

NOVA & VETERA

1

Charles
MOREROD
*L'infailibilité du pape
selon Jean de Saint-Thomas*

Georges
COTTIER
Rapport entre loi morale et loi civile

Michele M.
SCHUMACHER
Vers une approche spirituelle de la pauvreté

Guy
BOISSARD
*Les controverses entre Charles Journet
et les protestants*

NOVA &
VETERA

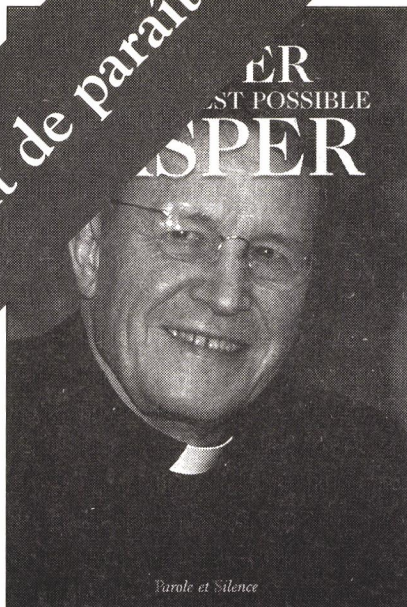
SOMMAIRE

<i>L'infailibilité du pape selon Jean de Saint-Thomas</i> Charles Morerod, O.P.	5
<i>Rapport entre loi morale et loi civile</i> Georges Cottier, o.p.	37
<i>Vers une approche spirituelle de la pauvreté</i> Michele M. Schumacher	51
<i>Le controversiste</i> Nova et Vetera	65
<i>Les controverses entre Charles Journet et les protestants</i> <i>- Un œcuménisme vigoureux -</i> Guy Boissard	67

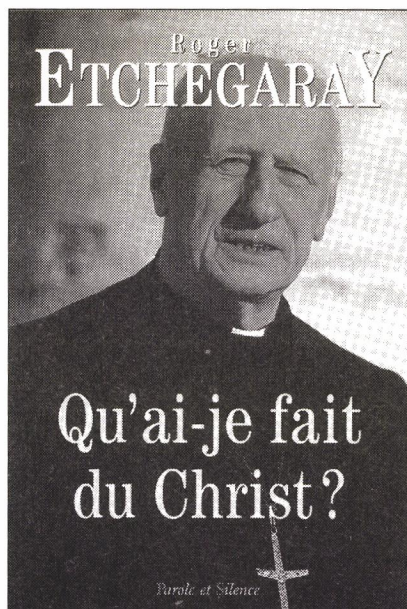
Notes et lectures

Bibliographie	127
Marie-Joseph LE GUILLOU, <i>Des êtres sont transfigurés – Pourquoi pas nous?</i> – Raoul GROSS, <i>L'être et la beauté chez Jacques Maritain</i>	

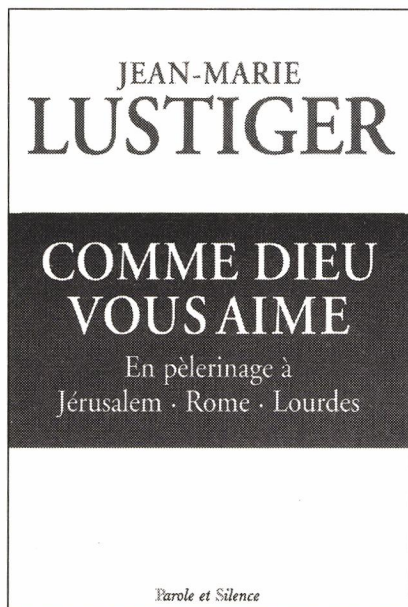
Vient de paraître



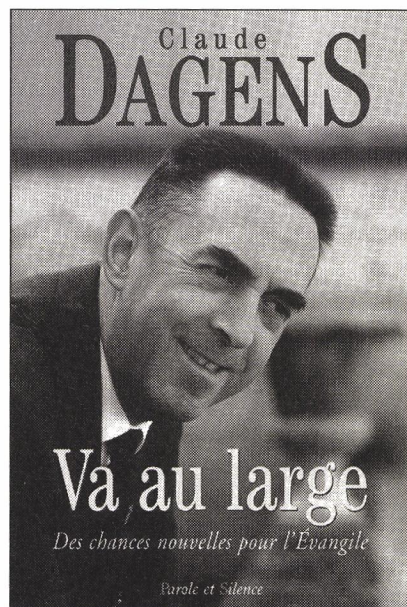
L'espérance est possible,
Cardinal Walter Kasper
128p. – 14 € – 21CHF



