie. Cela est exprimé dans les *Actes des Apôtres,* 11, 18: à l'occasion du baptême du centurion Corneille, Pierre conclut: «Ainsi donc, aux païens aussi Dieu a donné la repentance qui conduit à la vie». Saint Paul, pour sa part, dit au roi Agrippa qu'il a prêché aux habitants de Damas, de Judée et aux païens qu'il fallait se repentir et revenir à Dieu en faisant des œuvres de véritable repentance[26].

Ceux qui entendent la prédication sont invités à choisir la vérité. S'ils accueillent avec foi le message de Jésus, ils passent des ténèbres à la lumière. Ils acquièrent une nouvelle manière de penser et deviennent, sous certains égards, des étrangers dans leur propre patrie[27].

L'attitude de saint Paul vis-à-vis des religions dans l'Empire Romain est connue. À Lystres, Paul et Barnabé sont épouvantés quand on veut leur sacrifier un taureau: ces gens doivent se convertir de ces dieux qui ne sont rien au Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre[28]. Toutefois il ajoute cette phrase: «Dans les générations passées, Dieu a laissé toutes les nations suivre leurs voies; il n'a pas manqué pour autant de se rendre témoignage par ses bienfaits, vous donnant du ciel pluies et saisons fertiles, rassasiant vos cœurs de nourritures et de félicité». Tout en rejetant un culte superstitieux, Paul situe son discours sur le plan philosophique et veut rappeler au peuple de Lystres la notion de Dieu, créateur du monde, plein de sollicitude pour tous. Son discours suscite de la reconnaissance et de l'attente. Ainsi il prépare les gens à l'accueil du message du Christ rédempteur.

22. Voir notre étude «Les religions non chrétiennes et le salut surnaturel», dans *Cinquant'anni di magistero teologico. Scritti in onore di Monsignore Antonio Piolanti nel cinquantesimo del suo sacerdozio,* Città del Vaticano, 1985, pp. 110-134.
23. *Matthieu* 6, 32.
24. Voir E. Cornéli, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris, 1965, p. 60.
25. *Matthieu* 28, 18-20.
26. *Actes* 26, 20.
27. Cf. *1 Pierre* 1, 1.
28. *Actes* 14, 15.

Selon saint Paul, les peuples doivent revenir de leurs cultes divers pour parvenir à une conception plus pure de Dieu[29]. Si cette interprétation de l'épisode de Lystres est exacte, elle indique la voie pour une solution de notre problème: ce qui constitue l'élément de valeur dans les différentes religions est la conception de Dieu comme créateur du monde et plein de prévoyance pour l'humanité, et une disposition subjective à lui faire confiance et à accepter son message.

Le discours de saint Paul à l'Aréopage d'Athènes est également très instructif pour l'attitude qu'il faut adopter vis-à-vis des religions non chrétiennes. Paul résume sa pensée en disant: «Aussi bien (la divinité) n'est-elle pas loin de chacun de nous. C'est en elle, en effet, que nous avons la vie, le mouvement et l'être. Ainsi d'ailleurs l'ont dit certains des vôtres: *Car nous sommes aussi de sa race*»[30]. Paul constate de la bonne volonté chez les Athéniens et dit qu'il annonce le Dieu qu'ils vénèrent sans le connaître. Il corrige leur polythéisme et fait remarquer que Dieu n'habite pas en des temples. Si Dieu n'a pas imputé l'ignorance dans laquelle ils ont vécu pendant des siècles, il désire maintenant leur conversion. Paul met l'accent sur une conception exacte de Dieu comme préparatoire à l'accueil de la Bonne Nouvelle. Selon lui, une religion naturelle n'est qu'une recherche tâtonnante de la vérité et rejette toute divinisation des créatures et l'anthropomorphisme en religion. Il résulte de ce discours important que Paul faisait une distinction entre une religion concrète avec ses croyances et rites d'une part, et la religiosité individuelle d'autre part, qui peut avoir parfois une idée assez correcte de Dieu.

Dans ce contexte, il convient aussi de rappeler un aspect de la pensée paulinienne souvent négligé de nos jours. Paul mentionne à plusieurs reprises l'influence des forces démoniaques. Selon Paul, les sacrifices dans la religion grecque étaient un culte des démons. Le désir d'y participer est un instinct démoniaque[31]. Selon Paul, des secteurs entiers de la vie humaine et de nos institutions sont soumis à l'emprise des démons[32]. Celle-ci se manifeste dans la mentalité dominante d'une société, dans l'esprit d'une nation et dans de nombreuses institutions. Il est très difficile de s'y dérober. Cette influence des démons est très notable dans plusieurs religions païennes[33].

En *Romains* 2, 14-15, saint Paul écrit: «... quand les païens privés de la loi accomplissent naturellement les prescriptions de la loi, ces hommes, sans posséder la loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de loi; ils montrent la réalité de cette loi inscrite dans leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience...». Selon les exégètes modernes, le sens de ce passage est que ni la Loi mosaïque, ni la loi naturelle n'ont, par elles-mêmes, le pouvoir de sauver les hommes. Paul dit que les juifs et les païens peuvent se présenter avec confiance au jugement divin, quand ils auront mené une vie conforme à la loi naturelle. Paul ne nous dit pas ici *comment* les païens peuvent accomplir la loi naturelle. Mais selon l'ensemble de l'*Épître aux Romains,* la réponse à cette question n'est sujette à aucun doute: ce n'est que par l'aide de la grâce que l'homme peut observer la loi naturelle[34].

29. Voir sur ce thème J. DANIÉLOU, «Paul et les religions païennes», *Axes*, 1969, pp. 3-12.
30. *Actes* 17, 27-28.
31. *1 Co* 12, 2. Voir aussi *Ap* 2, 12, où le temple d'Auguste à Pergamon est appelé le trône de Satan.
32. Cf. H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg i. Br., 1958, p. 29.
33. *Éphésiens* 2, 21 et *Colossiens* 2, 15.
34. Voir J. RIEDL, «Das Heil der Heiden bei Augustin und Thomas nach Rom. 2», en *Scholastik*, 1965, pp. 189-213.

Selon saint Paul, la prédication de l'Évangile est une condition nécessaire pour la naissance de la foi. Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu[35]. Nous ne considérons pas maintenant les cas où le message révélé et la foi sont donnés par une intervention directe de Dieu; la genèse de la foi chez l'homme dépend donc de la prédication de la Bonne Nouvelle, une force divine pour le salut de celui qui croit (*Rm* 1, 16). Le texte de l'*Épître aux Hébreux,* que nous venons de citer, nous renseigne aussi sur les vérités qu'il faut croire pour être sauvé, à savoir l'existence de Dieu et sa volonté de venir au secours de ceux qui le cherchent. Cette foi n'est que le début: plus tard suivra l'instruction sur le mystère du Fils de Dieu. Paul ajoute que la foi est une participation à la béatitude que nous espérons atteindre. Elle est un don surnaturel qui dépasse tout ce qu'il y a sur le plan naturel.

La doctrine de saint Paul au sujet des religions est si claire que Karl Rahner ne pouvait pas s'empêcher d'écrire: «Nous nous voyons contraint de souligner nettement qu'en ce qui concerne le salut des païens il est impossible à nous qui vivons aujourd'hui de partager les idées pessimistes de saint Paul et que l'Église a prêchées jusqu'au XVIIIe siècle»[36]. Tout de même, l'expérience de ceux qui ont vécu au milieu des religions non chrétiennes ainsi qu'une évaluation réaliste de notre société moderne permettent de voir la vérité du réalisme de saint Paul.

Résumons: il n'y a aucun texte dans le Nouveau Testament qui enseigne que des gens qui vivent honnêtement selon la loi naturelle seront sauvés par la pratique de leur religion païenne. Les conceptions religieuses du milieu hellénistique sont écartées. Les gens doivent se convertir et avoir le plus grand souci de leur salut. Le processus de conversion implique un changement de mentalité et place les convertis dans une relation tout neuve avec Dieu.

Les Pères et les religions

Ci-dessus nous avons déjà parlé de la doctrine de saint Justin et Clément d'Alexandrie. Alors que Clément émet une critique très sévère à l'adresse de la religion païenne de son milieu culturel, il fait remarquer que Dieu a donné la philosophie aux peuples et leur a permis d'adorer le soleil, la lune et les étoiles pour éviter qu'ils tombent dans l'impiété[37], mais ce culte ne peut pas donner le salut. Les personnes sauvées par une vie morale juste et la philosophie doivent attendre aux limbes que le Christ vienne les délivrer.

Origène souligne le contraste énorme entre l'adoration du vrai Dieu et le culte offert par les Égyptiens aux chats, aux singes et aux crocodiles. La critique acerbe de Tertullien à l'adresse de la religion des Romains est connue: leurs dieux ne sont qu'un mensonge. Chez des Pères comme saint Jean Chrysostome et saint Grégoire de Nysse, on trouve également une condamnation nette des conceptions religieuses et des mœurs courantes dans les religions païennes, mais ici et là ils parlent de la présence de bon éléments qui peuvent être repris après qu'on les a détachés de leur contexte païen. C'est aussi la position de saint Grégoire le Grand dans sa correspondance avec les missionnaires en Angleterre. Dans une lettre à un correspondant païen, saint Augustin fait remarquer que le salut dans le Christ a toujours été disponible pour tous ceux qui ont vécu pieusement et adoré Dieu, car alors

35. *Hébr.* 11, 6.