Qu'ai-je fait du Christ ?,
Cardinal Roger Etchegaray
168p. – 15 € – 22CHF



Comme Dieu vous aime,
Cardinal Jean-Marie Lustiger
146p. – 15 € – 22CHF



*Va au large ! Des chances nouvelles
pour l'Évangile, Mgr Claude Dagens*
140p. – 15 € – 22CHF

L'infailibilité du pape selon Jean de Saint-Thomas

Jean Poinso, ou Jean de Saint-Thomas selon son nom de dominicain, né à Lisbonne d'un père autrichien en 1589 et décédé à Fraga (Espagne) en 1644, a compté parmi les plus fameux commentateurs de S. Thomas. Les pages consacrées à l'Eglise dans son commentaire inachevé de la Somme de Théologie de saint Thomas sont largement inconnues. Il semble que le P. Ulrich Horst, remarquable historien des théologiens dominicains qui ont traité de l'infailibilité, soit le seul à avoir présenté brièvement notre auteur sur ce point¹.

Nous présenterons les textes de Jean de Saint-Thomas consacrés à l'infailibilité². Leur intérêt réside dans l'application de principes ecclésiologiques embryonnairement présents chez saint Thomas à la situation nouvelle créée par la division confessionnelle stabilisée au XVII^e siècle (alors que le XVI^e gardait encore l'illusion d'une unité seulement momentanément entamée). Cette situation historique explique aussi un langage moins amène que celui qui a cours de nos jours: le lecteur fera la nécessaire distinction entre la rugosité de certaines formules et leur contenu.

Le point de départ de la question de l'infailibilité chez Jean de Saint-Thomas est toujours la possibilité de maintenir la foi. Nous préciserons cette première question à l'aide de saint Thomas et de Cajetan, puis nous verrons les développements que lui donne Jean de Saint-Thomas.

1. Cf. Ulrich HORST, *Op, Papst- Konzil – Unfehlbarkeit*, Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart, «Walberberger Studien», Theologische Reihe, Bd. 10, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1978, p. 261-269. Le P. Horst ne parle plus de Jean de Saint-Thomas dans une œuvre pourtant postérieure, explicitement consacrée à l'infailibilité et qui comprend un chapitre sur le XVII^e siècle: *Unfehlbarkeit und Geschichte*, Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil, "Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie", Theologische Reihe, Bd. 12, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1982.

2. Nous utilisons l'édition suivante: IOANNES A SANTO THOMA, *Cursus theologicus*, In Summam theologicam D. Thomae, Nova editio, Tomus primus, in Primae Partis Quaestiones I-VII, Vivès, Paris, 1883; Tomus septimus, in Secundam Secundae..., 1886. Le choix de cette édition, plutôt que de celle plus récente de Solesmes, provient du fait que l'édition de Solesmes ne contient pas le commentaire de la IIa-IIae, qui est le texte dont nous traiterons le plus. Nous citons en précisant la partie de la Somme qui est commentée (par exemple: in Iam, q.1 ..., ou in IIam-IIae, q.1-7...), puis le tome et la page.

La nécessité d'une règle de la proposition de la foi selon les principes de S. Thomas développés par Cajetan

La proposition de la foi selon saint Thomas d'Aquin

Saint Thomas précise d'abord quelles sont les conditions de la foi: «Deux conditions sont requises pour la foi. L'une est que les choses à croire soient proposées à l'homme, et cette condition est requise pour que l'homme croie à quelque chose d'une manière explicite. L'autre condition requise pour la foi est l'assentiment du croyant à ce qui est proposé»³. En d'autres termes: pour que quelqu'un croie quelque chose, il faut qu'il sache que cette chose peut être crue ou non, par exemple il faut que quelqu'un lui dise ou lui suggère que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. Dans un deuxième temps, il peut accepter ou non de croire à ce qu'on lui a ainsi proposé. Ce deuxième temps, l'adhésion de foi à proprement parler, dépend nécessairement de la grâce de Dieu qui donne au libre arbitre la possibilité d'accepter, bien que des secours extérieurs puissent aider cet acte⁴.

Pour la question qui nous occupe, le point délicat est le premier élément, à savoir la proposition de la foi, ou la prédication. Cette proposition vient de Dieu, mais dans l'économie actuelle du salut elle vient normalement par l'intermédiaire des hommes, des disciples envoyés par le Christ: «Quant au premier point, il faut nécessairement que la foi vienne de Dieu. Car les vérités de foi dépassent la raison humaine. Aussi ne sont-elles pas connues par l'homme si Dieu ne les révèle. Mais, tandis qu'à certains il les révèle immédiatement, comme il l'a fait aux Apôtres et aux Prophètes, à certains il les propose en envoyant les prédicateurs de la foi...»⁵.

*Le commentaire de saint Thomas par Cajetan*⁶.

Cajetan (1469-1534), dans son commentaire de la IIa IIae achevé le 26 février 1517 (donc avant la Réforme, ce qui le distingue du commentaire de Jean de Saint-Thomas) développe les implications de la proposition de la foi.

3. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIa IIae, q.6, a.1.

4. Cf. IIa IIae, q.6, a.1: «Quant à la seconde condition, qui est l'assentiment de l'homme aux choses de la foi, on peut considérer une double cause. Il en est une qui de l'extérieur induit à croire: ce sera par exemple la vue d'un miracle ou l'action persuasive d'un homme qui exhorte à la foi. Ni l'une ni l'autre de ces deux causes n'est suffisante; car, parmi ceux qui voient un même miracle et qui entendent la même prédication, les uns croient et les autres ne croient pas. Voilà pourquoi il faut admettre une autre cause, intérieure celle-ci, qui meut l'homme à adhérer aux vérités de foi... C'est pourquoi la foi, quant à l'adhésion qui en est l'acte principal, vient de Dieu qui nous meut intérieurement par sa grâce».

5. IIa IIae, q.6, a.1.

6. Nous commentons ici le commentaire de Cajetan sur la Somme de théologie, qui se trouve après le texte de saint Thomas dans l'édition léonine, tome VIII (Rome, 1895), p. 9-10.

Il commence par rappeler le contenu du texte que nous venons de citer, et en déduit la nécessité d'une règle créée:

Dans la mesure où la foi peut dépendre d'une cause créée, dans la même mesure, elle peut avoir quelque règle créée. Il est clair en effet que, étant donné que deux choses concourent à la foi, comme on le montre ci-dessous, à savoir l'assentiment et la proposition et explication des choses à croire, la foi du côté de l'assentiment dépend de Dieu seul comme agent, objet, fin et règle. Mais du côté de la proposition des choses à croire, elle peut dépendre des anges et des hommes, par la médiation desquels Dieu propose telles ou telles choses qui doivent être crues: de ce point de vue en effet, la foi provient du fait d'entendre la parole de Dieu, comme on le dit en Rm 10⁷.

On voit donc que la proposition de la foi par des créatures est le point faible: si un prédicateur annonce une doctrine fausse, la transmission de la foi en sera compromise. Le problème n'a rien de nouveau, et a surgi dès l'Eglise primitive, comme le résume l'ouvrage classique de Damien Van den Eynde:

Tant qu'ils vivaient, les Apôtres, premiers porteurs du message chrétien, avaient dominé la vie des Eglises; mais cette grande autorité une fois disparue, il devenait nécessaire qu'on s'expliquât sur les moyens certains de rester en contact avec la parole qu'ils avaient annoncée. Nécessité d'autant plus impérieuse que des hérésies tenaces vont rejeter ou exploiter à leur guise certaines des normes reconnues par les communautés. Les judaïsants exagèrent l'autorité des écrits prophétiques; Marcion la récuse; les gnostiques, méprisant la foi des simples, basent leurs spéculations sur les Ecritures et des traditions secrètes; les montanistes font appel aux révélations de leurs prophètes; dans la grande Eglise, des tendances se font jour qui visent à réduire le rôle doctrinal des évêques. La disparition des apôtres posait donc dans toute son acuité le problème des normes de l'enseignement⁸.