36. *Mission et grâce*, Paris, 1962, pp. 213-214. Voir aussi P. DAMBORIENA, *Salvación en las religiones no cristianas*, Madrid, 1973.

37. *Stromates* VI 3, 1.

il s'agit de la même «religion», c'est-à-dire, religiosité[38].

L'enseignement de l'Église

Dans l'enseignement de l'Église jusqu'à une époque récente, on trouve peu de jugements qui se rapportent aux religions non chrétiennes, exception faite de l'axiome «point de salut en dehors de l'Église» qui exprime un dogme formulé par le Concile de Florence en 1442[39]. Dans la littérature théologique moderne, l'axiome est souvent présenté comme inacceptable. Un auteur comme J. Dupuis voudrait le lire au sens où l'Église est le sacrement universel du salut, ce qui ne veut pourtant pas dire que le salut est toujours donné par sa médiation[40]. Il est difficile de voir quelles sont «les difficultés insurmontables» de l'axiome. Pour être sauvé, il faut appartenir à la communauté des élus, au Corps Mystique du Christ, en d'autres termes, à l'Église. Mais il y a différentes manières d'appartenir à elle, par exemple, *in voto*, c'est-à-dire par le désir sincère de faire ce que Dieu veut de nous. Toutefois, pour être effectif, ce désir doit être accompagné de la foi et la charité surnaturelle[41].

Depuis toujours, l'Église a enseigné la nécessité de la foi surnaturelle pour le salut et s'est opposée à la théorie selon laquelle on peut trouver le chemin du salut dans chaque religion[42]. D'autre part, le pape Pie IX a souligné aussi qu'on ne saurait pas placer des limites à la bonté divine et qu'il fallait dire que ceux qui, avec la grâce de Dieu, vivent saintement et attendent leur salut de Lui seront sauvés. Notons que cela est tout autre chose que dire que c'est *par leur religion respective* que ces «bons païens» seront sauvés. Dans l'encyclique *Quanto conficiamur* du 10 août 1863, ce pape reprend les mêmes idées: «Ici... nous devons rappeler de nouveau et blâmer l'erreur considérable où sont malheureusement tombés quelques catholiques. Ils croient en effet qu'on peut parvenir à la vie éternelle en vivant dans l'erreur, dans l'éloignement de la vraie foi et de l'unité catholique. Cela est péremptoirement contraire à la doctrine catholique. Nous le savons et vous le savez, ceux qui ignorent invinciblement notre religion sainte, qui observent avec soin la loi naturelle et ses préceptes gravés par Dieu dans le cœur de tous, qui sont disposés à obéir au Seigneur et qui mènent un vie honorable et juste, peuvent, avec l'aide de la lumière et de la grâce divine, acquérir la vie éternelle... Mais nous connaissons parfaitement aussi ce dogme catholique: qu'en dehors de l'Église catholique on ne peut se sauver...»[43].

Vatican II a employé des termes qui marquent une attitude de bonne volonté à l'adresse des membres des grandes religions; il a encouragé le dialogue entre leurs représentants et les chrétiens. Certains ont parlé d'une «révolution copernicienne» dans l'attitude de l'Église. Mais, à part cette plus grande ouverture, le Concile s'en est tenu à la doctrine traditionnelle: la foi est nécessaire; le Christ est l'unique source du salut. Citons quant au pluralisme reli-

38. *Epist.* 102, 2. : «Quicumque in eum crediderunt eumque utcumque intellexerunt et secundum eius præcepta pie et iuste vixerunt... per eum procul dubio salvi facti sunt».

39. A comparer le *Décret pour les Coptes* de 1348: «Personne ne peut être sauvé en dehors de l'Église catholique qui est la seule arche du salut».

40. *O. c.*, p. 101. Pour la dernière partie de la phrase, voir ce qu'il écrit à ce propos dans la seconde partie de son livre.

41. Cf. la *Lettre* du 8 août, 1949, du Saint Office à l'Ordinaire de Boston.

42. Théorie condamnée par Pie IX dans le *Syllabus*.

43. Cité d'après H. VAN STRAELEN, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXIe siècle*, Paris, 1993, p. 284 s.

gieux deux interventions importantes: le 8 octobre 1965, le cardinal Journet faisait noter que le pluralisme religieux est une réalité *de fait*, mais qu'on ne peut le considérer en tant que tel comme voulu par Dieu. Le 11 octobre de la même année, le cardinal König ajouta: «Les religions non chrétiennes ne peuvent pas être considérées comme une voie vers le salut, bien que nous y puissions distinguer des sentiers plus ou moins larges sur lesquels les hommes se sont préparés, selon les plans insondables de Dieu, à trouver la véritable voie du salut». Ces prises de position, et de nombreuses autres interventions, constituent le cadre pour l'interprétation des textes du Concile.

La Constitution dogmatique *Lumen gentium* déclare au n°16 que Dieu ne refuse pas l'aide nécessaire pour le salut à ceux «qui sans faute de leur part ne sont pas encore parvenus à une connaissance explicite de Dieu et s'efforcent, non sans le secours de la grâce, de mener une vie droite. Tout ce qui chez eux se trouve de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation à l'Évangile et un don de celui qui illumine tout homme pour qu'il ait enfin la vie. Mais trop souvent (*sæpius*) les hommes, trompés par le Malin, ont perdu le sens dans leurs raisonnements, ils ont transformé en mensonge la vérité de Dieu et ont servi la créature plutôt que le Créateur» (traduction Camelot). Selon ce texte, généralement (*sæpius*) les païens vivent dans l'erreur. Les bons éléments d'une culture ou d'une religion sont au plus une préparation au salut surnaturel.

Dei Verbum, la Constitution dogmatique sur la révélation divine, ajoute que cette *præparatio evangelica* consiste en un souci actif de la part de Dieu envers les âmes pour les conduire à la foi à l'unique vrai Dieu[44]. Sur ce point ce texte prolonge le discours missionnaire de saint Paul. Cette Constitution, comme aussi le *Décret «Ad gentes»*, souligne la nécessité de prêcher la Bonne Nouvelle. Ce ne sont pas les religions non chrétiennes mais la grâce et la foi qui procurent le salut. Une éventuelle disposition à accepter le message évangélique est attribuée à la pureté de la vie morale et non aux religions. Le Concile insiste néanmoins sur le fait qu'il faut reconnaître le bien qui peut se trouver dans les cultures et religions étrangères pour en faire usage dans l'apostolat[45]. Dans le contexte où se trouve cette exhortation (§ 9) il est question à deux reprises de «guérir», de «libérer de défauts», d'«élever» et de «compléter» le bien qu'on y trouve. Tout cela montre que le Concile ne parle pas d'éléments surnaturels, mais de dispositions naturelles à la vie surnaturelle.

En plus de ces textes fondamentaux le Concile a publié aussi une brève déclaration sur les grandes religions mondiales, *Nostra ætate*, qui invite à prendre connaissance de ces religions et à entrer en dialogue avec leurs représentants. Ce texte conciliaire est considéré par beaucoup comme révolutionnaire. Il aurait introduit un revirement dans l'attitude de l'Église vis-à-vis de ces religions. En réalité, il n'en est rien. Au premier article de *Nostra ætate,* ce texte déclare que les religions mondiales seront considérées plutôt sous l'aspect de la quête de Dieu par l'homme; on soulignera ce qu'il y a de positif sans signaler les erreurs, comme le fait *Lumen gentium,* n°16. Puis le texte s'adresse respectivement aux catholiques, aux chrétiens qui n'appartiennent pas à l'Église visible, à ceux qui n'ont pas accepté la Bonne Nouvelle, mais qui sont tout de même ordonnés d'une certain façon au peuple de Dieu

44. N. 3.
45. *Ad gentes*, n. 14.

(les juifs). Ensuite il parle des musulmans qui disent avoir la foi d'Abraham et, enfin, de ceux qui cherchent Dieu par les ombres et les images. Dieu n'est pas loin d'eux et ne refuse pas son aide. Le bien qu'on trouve chez eux est une préparation à l'Évangile.

Ce texte ne veut pas être une évaluation théologique des religions non chrétiennes mais fournit plutôt une très succincte description phénoménologique de quelques-unes de leurs caractéristiques, pour encourager à entrer en dialogue. Le texte ne prétend pas traiter de ces religions d'une façon scientifique. Dans une étude rigoureuse du texte de *Nostra ætate,* un chercheur de confession luthérienne arrive à la conclusion que le Concile est loin de considérer les religions non chrétiennes comme des voies menant vers le salut[46]. Un autre chercheur écrit que l'insistance du concile sur les éléments négatifs des religions non chrétiennes signifie qu'il est impossible de lui attribuer la théorie selon laquelle les païens sont sauvés par leurs religions et que celles-ci ont une importance pour le salut surnaturel[47]. Même Karl Rahner s'est vu obligé de reconnaître que «le Concile n'attribue pas de valeur salvifique aux religions non chrétiennes»[48].