Cajetan explique que Dieu a prévu cette possible défaillance et a placé l'autorité de l'Eglise comme point ferme parmi les réalités créées:

Et pour qu'aucune erreur ne puisse intervenir à propos de la proposition et de l'explication de ce qui doit être cru, l'Esprit-Saint a pourvu

7. «Inquantum fides potest dependere a causa creata, intantum potest habere aliquam regulam creatam. Constat autem quod, cum ad fidem concurrant duo, ut infra patet, scilicet assensus et propositio atque explicatio credendorum, fides ex parte assensus a solo Deo dependet ut agente, obiecto, fine et regula. Ex parte autem propositionis credendorum potest dependere ab angelis et hominibus, mediantibus quibus Deus proponit haec vel illa esse credenda: ex hac enim parte 'fides ex auditu est verbi Dei', ut dicitur ad Rom. X» (CAJETAN, *In Summ. Theol.*, IIa-IIae, q.1, a.1, no.X).

8. Damien VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, «Universitas Catholica Lovaniensis» Series II, t.25, Duculot-Gabalda, Gembloux-Paris, 1933, p. IX-X.

d'une règle créée infaillible, à savoir le sens et la doctrine de l'Eglise: c'est ainsi que l'autorité de l'Eglise est la règle infaillible de la proposition et de l'explication des choses qui doivent être tenues de foi»⁹.

L'autorité de l'Eglise est ainsi une condition qui s'ajoute à la révélation divine, mais non pas au même niveau, car elle en est la servante (c'est le sens du terme «ministre»):

Par conséquent, étant admis que deux règles infaillibles concourent à la foi, à savoir la révélation divine et l'autorité de l'Eglise, il y a une telle différence entre elles que la révélation divine est la raison formelle de l'objet de foi, alors que l'autorité de l'Eglise est ministre de l'objet de foi...¹⁰.

Toute la théologie de l'infailibilité de Jean de Saint-Thomas, que nous allons maintenant aborder, présuppose ce point de départ: l'autorité de l'Eglise est une règle nécessaire pour que la foi ne se perde pas.

La règle de la foi selon Jean de Saint-Thomas

L'Ecriture Sainte requiert une règle autre qu'elle-même

Jean de Saint-Thomas refuse que l'on oppose à l'autorité de l'Eglise l'autorité de la seule Ecriture. Son premier argument est que l'Ecriture ne se désigne pas elle-même à elle seule:

Ce n'est pas seulement à l'Ecriture qu'il faut recourir; il se trouve que la question, avec les hérétiques, est de savoir qui doit nous indiquer la vraie et légitime Ecriture?¹¹.

Le doute peut porter à la fois sur l'interprétation de tel texte et sur le fait même que ce texte soit partie de la Bible, comme le montre l'existence de nombreux apocryphes¹². Dans ces conditions,

9. «Et propterea quoad proponendum et explicandum credenda, ne possit accidere error, providit Spiritus Sanctus de infallibili regula creata, sensu scilicet et doctrina Ecclesiae: ita quod auctoritas Ecclesiae est infallibilis regula proponendi et explicandi ea quae sunt fide tenenda» (CAJETAN, In Summ. Theol., IIa-IIae, q.1, a.1, no.X).

10. «Unde, duabus concurrentibus ad fidem infallibilibus regulis, scilicet revelatione divina et auctoritate Ecclesiae, inter eas tanta est differentia quod revelatio divina est ratio formalis obiecti fidei, auctoritas autem Ecclesiae est ministra obiecti fidei...» (CAJETAN, In Summ. Theol., IIa-IIae, q.1, a.1, no.X).

11. «V. ... nec tam ad solam, et nudam Scripturam recurrendum nobis est, siquidem de hoc ipso cum haereticis est quaestio, quisnam debeat nobis indicare veram, et legitimam Scripturam?...» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 141).

12. «De fide est Scripturam sacram non solum in sensuum varietate, et interpretationibus diversis posse difficultates pati, sed etiam depravari in se... quod et satis manifestat multitudo illa librorum apocryphorum» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. III, art.1, t.7, p. 265).

à qui demande d'où nous savons que cette Ecriture est la vraie Ecriture, nous répondons que la raison en est que l'Eglise le propose»¹³.

Cet argument, souvent utilisé dans la Contre-Réforme, se réfère au fait que l'Ecriture n'indique pas ce qu'est la Bible. Pour cette raison, le Concile de Trente définit le canon de l'Ecriture¹⁴, reprenant des décisions conciliaires dont la nécessité s'était fait sentir dès le IV^e siècle¹⁵. Il faut noter que le Concile Vatican II affirme que

c'est cette même Tradition qui fait connaître à l'Eglise la liste intégrale des Livres Saints; c'est elle aussi qui, dans l'Eglise, fait comprendre cette Ecriture Sainte et la rend continuellement opérante¹⁶.

La règle de la foi est l'autorité de l'Eglise

L'Ecriture elle-même indique l'autorité de l'Eglise

Si l'Ecriture ne se désigne pas elle-même, elle indique en revanche cette autorité de l'Eglise à laquelle on voudrait l'opposer:

On prouve tout d'abord contre les hérétiques cette conclusion, car ils veulent que l'Ecriture soit juge dans les controverses de foi, et que seule demeure la Parole de Dieu écrite. Mais l'Ecriture elle-même, que les hérétiques reçoivent, enseigne que l'Eglise ne peut errer, et qu'il lui appartient de nous confirmer dans la foi, et de trancher les controverses. Dans ces conditions, de même qu'ils acceptent les Ecritures sur les autres points, pourquoi ne le font-ils pas sur cet article?¹⁷

La suite du texte¹⁸ indique les textes bibliques suivants: Mt 16, Lc 21 (les textes traditionnels où Jésus parle à Pierre), Ac 15 (les Apôtres se prononcent sur l'observance par les chrétiens des préceptes de la Loi

13. «VI. ... quaerenti unde sciamus hanc Scripturam esse veram Scripturam respondemus, quia id Ecclesia proponit» (In Ham-IIae, q.1-7, disp. III, art.1, t.7, p. 267).

14. Cf. CONCILE DE TRENTE, IV^e Session (8.4.1546), Denz. 1501-1505.

15. Par exemple le Concile de Rome de 382, cf. Denz. 179-180, repris par les Conciles d'Hippone (393), de Carthage (397, cf. Denzinger 186); ces listes correspondent à celle de S. Augustin (cf. *De doctrina christiana* II.VIII.13). Dans la perspective d'une union entre Orient et Occident, le canon sera repris par le Concile de Florence en 1442 (cf. Denz. 1334-1335).

16. CONCILE VATICAN II, Constitution *Dei Verbum*, no.8.

17. «IV. Et in primis contra haereticos probatur ad hominem haec conclusio, nam ipsi volunt Scripturam esse iudicem in controversiis fidei, et solum verbo Dei scripto standum esse, sed Scriptura ipsa, quam haeretici recipiunt docet Ecclesiam errare non posse, et quod ad ipsam pertinet confirmare nos in fide, et controversias ejus sedare: ergo sicut acceptant Scripturas quoad alia, cur non acceptant, quoad istum articulum?» (In Iam, Quaestio Prima, De sacra doctrina, Disputatio I, De certitudine principiorum theologiae, art.3, Ostenditur contra haereticos, solam fidem catholicam esse veram, t.1, p. 431; nous citons ici exceptionnellement le titre de la disputatio et de l'article, en raison de leur intérêt).

18. No.V, p. 432.

ancienne). Ces textes incluent tous quelque référence à Pierre. En outre, la tradition de l'Eglise, en particulier dans les Conciles, montre que la pratique de faire trancher les controverses par l'Eglise continuera après la période apostolique¹⁹.

On peut toutefois rétorquer que l'élément décisif n'est pas le fait que l'Eglise ait jugé, mais qu'elle l'ait fait selon l'Ecriture:

*On dit que ces erreurs ont été considérées comme des hérésies non pas tellement parce que l'Eglise les avait condamnées, mais parce qu'elle les avait condamnées selon l'Ecriture, ce que n'importe qui pouvait faire*²⁰.

Jean de Saint-Thomas répond en deux temps. Tout d'abord il précise la différence entre l'usage qui se fait de l'autorité de l'Ecriture et de l'autorité de l'Eglise:

*Nous disons que l'Ecriture est norme, ou règle, alors que l'Eglise est le juge qui applique cette règle, en nous déclarant ce qui est de foi*²¹.