Les documents post-conciliaires vont dans le même sens. L'Exhortation Apostolique «*Evangelii nuntiandi*» déclare que la proclamation de l'Évangile est la mission essentielle de l'Église qui, malgré d'éventuelles valeurs dans ces religions, ne peut cesser de prêcher la Bonne Nouvelle, parce que les hommes ne peuvent trouver la plénitude de vie que dans le Christ. Ces religions soulèvent leurs bras impuissants vers le ciel et ne peuvent pas établir un véritable rapport avec Dieu (§ 53). Dans plusieurs allocutions, Paul VI rejette les théories qui sapent la nécessité de prêcher l'Évangile: «Pourquoi nous donnerions-nous la peine de prêcher la foi si une religion vaut l'autre; et pourquoi troubler la bonne foi des gens qui ne connaissent pas le message évangélique, si Dieu les sauve sans l'Évangile?». Le pape qualifie les arguments en faveur de ces théories de misérables sophismes.

L'Encyclique *Redemptoris missio* de 1990 continue cet enseignement: le Christ est le seul et unique médiateur entre Dieu et les hommes. Le texte parle de conceptions théologiques inexactes et imprégnées d'un relativisme qui considère que toutes les religions se valent (n°36). La reconnaissance du bien qui peut éventuellement être trouvé ailleurs ne diminue pas le devoir et la détermination de l'Église de proclamer sans hésitation Jésus Christ qui est la Voie, la Vérité et la Vie.

Le Verbe Divin, l'Esprit Saint et le Règne de Dieu

Dans leurs contacts avec l'hindouisme et le bouddhisme, les missionnaires butent sur un obstacle formidable: dans le milieu culturel indien on répugne à accepter une doctrine qui attribue à une personne historique, Jésus de Nazareth, une signification universelle. Le concret et l'individuel, à un moment historique précis, ne peuvent pas avoir une valeur décisive pour tous les hommes. L'argument n'est pas nouveau. Celse l'avait soulevé dans sa polémique avec les chrétiens. Mais dans le subcontinent indien cette façon de penser jouit d'une certaine actualité.

46. M. RUOKANEN, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council*, Leyden (E. J. Brill), 1992, p. 93.

47. P. HACKER, «The Christian Attitude Toward Non-Christian Religions», dans *Theological Foundations of Evangelization*, Sankt-Augustin, 1989, pp. 61-77.

48. «Über die Heilsbedeutung der nicht-christlichen Religionen», dans *Schriften zur Theologie*, XIII, pp. 314-350.

Pour de nombreux indiens, il est difficile d'admettre que Jésus Christ, pour émouvant que soient le Sermon sur la Montagne et l'exemple de sa vie, soit la figure centrale de l'histoire religieuse de l'humanité et que ce n'est que dans l'aire géographique de Palestine que Dieu est apparu parmi les hommes. Certains missiologues ont proposé des théories nouvelles pour contourner ces difficultés. On place le Christ en arrière-plan en parlant d'une influence illuminatrice et révélatrice du Verbe partout au monde, influence détachée du Christ. De même on suggère que l'Esprit Saint est à l'œuvre dans toutes les cultures et religions et distribue la grâce surnaturelle sans lien avec le Christ[49].

A ce propos, faisons deux observations: (a) Il faut distinguer entre l'opération de Dieu sur le plan naturel et son action par laquelle il confère la grâce. La première est universelle et précède le don de la vie divine. Or, dans les discussions contemporaines sur l'œuvre de l'Esprit dans les différentes cultures, on confond souvent les deux opérations. D'ordinaire, les textes sur la présence de l'Esprit dans les cultures et même dans les religions concernent le concours divin dans la création. Retenons aussi que Dieu n'œuvre pas dans les objets et systèmes conçus par l'homme, mais dans l'homme. Une influence divine sur une culture ne sera donc que médiate. Des conceptions et rites religieux, pourvu qu'ils soient sains et véridiques, seront alors au plus une cause naturelle dispositive à l'accueil de la grâce surnaturelle, qui est donnée à un homme individuel.

(b) Il est erroné de séparer l'action divine sur le plan surnaturel, attribuée au Saint-Esprit, du Christ. Dans le Nouveau Testament, cette action est toujours liée à la mission universelle du Christ: le don de l'Esprit est le don de Jésus qui est ressuscité de la mort; l'Esprit prépare les cœurs pour le message des apôtres et les amène au Christ[50]. D'ailleurs, Jean-Paul II, dans son encyclique *Redemptoris missio*, condamne énergiquement une telle séparation.

Le Royaume de Dieu et les religions non chrétiennes

Certains auteurs essaient de contourner ces difficultés en parlant d'une appartenance des non-chrétiens au Royaume de Dieu. Les religions non chrétiennes, assure-t-on, peuvent être des véhicules du salut surnaturel à cause de la présence en elles du Verbe et de l'Esprit[51]. En effet, le Royaume de Dieu déborde les limites de l'Église. Dans *Redemptoris missio,* Jean-Paul II écrit que, là où des hommes vivent en accord avec l'Évangile, il y a un début du Royaume de Dieu, incomplet, certes, aussi longtemps qu'ils n'entrent pas de fait dans l'Église. Ce texte déclare que le concours divin et la grâce agissent dans des personnes en dehors de l'Église et les préparent à y entrer. Soulignons que cette aide divine n'est pas liée à l'une ou l'autre structure religieuse particulière. C'est la doctrine de toujours que l'encyclique exprime, mais le P. Dupuis y lit beaucoup plus: les membres de ces religions appartiennent au Royaume de Dieu, un royaume établi par Dieu dans le Christ[52]. Ainsi le dialogue interreligieux a lieu entre des personnes qui toutes appartiennent au

49. Voir, par exemple, S. B. BEVANS, «God Inside out: Toward a Missionary Theology of the Holy Spirit», dans *International Bulletin of Missionary Research*, 1998, pp. 102-105.

50. Voir sur cette inséparabilité de l'action de l'Esprit du Christ les très belles pages de la Déclaration *Le christianisme et les religions du monde* de la Commission théologique internationale, Città del Vaticano, 1997, §54 -60.

51. J. DUPUIS, *The Theology of Religious Pluralism*, p. 332 s.

52. *O. c.* , p. 345.

Royaume de Dieu. Cet argument, pourtant, ne nous apprend rien de nouveau. Ce qu'on peut conclure est que la providence divine veille sur tous et que les adeptes de ces religions sont des membres de l'Église en puissance. La question difficile, qui ne reçoit pas de réponse, est celle de savoir comment passer du plan naturel au monde de la grâce, étant donné que la Sainte Écriture nous dit qu'il faut une proclamation de la Bonne Nouvelle et l'adhésion de la foi à ce message.

Le P. Dupuis suggère que ces païens ont une relation mystérieuse avec l'Église qui est comme le but recherché, mais qui n'exerce aucune causalité efficiente sur eux[53]. Cette affirmation, elle aussi, est erronée. L'Église ne cesse de prier et d'offrir le sacrifice eucharistique pour leur conversion. Elle attribue une efficacité à ce qu'elle fait comme aussi aux mérites et aux sacrifices des chrétiens. Toutes les grâces sont données pour insérer les hommes dans le Corps mystique du Christ.

Il s'avère que la théorie selon laquelle les membres des religions seraient sauvés par le fait d'appartenir déjà au Royaume de Dieu n'offre pas de perspectives nouvelles.

Des médiateurs à côté du Christ?

Ci-dessus il était question d'une théorie qui réduit l'importance de l'Église pour le salut des non-chrétiens. En poursuivant cette ligne de pensée le P. Dupuis se réfère à un texte d'une commission théologique indienne qui affirme que l'Église ne monopolise pas l'action divine, mais est attentive à ce que Dieu opère dans le monde. L'Église n'a pas le monopole de la vérité. Il y a de la place pour d'autres personnages religieux et d'autres médiations que celle du Christ.

Ces affirmations sont très graves. Considérons-les de plus près. Il est vrai, certes, que l'Église n'a pas le monopole de toutes les vérités naturelles, mais quant à la vérité en vue du salut surnaturel, la foi nous dit que le Christ nous l'a apportée et l'a confiée à l'Église. Quant au Christ, notre médiateur, nous croyons aussi que toutes les grâces sont données par lui en vue de l'édification de son Corps mystique qui est l'Église. Avec saint Pierre, *Actes* 4, 12, nous disons que le nom du Christ est le seul nom sur terre dans lequel nous sommes sauvés.

On dit que les membres des religions ont le droit imprescriptible de maintenir leurs croyances personnelles. C'est exact. Personne ne peut forcer un autre à embrasser une doctrine dont il ne veut pas. Mais les hommes n'ont pas le droit de persévérer dans l'erreur ni de négliger tout effort pour découvrir la vérité.

Le dialogue, la méthode nouvelle de l'apostolat missionnaire?

Depuis Vatican II, dans un monde où les distances se rétrécissent, l'Église s'est efforcée d'engager un dialogue non seulement avec les communautés chrétiennes séparées d'elle, mais aussi avec des représentants des autres religions. Un Conseil a été établi au Vatican pour coordonner les relations avec les différentes religions. Selon *Redemptoris missio*, le dialogue interreligieux est un moyen privilégié pour entrer en contact avec celles-ci. En tant que tel, ce dialogue n'est rien de nouveau. Saint Augustin s'est souvent engagé dans un dialogue avec des païens, les Donatistes et d'autres interlocuteurs, dialogue qu'il a conduit avec une remarquable patience. Pierre Abélard a écrit un célèbre dialogue entre un juif, un païen et un chrétien. Au XIII[e] siècle, les Dominicains ont

53. *O. c.*, p. 352.

conduit un dialogue de haut niveau avec les musulmans et les juifs en Espagne. Depuis des siècles, les missionnaires en Inde, en Chine et au Japon ont recouru au dialogue avec les hindous, les bouddhistes, les partisans de Confucius et d'autres. Ce qui est nouveau c'est que maintenant certains considèrent le dialogue comme la méthode missionnaire par excellence. *Nostra ætate* serait le début d'une nouvelle attitude de l'Église vis-à-vis des religions non chrétiennes[54]: désormais on cherche à connaître mieux et à apprécier les éléments positifs des traditions religieuses. Le Concile insiste sur la tâche de l'Église de promouvoir l'unité et l'amour entre les hommes. En 1991, le Conseil pour les Relations avec les Religions a publié un texte sous le titre *Dialogue et annonce* qui a fait des vagues[55]. Tout en reconnaissant la nécessité de l'évangélisation, le document met l'accent sur le dialogue comme la méthode essentielle qui vise à une meilleure connaissance des conceptions religieuses des participants et promeut le respect mutuel[56].