Il précise en outre que l'autorité de l'Eglise n'est pas au-dessus de l'Ecriture, contrairement à ce que craint la Réforme dès ses débuts²². La réponse centrale à cette question est que

*l'autorité du pape n'est pas au-dessus de l'autorité de l'Ecriture, ou de sa révélation qui vient de Dieu, mais au-dessus de l'explication de l'Ecriture elle-même, et de la détermination des choses qui sont douteuses*²³.

19. Cf. In Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 432-433: «VI. Ex hac Apostolorum praxi constat per continuationem successionem, et traditionem in Ecclesia hanc veritatem comprobari. Nam in omni controversia de fide semper recurrebatur ad concilia, et ad Sedem Apostolicam, et per ejus judicium terminabantur controversiae fidei; similiter per ipsos condemnatae sunt haereses usque ad haec tempora; quorum errores etiam haeretici nostri temporis abominantur, ut Arii, Nestorii, Macedonii, et similibus, quos errasse constat; quia Ecclesia illos ut haeticos condemnavit».

20. «Quod si dicatur hos errores non ideo tanquam haereses haberi quia Ecclesia condemnavit, sed quia juxta Scripturam condemnavit, quod quilibet facere poterat» (in Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 433).

21. «Sed nos dicimus, quod Scriptura est norma, seu regula, Ecclesia vero est iudex, hanc regulam applicans, et declarans nobis ea quae fidei sunt» (in Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 433).

22. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 155: «XXXIV. Sexto Arguunt, et instant haeretici: Quia si pontifex judicat, et determinat ea quae credenda sunt. ergo judicat, et determinat ipsas Scripturas, earumque sensum. Ergo habet auctoritatem super auctoritatem Scripturae, et consequenter si Scriptura non est authentica nisi a papa proponatur; ergo magis authenticum, et majoris auctoritatis est verbum papae, quam verbum Dei in Scriptura quod est absurdum».

23. «XXXV. Respondetur. Quod auctoritas papae non est supra auctoritatem Scripturae, aut ejus revelationem, quae ex Deo est, sed supra explicationem ipsius Scripturae, et determinationem eorum, quae dubia sunt» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 155).

Cela provient du fait que l'Écriture ne fournit pas elle-même les explications quant à certaines questions qui se posent en elle ou à son propos, mais elle donne les éléments à partir desquels se trouvent les réponses:

L'Écriture ne s'explique pas elle-même, et elle ne juge ni détermine les points douteux quant à la foi, mais elle fournit les éléments à partir desquels doit être porté un tel jugement²⁴.

La nécessité du jugement de l'Église, ajouté à la norme de l'Écriture apparaît clairement à partir du fait que la controverse consiste justement dans un conflit sur l'interprétation de l'Écriture. Dès lors, il n'est pas possible que n'importe qui exprime le jugement, car sinon les parties en conflit ne pourraient être départagées:

Il n'est pas possible que quiconque déclare ce jugement en déterminant de façon décisive, et infailliblement. Du fait même qu'il y a toute la controverse sur la question de savoir si ce que l'Église propose et déclare est contenu dans l'Écriture, et que certains affirment ce que d'autres nient, si n'importe qui pouvait le déclarer, chacun se prononcerait pour sa part, et tous resteraient dans la même confusion. Il faut donc que la déclaration elle-même, et la proposition de l'Église, soient exemptes de tout soupçon ou faillibilité. Sinon nous douterions toujours du fait que cela soit contenu dans l'Écriture²⁵.

En résumé, les catholiques ne sont pas contre la Parole de Dieu, mais veulent au contraire être sûrs de l'identifier et de la comprendre vraiment:

Nous concluons donc en disant que cette très pernicieuse erreur, selon laquelle on devrait croire à la seule et pure Parole de Dieu, tend plus que tout à ce que tous soient perplexes et dans l'obscurité, et ne puissent jamais être sûrs de leur foi. De fait, bien que tous disent par leurs paroles qu'ils suivent la pure Parole de Dieu, pourtant en réalité il y a beaucoup de disputes... de divergences au sujet de la pure Parole de Dieu; beaucoup admettent ces livres canoniques, d'autres les rejettent; certains comprennent ainsi ces paroles de l'Écriture, d'autres les comprennent autrement. Qui donc jugera de ce qu'est la pure Parole de Dieu? Ou qui trouvera-t-on parmi les catholiques qui ne veuille adhérer à la pure Parole de Dieu? Mais pourtant [les catholiques]

24. «XXXV. ... Scriptura non explicat se, nec judicat, et determinat dubia circa fidem, sed praebet ea unde faciendum est tale iudicium» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 155).

25. «Non potest autem quilibet hoc declarare resolutorie determinando, et infallibiliter, cum de hoc ipso sit tota controversia, an contineatur in Scriptura id quod Ecclesia sic proponit et declarat, et quidam negent, alii affirmant, unde si quilibet posset hoc declarare, quilibet pro sua parte pronuntiaret, et manerent omnes in eadem confusione; ergo oportet, quod ipsa declaratio, et propositio Ecclesiae careat omni suspicione, et fallibilitate, alias semper dubitaremus, an ita contineatur in Scriptura» (In Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 433).

veulent être d'abord assurés de ce qu'est cette pure Parole de Dieu parmi tant de disputes et de controverses, à son propos; et pour cette sécurité nous recourons à l'Eglise²⁶.

L'Eglise est un instrument de la Révélation, de laquelle dépend la foi

Nous avons dit jusqu'ici que l'autorité doit trancher la diversité des jugements privés. Avant d'en venir au fait que le jugement final appartienne à un seul, nous présentons le contexte de ce jugement, à savoir l'autorité de l'Eglise en matière de foi.

Etant donné que la foi ne peut dépendre que de la Révélation, c'est-à-dire de Dieu, il faut préciser où intervient l'Eglise dans la proposition de l'objet de foi. Le principe est que l'on croit en raison de la révélation, mais cela implique de savoir que telle chose se présente comme révélée, ce que l'on sait grâce à la proposition infaillible que nous en fait cet instrument qu'est l'Eglise:

La proposition de l'Eglise n'est pas la raison formelle pour laquelle on croit, mais nous croyons l'Eglise en tant qu'elle propose infailliblement, et en tant qu'elle est un instrument nous appliquant la révélation de Dieu, qui est la raison formelle pour laquelle on croit²⁷.

L'Eglise ne spécifie pas l'objet de foi (qui dépend en cela de Dieu seul), mais nous l'applique:

l'Eglise ne concourt d'aucune manière à la raison formelle et spécifique de la foi, si ce n'est comme condition ou élément intrinsèque d'application à nous des choses qui appartiennent à la foi²⁸.

Ce n'est pas donc pas à l'Eglise que nous renvoie notre foi, mais bien à Dieu, qui seul est infaillible en lui-même mais qui veille sur la fidélité des instruments de sa révélation: les auteurs humains de l'Ecriture, puis

26. «XII. Concludamus ergo hunc perniciosissimum errorem, quod solo puro Dei verbo est credendum, ad hoc maxime tendere, ut omnes sint summe perplexi et obscuri, neque unquam assecurari possint de sua fide, siquidem licet verbis dicant se sequi purum Dei verbum, tamen in re dantur multae contentiones ... translationes circa hoc purum Dei verbum, multi admittunt hos libros canonicos, alii rejiciunt, verba Scripturae quidam sic intelligunt, alii aliter. Quis ergo iudicabat quodnam sit purum Dei verbum? Aut quis ex Catholicis erit, qui non velit etiam adhaerere puro Dei verbo, sed tamen assecurari volunt prius quodnam sit hoc purum Dei verbum inter tot contentiones, et controversias de illo, et pro hac securitate recurrimus ad Ecclesiam» (In Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 436-437).

27. «XIII. ... Propositio autem Ecclesiae non est ratio formalis credendi, sed credimus illi tanquam proponenti infallibiliter, et instrumento applicanti nobis revelationem Dei, quae est ratio formalis credendi» (In Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 437).

28. «XVII. Respondetur ex dictis, Ecclesiam nullo modo concurrere ad rationem formalem, et specificativam fidei, nisi tanquam conditionem, seu intrinsecum applicativum nobis ea quae fidei sunt» (In IIam-IIae, q.1, disp.I, art.2, t.7, p. 21).

les gardiens de la transmission de la révélation²⁹. De manière partiellement similaire, notre foi se fonde sur la révélation et non pas sur le raisonnement par lequel elle nous est présentée³⁰.