Les chrétiens qui s'engagent dans ce genre de dialogue seront parfois frappés par une mentalité assez éloignée de la foi et de la morale chrétiennes, mais il arrive aussi qu'ils peuvent admirer la vie religieuse dans d'autres traditions et se rendre compte du peu de zèle qu'ils ont montré pour approfondir leur propre foi. Un dialogue sincère risque de rester sur le plan de propos généraux, voire de platitudes, s'il n'y a pas des deux côtés un effort pour aller au fond des choses et aborder les questions de l'existence et de la nature de Dieu, la création, l'homme et sa vocation, le bien et le mal. Il n'y a qu'une seule vérité. Si on la cache, si l'on ne porte pas d'attention aux erreurs, on parviendra à un accord superficiel. Il peut arriver aussi que des chrétiens s'exposent aux dangers d'une expérimentation de certaines méthodes de la vie spirituelle, qui débouchent sur une enstase dans son propre soi ou sur une vue moniste du réel.

On peut comprendre que les spécialistes de ce Conseil sont à ce point absorbés par leur tâche qu'ils risquent de trop souligner le rôle du dialogue interreligieux. Certains auteurs, comme J. Dupuis, en sont arrivés à considérer ce dialogue comme une démarche autonome dans l'évangélisation, qui reconnaît l'égalité des participants et ne cherche pas à convertir l'interlocuteur non chrétien[57].

A ce propos nous disons que les participants à un dialogue interreligieux reconnaissent l'égalité de tous en tant qu'êtres humains qui méritent du respect. Mais on n'est pas sur un pied d'égalité quant à la vérité des positions respectives. Il est erroné aussi d'exclure la conversion de l'interlocuteur non chrétien de la finalité du dialogue. En tant qu'il est une démarche préparatoire à la proclamation, le dialogue ne vise pas à la conversion comme à son *finis operis*, mais celle-ci est et doit être le *finis operantis* du chrétien participant à l'échange de vues. Car il est une obligation imposée à tous les chrétiens de travailler pour la conversion du monde; la charité nous pousse à chercher le salut surnaturel de ceux qui sont en dehors de

54. Voir Karl RAHNER et Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. , 1966, p. 350.

55. *La Documentation catholique*, 20 octobre 1991, n. 2036.

56. Au § 29, ce document déclare que, par la pratique sincère de ce qui est bon dans leurs religions, les membres de ces traditions répondent d'une façon positive à la grâce divine. Le P. Dupuis conclut de ce texte que ces non-chrétiens sont sauvés par leur religion d'une façon mystérieuse (p. 366). Il faut pourtant lire ce texte comme disant que ceux qui pratiquent une religiosité naturelle droite (qui peut d'ailleurs s'exprimer dans certains rites de l'une ou l'autre religion) et mènent une vie irréprochable selon la loi naturelle, se préparent à l'appel de la grâce.

57. *O. c.* , p. 361 s.

l'Église. C'est pourquoi *Redemptoris missio* déclare que tout dialogue interreligieux est orienté vers la proclamation, qui a la priorité absolue.

La rencontre d'Assise, le début d'une ère nouvelle?

Depuis le début de son pontificat, Jean-Paul II a accordé beaucoup d'importance, pour l'avenir de l'Église, aux contacts avec les différents courants de la pensée moderne, la jeunesse et les membres d'autres traditions religieuses. Le 27 octobre 1986, il a célébré à Assise une rencontre avec des représentants de plusieurs religions. Dans son discours de bienvenue, le pape a rattaché la diversité des religions à l'inviolabilité de la conscience humaine qui est une des sources les plus profondes auxquelles l'humanité peut puiser. Il invite les représentants de ces religions à prier pour la paix en fidélité radicale à leurs traditions respectives. Cette rencontre a pu se prêter à de mauvaises interprétations. Certains y ont vu une invitation à une fidélité radicale à des religions païennes, comme reconnaissance d'une stricte égalité. Les partisans de la théorie selon laquelle les religions sont des voies légitimes vers le salut en ont fait un argument en leur faveur. Enfin, le fait que les représentants de certaines religions ont introduit leurs «objets sacrés», leurs charmes dans l'une ou l'autre église à Assise, les ont parfois même placés sur des autels, a blessé des chrétiens.

En fait, le pape a voulu réunir des représentants des différentes religions pour stimuler les efforts en vue de la paix et pour rappeler la transcendance de Dieu et la petitesse de l'homme qui, par ses propres efforts, ne peut pas réaliser la paix. L'invitation à une fidélité radicale aux traditions respectives doit se lire dans le contexte de Vatican II: c'est une invitation à retourner aux sources du fait religieux, à suivre la voix de la conscience et à vivre saintement. Et le pape a pris soin d'éviter de mauvaises interprétations, rappelant la foi chrétienne dans l'unicité du Christ Rédempteur, ou encore expliquant qu'il s'agissait non pas de «prier ensemble», mais «d'être ensemble pour prier»[58].

Finalement, à l'encontre des mauvais usages, la meilleure approche est peut-être de considérer la rencontre comme un événement prophétique qui, dans les desseins de la providence, contribuera à rapprocher les membres des autres traditions religieuses de la foi chrétienne. La beauté des lieux et l'art sublime qu'on voit dans les églises d'Assise ont bien pu donner à ces non-chrétiens une nostalgie de la découverte du véritable visage de Dieu et le désir d'appartenir à cette unique et majestueuse Église catholique.

Conclusion

Nous espérons avoir montré que les théories qui attribuent aux religions non chrétiennes une force pour donner le salut ne résistent pas à une analyse critique. Rappelons que les ethnies qui professent des conceptions religieuses assez simples et pures pourraient bien se trouver dans une position plus avantageuse pour accueillir le message évangélique que celles qui appartiennent aux grandes religions marquées par des intuitions ou des orientations philosophiques discutables et qui, parfois, sont pleines de confiance en soi.

Cela n'empêche que le croyant se trouve en face d'un problème déconcertant. Si le salut ne s'obtient que dans l'Église, que penser du destin des ces millions d'âmes qui, selon toutes les apparences, sont en dehors d'elle? La réponse est celle de toute la tradition, de Pie IX et de Vatican II: insister sur la

58. Cf. G. Cottier, "Lumière d'Assise", *Nova et Vetera* 1987/1, p. 2.

nécessité urgente de la prédication de l'Évangile d'une part et rester confiant en la miséricorde divine d'autre part qui, par des voies de lui seul connues, peut donner sa grâce. Concluons avec les mots de Jean Paul II: «L'Église n'a jamais eu autant que maintenant l'occasion de faire parvenir l'Évangile, par le témoignage et la parole, à tous les hommes comme à tous les peuples. Je vois se lever l'aube d'une nouvelle ère missionnaire qui deviendra un jour radieux et riche de fruits, si tous les chrétiens et, en particulier, les missionnaires et les jeunes églises, répondent avec générosité et sainteté aux appels et aux défis de notre temps».

Léon ELDERS, s.v.d.

Bibliographie

Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique*, (1963-1997), documents rassemblés par Francesco Gioia, o.f.m., Ed. de Solesmes, 1998, 995p.

Le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux avait confié à Mgr Francesco Gioia, o.f.m., alors consulteur du Conseil, la tâche de rassembler les documents officiels du Magistère de l'Eglise concernant le dialogue interreligieux. L'édition italienne a paru en 1994, couvrant les années 1963-1993 (*Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio, Documenti* 1963-1993, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican), puis l'édition anglaise, en 1997, augmentée des années 1994-1995 (*,Interreligious Dialogue. The official teaching of the catholic Church, 1963-1995,* Ed. Pauline Books & Media, Boston). L'édition française, préparée par les moines de Solesmes, inclut les textes des années 1996-1997.

La matière est abondante et répartie en 7 chapitres: 1 - L'enseignement du deuxième Concile du Vatican, qui expose les principes théologiques fondamentaux du dialogue interreligieux (principalement dans *Nostra Aetate, Lumen Gentium, Dignitatis Humanae, Ad Gentes, Gaudium et spes*). 2 - le magistère solennel de Paul VI et de Jean-Paul II: ce chapitre rassemble ce qui concerne le sujet dans les Encycliques, Exhortations Apostoliques et autres documents officiels de ces deux papes (*Ecclesiam suam, Populorum progressio, Evangelii nuntiandi, Redemptor hominis, Redemptoris missio, Veritatis splendor, Ecclesia in Africa, Vita consecrata, Tertio millennio adveniente, Catéchisme de l'Eglise catholique*, etc.) - Les allocutions et enseignements divers de Paul VI, Jean Paul Ier et Jean Paul II qui abordent l'un ou l'autre aspect de cette question forment les chapitres 3, 4 et 5. On y trouvera des textes qui font date, comme le discours aux jeunes musulmans du Maroc à Casablanca, le 19 août 1985 (p. 332) ou l'allocution aux représentants des diverses religions à l'occasion de la journée mondiale de prière pour la paix à Assise, le 27 octobre 1986 (p.388), ainsi que le discours à la Curie romaine du 22 décembre 1986 (p.409). - Le chapitre 6 présente des documents des dicastères de la Curie romaine sur la nature, les conditions et les diverses formes du dialogue, le rapport entre dialogue et mission, dialogue et annonce de l'Evangile, la prière chrétienne et les formes de prière liées aux religions orientales, l'Eglise face au racisme, etc. - Le chapitre 7 donne quelques textes législatifs tirés du *Code de Droit Canonique* de 1983 (notamment en ce qui concerne les mariages mixtes), de la Constitution apostolique *Pastor bonus* de 1988 et du *Code des canons des Eglises orientales* de 1990. - En appendice figurent quelques textes importants de la Commission Théologique internationale, en particulier *Le Christianisme et les religions* de 1997. - Deux Index, l'un géographique (pp. 921-926), l'autre thématique (pp. 927-950) - remarquablement détaillé et précis - contribuent à faire de ce recueil un ouvrage de consultation facile et un instrument de travail très précieux.

«L'objectif de cette publication est double, écrit le Cardinal Francis Arinze dans sa présentation de l'édition italienne de 1994. D'abord offrir aux catholiques un accès facile aux fondements théologiques du dialogue interreligieux tels que le magistère récent les enseigne. Il nous paraît constituer, en particulier, une aide excellente pour ceux qui sont au premier rang pour l'annonce de l'Evangile, les missionnaires.(...) Le second objectif est d'être à même d'offrir aux fidèles des autres religions la pensée officielle de l'Eglise catholiques sur les diverses religions du monde.»

On ne s'étonnera pas que les textes de Jean-Paul II forment la part la plus abondante de ce recueil. L'urgence et les exigences des rencontres avec les autres religions et du dialogue interreligieux n'ont cessé de croître au cours des dernières décennies. On sait par ailleurs que cette question est pour le pape Jean Paul II une préoccupation doctrinale majeure (en cela il trace aux théologiens la voie à suivre) et au cœur de sa sollicitude pastorale (ses

paroles et ses initiatives sont un enseignement vivant et un témoignage sur l'attitude évangélique qui devrait inspirer tout chrétien en ce domaine). On se rappelle l'ampleur de vue de sa réflexion personnelle sur ce sujet, développée dans son ouvrage *Entrez dans l'espérance*..

Fr. Michel CAGIN

Le dernier voyage de Thomas d'Aquin

Lorsque Thomas d'Aquin meurt à Fossanova à l'aube du 7 mars 1274, son secrétaire et confident est bouleversé. Méditant à son chevet les dernières paroles du maître, Raynald de Piperno évoque quelques épisodes du passé. C'est l'objet d'un récit qui paraît aux éditions Salvator.

Dans l'extrait qui suit, le narrateur, Raynald, décrit la route qui conduit Thomas d'Aquin à l'abbaye de Fossanova où ce dernier mourra quelques semaines plus tard.

L'univers médiéval, qui n'est pas le nôtre, nous apprend aujourd'hui à penser autrement pour mieux éclairer les interrogations de notre temps. C'est pourquoi aucun voyage avec Thomas d'Aquin ne sera le dernier.

J'étais opposé à cette traversée.

Il est vrai qu'on l'avait bien accueilli làbas, au château de Maenza, où il ne manquait de rien: il jouissait de l'affection de Francesca, sa tendre nièce qui lui avait prodigué tous ses soins. Mais le prieur de Fossanova avait tant insisté que, malgré sa fatigue, Thomas avait consenti à se mettre en route une nouvelle fois. Partir! Aller à Fossanova, cette abbaye perdue dans une nature rêtive, c'était se perdre au bout du monde.

Thomas m'avait appris le dévouement de ceux qui ne font qu'un seul cœur. N'était-ce pas le moment de m'en souvenir? L'amour qui veut le bien de l'ami nous engage à l'aimer pour lui-même; il ne saurait se confondre avec le simple désir de satisfaire notre désir. Or ce jour-là, la bienveillance était impuissante, puisque j'étais convaincu que le meilleur pour Thomas était de demeurer chez Francesca. Mais qu'importe! Il avait suffi d'un regard pour réveiller à vif notre mutuelle affection.

- Ne fais pas d'opposition, Raynald! Je sais ce que je fais. Si le Seigneur vient à moi, mieux vaut qu'Il me trouve en pareille maison qu'installé au château.

Nous nous étions donc mis en route tôt le matin. L'âne sur lequel Thomas se posa fléchit sous la charge. L'évêque Francesco et plusieurs minorites nous accompagnaient avec des frères prêcheurs accourus d'Anagni aussitôt qu'ils avaient appris le mauvais état de santé de Thomas. Il y avait encore quelques moines de Fossanova, Jacques de Ferentino lui-même et Jean de Montesangiovanni. J'avais convaincu Thomas, et ce fut mon unique victoire, de laisser Jean de Guido, le médecin de ma ville natale, nous escorter.

Et c'est avec hésitation que notre mince cortège s'ébranla.

Les versants de la colline étaient plongés dans l'ombre de l'antique forêt qui déployait à perte de vue ses ronces et ses taillis. Nous nous y enfonçâmes. La lumière avare de février y pénétrait peu, et nous progressions lentement. Le chemin mal commode s'effaçait par endroits. Je tentais de m'orienter sur un sol imbibé qui masquait les repères.

J'eusse aimé croire que cette forêt portait en elle, illisible encore mais pourtant présente, une forme à venir, un ordre. Mais tout n'était qu'entrelacs et enchevêtrement insensé. J'avais beau me répéter les paroles de Bernard Sylvestre: «La forêt est le plus ancien visage de la nature, la matrice infatigable de la génération, le premier projet des formes et la matière des corps», je n'arrivais pas à me remettre d'un pareil désordre. Tout ne serait-il jamais que sauvagerie? Cette brutalité m'imposait une peur que je parvenais mal à réprimer. Thomas lui-même était courbé de douleur, égrotant sur son âne.

La voie droite semblait perdue. Où trouver autre chose qu'un chaos de broussailles et d'épines? Rien nulle part ne laissait entrevoir une sente, même étroite, qui nous eût conduit jusqu'à une abbaye renommée.

Nous allions ainsi, hagards, silencieux, avec pour unique compagnon le bruit de nos pas. Nous partions pour un autre univers, loin de la ville et du château, loin des cours et des livres. Seuls! Délaissés au sein d'une nature hostile. Je n'avais jamais imaginé qu'une forêt pût être un tel désert!

La pluie s'était mise à tomber, rendant notre marche encore plus épuisante. Quelle désolation! Ici on n'imaginait pas de sommet, ni crêtes ni lumières, que de mornes vallons. Tout évoquait la mort: le vent, la pluie et le froid. Mon âme se dissolvait dans la grisaille d'un jour sans éclat. Où donc était la fille de Clairvaux? Où les signes du divin? Je ne décelais nulle présence alentour, aucun vestige de l'intelligence créatrice. Dieu avait oublié ce coin de terre. Quel gâchis! Nous traversions des fourrés abandonnés, précurseurs de tourments inexorables. Pas plus que sur le cuir on ne devine l'écriture à venir, je ne voyais d'où naîtrait un jour l'œuvre de l'homme. Jamais d'un pareil désordre ne surgirait l'harmonie!

Ce fut l'après-midi seulement que nous vîmes une échappée dans le fond d'un vallon. Le sentier s'était élargi: on y devinait un passage, une lueur, autre chose enfin. Les ronces s'espaçaient et la pluie avait cessé. Les arbres fatigués se redressaient, et une clarté, sombre encore, semblait poindre. L'âne releva la tête; il se hâta soudain.

La sauvagerie perdait son côté anarchique. Un ordre se dessina comme si la nature apprenait à obéir. Une clairière apparut. Sur quelques hectares, on avait repoussé l'envahissante végétation. Tout un monde régulier à présent s'étageait jusqu'à la forte enceinte robuste et grise.

L'abbaye enfin!

Comme une âme stérile qu'on défriche, j'aperçus pour la première fois le couronnement de la clairière: Fossanova, réfugiée au bout du monde.

De ce nouvel univers de pierre et d'eau, de rocs et de tuiles émanait l'impression d'une solidité sans faille. On avait donné à la forge les allures d'un temple, et le grenier s'élevait du sol comme s'il avait voulu rejoindre le ciel. Là, la forêt apprivoisée! Là les charpentes, taillées dans le bois que nous avions traversé, portaient la trace de cette forêt, mais une trace domestiquée, contrainte par la volonté humaine pour la gloire de Dieu. Fossanova semblait surgie du bois pour opposer son austère beauté à l'exubérance informe que nous venions de quitter.

On nous reçut à l'hôtellerie. Ereinté, supportant mal le froid de l'hiver, Thomas semblait vaincu par la maladie. Il voulut en premier se rendre dans l'église du monastère. On nous y introduisit par une porte étroite, discrète ouverture latérale que l'on franchissait après le désert de la nuit ou après le travail.

Sur le seuil, Thomas sembla hésiter. Je crus à l'effet d'un malaise et j'allais le soutenir lorsque sa main m'arrêta. À ce moment, mon bras ne lui était d'aucun secours. Très lentement il posa le pied de l'autre côté. C'était chez lui qu'il entrait.

La nef fut un spectacle et une fête. Notre fatigue s'envola en un instant, et j'eus la vive impression d'être à un terme qui n'était qu'un passage.

On avait réservé à d'autres les somptuosités qui flattent les sens; on avait renoncé aux cercles sertis de pierres où les lampes resplendissent moins que les bijoux qui en sont l'l'ornement. Rien ici qui éblouisse. Rien que l'essentiel dans sa pureté et son dépouillement. Aucune richesse qui puisse détourner le regard; ici personne ne spolierait les indigents afin de flatter les yeux des nantis. On avait proscrit toute sculpture, toute parure, tout éclat inutile. Le crucifix de bois avait remplacé la croix de bronze, et la rectiligne évacué les infinies complications des entrelacs. Pourquoi aurait-on grimé la pierre? La rudesse des rocs, estampillés de la marque d'anonymes tâcherons, témoignait du travail qui avait présidé à la construction. La parole y avait choisi le langage des pierres.

Nous avancions à pas mesurés vers le chœur à peine surélevé de l'église. Rien n'y était caché. L'étalement devant les yeux dévoile en effet et protège le mystère. Ce bâtiment nu rayonnait d'ordre et d'harmonie, image incarnée de la parole de Bernard incrustée dans le roc: «Comme la lumière revient dans les pas de la nuit, la vie revient dans les traces de

la mort». Fossanova recueillait dans ses murs cette parole drue et tendue vers la même fin qu'elles.

Nous étions de véritables mendiants, petits-fils de ce langage de pierre. Certes, nous avions fui les belles églises. Les sanctuaires sublimes? Nous y avions renoncé pour des quartiers plus grouillants. Les abbayes et leur puissance? On nous en proposait en vain. Nous avions rejeté le bâtiment cistercien, mais recueilli la parole pour l'enraciner ailleurs. La ville était notre chantier, les livres notre carrière, le parchemin notre pierre; les plus vils hangars étaient devenus nos églises. Notre architecture se réduisait à des mots jetés à même la foule, à des sons couverts par les rumeurs de la ville, par les bruits des chariots, les criées ou les odeurs du voisinage. Notre foyer n'avait rien de mœlleux ni de satiné: il n'exhalait de douceur que dans l'amitié fraternelle: *In dulcedine societatis veritatem quaerere.*

Pour être nos frères, les moines de Fossanova ne suivaient pas le même chemin que le nôtre. Ils n'avaient pas à enseigner la vérité ni à émouvoir le cœur. Ils s'épuisaient dans leur office: chanter à toute heure du jour et de la nuit, se lamenter sur le malheur des autres et sur leur propre infidélité. Ici Thomas n'aurait pas à tenir de dispute; ici, jamais de joutes scolaires. C'est pour des combats plus intérieurs qu'il fallait maintenant se préparer.

Fossanova avait surgi d'un autre sol; comme un filon dans la terre, elle faisait siennes toutes les inventions nouvelles, mais elle n'influençait pas le monde qui se construisait sans elle.

Les pierres s'ajustaient, rendant à la paroi son air de dureté virile; on y avait refoulé toute féminité, pour ne pas donner prise à la volupté. Pas de courbes ni de galbes. Seul subsistait l'angle droit plus accordé au cœur que les élans enflammés. Ainsi l'avait établi Bernard. En condamnant l'exubérance de Cluny et l'orgueilleuse prétention des richesses, il avait éclaté contre ses ennemis: «Que viennent faire dans vos cloîtres ces monstres grotesques, ces extravagantes beautés difformes et ces belles difformités? Que viennent faire ici ces singes immondes? Ces lions féroces? Ces centaures monstrueux? Des êtres qui ne sont hommes qu'à demi? Des tigres tachetés? Pourquoi des guerriers au combat? Des chasseurs sonnant dans les cors? On y voit tantôt plusieurs corps sous une seule tête, tantôt plusieurs têtes sur un seul corps. Ici un quadrupède avec une queue de serpent, là un poisson à tête de quadrupède. Ici une bête à tête de cheval, trainant derrière elle une moitié de chèvre, là une créature cornue à l'arrière-train de cheval. La diversité enfin des formes apparaît partout si multiple et si prodigieuse qu'on déchiffre les marbres au lieu de lire dans les manuscrits, qu'on occupe le jour à contempler chacune de ces curiosités au lieu de méditer la loi de Dieu. Ô Seigneur! Si l'on ne rougit pas de ces inepties, qu'au moins l'on regrette ce qu'elles ont coûté!» La voix de Bernard avait modelé les pierres de Fossanova pour évacuer de ses murs les figures chimériques. Aucune démonstration dans le labeur des moines! Aucune excentricité, mais l'architecture géométrique qui ramenait à l'œuvre: domestiquer la nature! Fossanova reformait en elle les tendances obscures pour les porter à la clarté et y trouver en tout l'ordre, le nombre et la figure.

Nous avions seulement poussé dans les villes ce qu'on avait ici réussi dans l'inhumanité de la forêt; nos paroles étaient ces pierres, nos disputes leurs arêtes, nos raisonnements leurs lignes de force, nos conclusions la lumière de leurs absides. Mais la *Somme* n'avait rien à envier à la robustesse de leur église. Nous voulions que la parole fût elle aussi dépouillée, que la ligne droite fût la règle et de la pensée et du texte. Ici comme là, tout finissait par être dénudé, sans bavardage excessif: la rigueur de Thomas donnait à sa pensée la rectitude des chapiteaux et la luminosité des hautes fenêtres.

Mais ce joyau de pierre n'était qu'une transition, et Thomas le savait. Il ne s'y attarderait pas. Comment s'arrêterait-il jamais, lui qui avait la passion du mouvement qui régénère les mondes anciens? En hésitant sur le seuil de l'église, il s'était sans doute souvenu que le premier pas dans cette architecture souveraine qui s'ouvrait devant lui, c'était le premier pas

qu'il avait fait, il y a bien longtemps, lorsqu'il s'était recueilli au seuil de la *Somme*, parce que c'était de cette œuvre-là qu'il se savait l'architecte.

Thomas avançait au milieu de la nef et je le suivais dans cette luminosité diffuse, sans bleus profonds, ni rouges ni ocres. Aussi claire que son nom est sombre, Fossanova avait proscrit au verre les couleurs qui font danser la lumière. C'est de l'intérieur des pierres et des piles de granit que naissait l'éclat immatériel. Dans la grisaille de février, j'imaginais ainsi d'autres feux de l'année, lorsque sur le sol les taches du solstice guident les pas jusqu'au sommet de la nef. Le regard, malgré lui, se lève alors et monte vers les arcs de la voûte, s'arrête au chevet plat. La vue est retenue par les trois ouvertures basses, trinitairement disposées. Puis il glisse sur cette triple incantation mystérieuse, pour se contenir au-dessus, dans la rose blanchâtre.

Thomas paraissait ému. Cette Trinité qu'il avait sans cesse contemplée, il La retrouvait devant lui, dans la pierre et dans la lumière. Il s'arrêta, eut un geste vague de la main. Ici nous étions plongés sans délai au cœur du mystère.

Fossanova! Si insondable et mystérieuse!

Thomas psalmodia ces quelques mots, puis il ajouta:

- C'est ici mon repos à jamais. C'est là que je veux demeurer, car je l'ai désiré.

Quoi! Ce serait là le lieu de son repos? Quelle était donc cette prophétie? Fossanova, la dernière étape? Pauvre Thomas! Pauvre mendiant qui savait par avance qu'il quitterait bientôt nos chemins! Aspirant à revenir à la maison où un Père l'attend, il avait deviné qu'ici s'achèverait sa vie. Il savait que ce départ serait l'entrée dans une plus haute félicité. Dès lors, il allait se préparer à l'ultime voyage.

Bienheureux Thomas! Il s'en allait et, si je devinais son chemin, on m'avait, pour la première fois, interdit de le suivre.

François-Xavier PUTALLAZ

Marcel-Jacques DUBOIS, *Aristote, Livre des acceptions multiples,* commentaire philosophique, préface du P. Georges Cottier, Collection «Sagesse et cultures», Editions Parole et Silence, Saint-Maur, 1998, 208 p.

Cet ouvrage accueilli dans la collection «Sagesse et cultures» est constitué pour un quart environ par le texte du livre Delta de la *Métaphysique* d'Aristote (d'après la traduction de J. Tricot) et pour les trois quarts restants par un précieux commentaire à la fois sobre et pénétrant qui constitue, comme le souligne le préfacier, «tout autant une introduction à l'œuvre d'Aristote qu'une initiation à la métaphysique, conduite avec un art pédagogique rare».

Dès l'introduction, (pp. 9-14), l'auteur nous renseigne sur le contenu du *Livre des acceptions multiples* «qui n'est pas un dictionnaire exhaustif (...mais) un vocabulaire à la fois nécessaire et élémentaire élaboré par le maître pour aider ses disciples à le suivre dans la progression de sa recherche» (p.10). L'A. précise en outre que «dans le cas du *Livre D*, c'est Aristote lui-même qui présente la synchronie de ses propres concepts dont il précise le sens particulier par des comparaisons diachroniques avec les témoins de la pensée grecque, les présocratiques et Platon en particulier» (p. 11). En somme, c'est le langage même d'Aristote que contient ce *Livre des acceptions multiples*, c'est-à-dire «un langage à la fois cohérent et ouvert, cohérent, à l'intérieure selon une rigueur rationnelle, mais ouvert en même temps, à l'extérieur, sur une réalité existentielle et vivante, celle de la nature et celle de l'être» (p. 11). Cette ouverture au réel est d'ailleurs un des traits majeurs du «vocabulaire élémentaire que propose Aristote à l'apprenti philosophe qui a perçu, à son école, que, sans nier la cohérence intellectuelle du monde des idées et sans nier l'idéal de la philosophie première, on accède à la métaphysique à partir des substances engagées dans le monde de la matière et du mouvement» (p. 13). C'est là sans doute l'intérêt qu'il y a aujourd'hui encore à se plonger dans le vocabulaire d'Aristote pour retrouver les

intuitions fondatrices du langage par lequel la pensée part du réel qui est immédiatement à sa portée pour accéder à l'intelligibilité proprement métaphysique de l'être.

Chacun des trente chapitres qui constituent le *Livre des acceptions multiples* est l'occasion pour l'A. de nous introduire à cette veine métaphysique qui sous-tend le discours philosophique d'Aristote. Ainsi, dès le premier chapitre, «Principe» (pp. 15-19), l'A. fait ressortir l'élan de la pensée d'Aristote qui la porte d'emblée à saisir l'essentiel pour accéder au principe qui est au terme et au sommet de sa philosophie. Car, pour l'A., «c'est une des caractéristiques du livre Delta tout entier. Vocabulaire philosophique, certes. Mais nullement au sens d'un simple lexique alignant des définitions univoques. c'est une introduction, par la cohérence du langage, aux intuitions fondamentales d'une métaphysique de l'être et à une expérience de la vie de l'esprit» (p. 19).

Quant à la manière de procéder de l'A., c'est avant tout la sobriété et la pertinence du commentaire qui retiennent l'attention. Si l'on prend par exemple le chapitre deuxième, «Cause» (pp. 21-33), on imagine facilement qu'un tel sujet puisse donner lieu à des développements abondants. Mais l'A. adopte la démarche concise d'Aristote sans entraîner le lecteur dans des détours inutiles. Cela n'empêche nullement l'A. de signaler le débats qui occupent les spécialistes et dont il est parfaitement au fait, mais il s'en tient au strict nécessaire.

Un autre avantage du commentaire proposé pour chaque chapitre est sa clarté. En effet, l'A. présente toujours avec netteté le plan que suit Aristote en montrant les articulations essentielles de sa pensée. En outre, comme pour le chapitre troisième, «Elément» (pp. 35-39), une rapide «Réflexion sur la synthèse d'Aristote» permet de résumer l'essentiel du propos aristotélicien. On trouvera aussi au chapitre quatrième, «nature» (pp. 41-46), une «Récapitulation» qui met en évidence l'«l'intuition qui constitue le cœur de la physique d'Aristote» (p. 46).

En d'autres occasions, le commentaire permet de suivre la progression d'Aristote dans la succession des termes qui sont exposés. C'est ainsi qu'au chapitre cinquième, «Nécessaire» (pp. 47-51), l'A. s'arrête sur la «Situation de ce chapitre» (pp. 48-50) et à cette occasion situe respectivement la problématique platonicienne et aristotélicienne. Notons que le chapitre cinquième revient sur la portée métaphysique des analyses sémantiques que propose Aristote qui, à propos du nécessaire, énonce «en quelques lignes la règle de toute spéculation sur les attributs de l'Etre qui est nécessaire par essence» (p. 51).

Le commentaire contribue aussi à donner aux différents chapitres de se succéder comme dans un véritable livre qui a sa progression et obéit à une logique interne, comme en témoigne le «Plan du livre Delta d'après saint Thomas» (pp. 205-206), donné en annexe. ainsi avec le chapitre sixième, «Un» (pp. 53-6»), l'A. rappelle «la centralité de la notion de l'un dans la métaphysique» (p. 57), en signalant la manière dont la scolastique s'appropriera la réflexion d'Aristote sur l'analogie (proportionnalité, attribution: cf. p. 62).

De fait, à chaque chapitre, en raison de son objet, répond un type de commentaire approprié. On n'est donc pas surpris qu'au chapitre septième, «Etant» (pp. 65-72), le commentaire prenne l'allure d'un exposé plus fourni avec notamment une petite synthèse sur «L'être selon les catégories» (pp. 68-71) et des éclaircissements sur «L'être comme vrai» (pp. 71-72).

Quand le sujet exige une certaine rigueur, le commentaire a toute la précision technique requise. En effet, à l'occasion du chapitre huitième, «Substance» (pp. 73-80), l'A. signale les divers termes grecs utilisés par Aristote (*ousi, tode ti, to ti en einai, hypokeimenon, eidos, morphè*) et fait ressortir les deux sens fondamentaux du terme *ousia*. De plus, ce chapitre essentiel est complété par deux notes sur «Le vocabulaire de la substance chez Aristote» et sur «la structure du livre Z de la *Métaphysique*».

Pour certaines notions particulièrement abstraites, la pensée d'Aristote est difficile à suivre comme c'est le cas pour

les chapitres neuvième, «Même - Autre - Différent - Semblable» (pp. 87-92). Mais l'A. ne manque pas de proposer les exemples indispensables pour illustrer la pensée d'Aristote.

Le commentaire ne prétend pas toutefois régler tous les problèmes que pose le texte souvent elliptique d'Aristote; Ainsi, pour le chapitre onzième, «Antérieur et postérieur» (pp. 93-99), si l'A. pallie l'absence de définition exhaustive en indiquant celle qui se dégage de la démarche inductive d'Aristote en caractérisant l'antérieur comme «ce qui peut être sans ce qui dérive de lui» (p. 97), l'A. observe toutefois que si «Aristote a posé correctement les termes du problème», «c'est au disciple de prolonger la réflexion» (p. 99).

Avec une notion aussi importante que celle de puissance, qui est au cœur de la métaphysique aristotélicienne, quelle mesure donner au commentaire d'un texte dont la difficulté est égale à son intérêt? De fait, le parti adopté par l'A. pour le chapitre douzième, «Puissance-Capable de-Impuissance-Incapable de» (pp. 101-109), consiste principalement à cerner au plus près les différentes étapes du texte pour faire ressortir, par le plan même qui s'en dégage, les lignes de force de la pensée d'Aristote et la «Signification métaphysique de la définition de la puissance» (pp.108-109) que l'A. examine en deux temps: «Puissance et altérité»; «Puissance active et puissance passive».

Comme on le voit, chaque étape oriente l'attention vers les intuitions premières de la philosophie aristotélicienne. Mais ce n'est pas seulement l'intérêt des divers chapitres pris un à un qui donne à cet ouvrage d'être un précieux instrument de travail pour découvrir Aristote et s'initier à la métaphysique. En effet, l'A. sait aussi mettre en évidence certains thèmes qui parcourent l'ensemble du *Livre des acceptions multiples*. Par exemple, bien avant que soit abordée pour elle-même la «Qualité» (chapitre 14, pp. 117-121), présentée «à la lumière de la théorie aristotélicienne de la classification des sciences selon les degrés d'abstraction» (p. 121), quelques observations préparent déjà le terrain (cf. pp.37, 43, 85). Et par la suite, à l'occasion des chapitres 19, «Disposition» (pp. 147-148), 20, «Etat, Manière d'être» (pp. 149-152) et 21, «Passion» (pp. 153-156), l'A. fait droit à toute la richesse de la réflexion d'Aristote sur les diverses espèces de qualité en révélant son importance dans le domaine de la psychologie et de la morale.

De la même manière, des chapitres tels que «Principe», «Cause», «Elément», «Parfait» (pp. 131-136), «Limite» (pp. 137-140), «Partie» (pp. 171-173), «Tout» (pp. 175-178), «Tronqué» (pp. 179-182) se prêtent également à une lecture transversale. Ainsi ce n'est pas à un lexique philosophique, mais à un véritable livre d'Aristote et aux intuitions fondamentales de sa métaphysique que nous sommes introduits.

Sachons gré à l'A. d'avoir mis son érudition au service de l'intelligence du texte d'Aristote et de la vocation naturelle du langage à exprimer l'essence du réel. En effet, à une époque où sont publiés des dictionnaires de toutes sortes y compris de philosophie, c'est une œuvre de sagesse au service des cultures que de mettre à la disposition du plus grand nombre le *Livre des acceptions multiples* accompagné d'un commentaire philosophique aussi précieux qu'indispensable.

Bernard HUBERT

Père Jérôme, *Tout à Dieu*, Ed. Parole et Silence, Saint-Maur, 1998, 134 p.

Il n'est pas habituel dans les ordres contemplatifs que les notes spirituelles des moines soient publiées. Si les supérieurs de la Trappe ont autorisé l'éditeur à offrir celles-ci au public - elles n'y étaient pas destinées par leur auteur - c'est parce qu'elles sont susceptibles d'accompagner le lecteur sur la route de la prière. C'est aussi parce que Père Jérôme a affronté dans sa méditation des question importantes que se posent aujourd'hui maints religieux et laïcs à propos de la vie monastique et de la vocation contempla-

tive. Il y répond avec justesse, avec un bons sens enraciné dans ce que la tradition ecclésiale rapporte de plus pur. Et l'on verra que ces réflexions touchent également aux interrogations et aux attitudes quotidiennes de tout chrétien.

Ces *24 thèses cisterciennes* réparties en quatre chapitres sont centrées sur l'essentiel. Au départ, l'auteur rappelle tout simplement que *la vie contemplative pour Dieu seul* repose sur une évidence: l'insuffisance radicale et absolue du créé à constituer la béatitude de l'homme. Cette conviction a poussé le frère Jérôme à choisir la route qui, dans le cadre du monastère, le conduirait le plus sûrement à l'union à Dieu, au mépris de toute activité humaine légitimement épanouissante. Certes, lui-même appelé au service exclusif de Dieu dans la vie contemplative, en regard de quoi tout le reste devenait secondaire. Ne nous remet-il pas cependant les idées en place lorsqu'il met en évidence cette fréquente illusion selon laquelle le but suprême est, pour chacun, de développer sa personnalité, «au maximum toutes mes possibilités humaines», C'est «dans un tout autre esprit» qu'il considère ce «développement de la personnalité qui est légitime, et même voulu par Dieu». L'essentiel est de se poser la question: «quel est le plan de Dieu sur ma vie?». Quant à la vocation monastique, elle n'offre «pas d'exaltation à chercher, à entretenir... Rien à gonfler». Elle est «une marche dans le désert» qui demande «patience, et encore patience». Elle ne se conçoit que dans une attitude totalement confiante et soumise à la prévoyance amicale de Dieu. Le moine - de même que toute chrétien dans sa vocation propre - est ainsi à contre-courant: «Notre dépendance est ce qui rend la religion insupportable à l'homme adulte, à l'homme libre, à l'homme prométhéen, à l'homme révolté, pour tout dire en un mot: à l'homme moderne.» Cette dépendance envers le Créateur est aussi «la condition pour que nous en recevions tout bien... Elle n'est pas une corde, mais un pipeline». Elle apporte «joie, sécurité, quiétude. Joie d'un ordre respecté mais fondé sur la bienveillance de l'autre et sur ses dons». «Se courber et en ressentir de la joie» est quelque chose d'inimaginable pour un athée.

Cependant, ce n'est pas la tranquillité que trouve le moine dans sa solitude. Sa joie est souvent au-delà de toute sensation et même de toute conscience. Elle est trop profonde pour la perception humaine. Il est dangereux de se reposer sur l'idée qu'il possède «la meilleure part». «Dieu nous laisse, à quelques exceptions près, dans nos misères, nos déficiences, nos impuissances radicales». Le contemplatif vit «d'un amour différé»: «Nous sommes des amoureux sans leur objet... situation pénible, précaire, humiliante.». La foi pourtant lui dit que «son rôle est celui du favori, puissant non par des pouvoirs personnels, mais par le poids d'une amitié. Cette amitié, et son degré d'intimité, c'est la valeur personnelle, l'unique valeur personnelle du moine. Est-il ami de Dieu, réellement aimé, très intimement uni? Tout est là.»

Père Jérôme engage sur son cahier de notes un dialogue avec les «actifs»: quelle est l'utilité du contemplatif? Il répond que celui-ci est un «suppléant» par métier: il est chargé, au moins implicitement, par un autre de le suppléer dans «l'adoration, la louange, le remerciement», et cet autre devient en quelque sorte «notre client; un lien est créé entre lui et nous». «Pour être suppléant devant Dieu, il faut faire de l'oraison un métier, de l'office divin un métier, de la messe un métier, du chapelet un métier.» Et comme tout professionnel, le moine vouera tous ses soins à rechercher la perfection dans sa fonction. «Pour nous, moines, dira-t-il aussi, la conscience professionnelle s'exprime dans la recherche de Dieu.»

N'y a-t-il pas contradiction entre l'appel de tout chrétien à répondre aux urgences extérieures et l'occupation exclusive de Dieu à laquelle le contemplatif est consacré? Le moine est-il un égoïste? tout d'abord, «la question n'est pas de savoir si nous avons le droit d'embrasser la vie contemplative, mais si Dieu a le droit de manifester ce qu'Il est en réservant certaines de Ses créatures à Son service exclusif». Ensuite, il n'est pas certain que, chez le «fanatique de la charité», le dévouement au prochain «tue

l'égoïsme» et «la vaine complaisance». «Quand quelqu'un ne comprend pas la raison d'être de notre vie contemplative, c'est toujours parce que déficiente est l'idée qu'il se fait de Dieu.» Féconde est la vie du contemplatif «dans les œuvres qui ne sortent pas de sa ligne propre: l'utilité sociale du contemplatif se trouve dans sa vie contemplative». Cette évidence est aisément perdue de vue. En définitive, «les *Tout-à-dieu* peuvent être à Dieu sans désertion parce qu'il y a les *Tout-aux-autres*. Les *Tout-aux-autres* peuvent être au prochain parce qu'il y a les *Tout-à-Dieu*».

L'auteur souligne le rôle essentiel de la vertu de religion. L'acception selon laquelle on l'entend, ou bien «assigne une place à la religion parmi nos actes de connaissance» (re-legere), ou bien «lui marque une place parmi nos actes d'amour» (re-ligare). A la base de la vie monastique et contemplative, la vertu de religion «sera une application de l'esprit à tout ce qui concerne l'honneur dû à Dieu; elle «comportera un choix souvent renouvelé de nous employer à rendre à Dieu tout ce que nous lui devons»; elle «exprimera un attachement, un dévouement, une volonté de servir».

Faut-il placer la vie contemplative dans les belles réussites humaines. Comme cette idée est éloignée de l'esprit de Père Jérôme! «Nous sommes les petites gens dont parle Isaïe», affirme-t-il. Ce n'est pas notre savoir-faire, notre ferveur, notre générosité qui nous sortiront de notre médiocrité. Celle-ci «est voulue par Dieu pour la plupart d'entre nous». «Je ne fais pas moi-même, seul, ma carrière, je n'agis pas seul, mais avec un autre, Dieu.» Et Dieu «nous mène par le chemin du minimum, de la misère spirituelle». N'oublions pas, insiste l'auteur, que le moine est «sous le régime de la foi, non de la vision. Or la foi n'est pas jouissance de Dieu, ne procure pas de jouissance».

L'on n'oubliera pas, en lisant ce recueil de réflexions éparses, qu'elles n'ont pas fait l'objet d'une synthèse par leur auteur. Elles ont été regroupées pour la publication, ce qui ne leur donne pas toujours une cohérence formelle. Mais telles quelles, elles sont d'un abord aisé et la richesse de la pensée n'en est pas affectée. Une autre remarque est que, entièrement pris par l'absolu de sa vocation et tenant pour de la paille tout ce qui ne s'y réfère pas directement, l'auteur semble mépriser de hautes valeurs qui peuvent être aussi pour beaucoup un chemin vers Dieu. Ainsi, à propos de la création artistique, «qu'est-ce que l'art, dit-il, comparé à l'union avec Dieu?... Ces choses sorties de notre cœur et de nos mains, comment pourraient-elles être objet béatifiant?» Ce n'est pas le lieu pour lui, et compte tenu de la perspective dans laquelle il se place, de relever que la beauté créée est le reflet de la Beauté de Dieu, que l'homme «créateur» est aussi à l'image de Dieu et que son œuvre peut être admiration et adoration du modèle incréé.

Pouvait-il de même s'étendre sur la paix qui inonde le fond de l'âme contemplative lorsqu'elle se laisse prendre par son Objet? Certes, la vie monastique est humainement totalement dépouillée, elle paraît vaine et vide, sans gratification, aussi bien aux regards extérieurs qu'à ses adeptes. Elle est cependant une attente déjà mystérieusement, imperceptiblement, inconsciemment remplie d'une présence jamais vérifiée sinon dans une «angoisse surmontée par la foi et la confiance».

Guy BOISSARD

Achevé d'imprimer le 24 septembre 1998
sur les presses de Dominique Guéniot,
imprimeur à Langres - Saints-Geosmes

Dépôt légal : octobre 1998 - N° d'imprimeur : 3367

NOVA & VETERA

3

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction	Georges Cottier, O.P.
Rédaction	Charles Morerod, O.P.
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 022/349 43 25
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice Tél.: 024/486 05 11

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N^o^ 1 de l'année en cours.

Abonnement annuel ordinaire

Suisse	CHF 50.— (+ 8.— frais envoi)
France et autres pays	FF 200.— (+ 48.— frais envoi)
Abonnement de soutien	dès CHF 55.— (dès FF 220.—)
Prix au numéro	CHF 15.— (FF 60.—)

Modes de paiement:

- *pour la Suisse:*
  par virement postal (CCP 19-1936-9, Editions Saint-Augustin SA)
- *pour la France:*
  par chèque libellé en FF à l'adresse des Editions Saint-Augustin, CH-1890 Saint-Maurice ou par virement bancaire au Crédit Agricole des Savoie, Saint-Gingolph/Evian (France), compte 47 70 336 9 066, Editions Saint-Augustin.
- *pour les autres pays:*
  par cartes Visa ou American Express, par virement postal au CCP indiqué ci-dessus.

ISSN 0029-5027