Sans cet instrument de la communication de la révélation, nous ne pourrions être sûrs de nous trouver vraiment en contact avec celle-ci, étant donné que selon le mode de communication habituel choisi par Dieu la foi est proposée par des hommes:

l'infaillibilité est requise aussi en celui-là même qui propose et applique en tant qu'il est une condition requise, car si la condition d'application manquait, nous resterions incertains de la chose proposée³¹.

L'instrumentalité de l'Eglise est en fait celle de ses ministres, qui sont des instruments vivants assistés par l'Esprit Saint:

Pour que ces ministres fassent ceci fidèlement et déterminent avec infaillibilité, étant donné qu'ils sont des instruments vivants, ils peuvent avoir l'assistance infaillible du Saint Esprit, qui a fait de l'Eglise la colonne et le fondement de la vérité (cf. I Tim 3) et l'a fondée sur Pierre de telle sorte que les portes de l'enfer ne prévalent pas contre elle (cf. Mt 16)³².

29. Cf. In IIam-IIae, q.I, disp.I, art.2, t.7, p. 21: «XVII. ... Nam ratio formalis fidei est auctoritas divina, quae solum infallibilis est ex se, haec autem nulli extra Deum communicatur tamquam causae principali, unde soli Deo credimus tamquam auctori fidei. Caeterum communicari potest applicatio istarum veritatum alteri extra Deum tamquam ministro et organo divinae locutionis, et sic primo locutus est Deus prophetis et Apostolis et per ipsos notificat Ecclesiae, per Ecclesiam autem nobis: unde sicut prophetae dicebantur quasi calamus Dei scribentis, ita Ecclesia dicitur columna, et firmamentum veritatis, et sicut qui audierunt fidem a prophetis non resolvebant illam in ipsos prophetas tamquam in rationem formalem, sed tamquam in ministros et instrumenta quibus Deus loquebatur; ita nunc non resolvimus fidem in Ecclesiam tamquam in rationem formalem, sed tamquam in instrumentum, et organum, per quod applicatur nobis ipsum testimonium, et locutio Dei; et licet in isto genere ministerii, et applicationis habeat infallibilitatem, non tamen habet illam per se, et principaliter, sed participative, et ministerialiter, et ideo non sistit ratio formalis fidei in infallibilitate Ecclesiae, sed per illam tamquam per medium transit ad primam veritatem dicentem, quae per se, et principaliter est infallibilis».

30. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 150-151: «XXIV. Respondetur distinguendo minorem. Res fidei non acquiruntur per discursum, sed simplici revelatione quantum ad rationem formalem credendi, et ipsum assensum, qui est actus fidei. Concedo, quantum ad determinationem, et discussionem quaestionum circa res fidei, et discernendum quaestionum circa res fidei, et discernendum credenda a non credendis, nego minorem. ... Ea tamen quae fidei actum antecedunt, et pertinent ad determinationem eorum, quae credenda sunt, et ad iudicanda dubia circa ipsa bene possunt pertinere ad discursum...».

31. «XIII. ... Requiritur tamen infallibilitas etiam in ipso proponente et applicante, tanquam in conditione requisita; quia si conditio applicativa deficeret, non maneremus certi de re proposita per illam» (In Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 437).

32. «XIII. ... Isti [ministri] autem ut fideliter id faciant, et cum infallibilitate determinent, cum sint instrumenta viva, possunt habere infallibilem assistentiam Spiritus Sancti, qui fecit Ecclesiam, columnam et firmamentum veritatis, I. ad Timoth. III et fundavit super Petram, contra quam portae inferi non praevalent, Matthaei 16» (In Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 438).

L'Eglise n'est pas seulement humaine et visible

Les hommes peuvent se tromper: cet argument, qui ne manque pas d'évidence, est utilisé contre l'autorité de l'Eglise³³.

Jean de Saint-Thomas répond d'abord que si l'on ne doit pas croire à l'autorité des hommes, cela vaut aussi des Réformateurs et de leurs disciples³⁴. Plus fondamentalement, il distingue la faillibilité des personnes prises selon leurs propres capacités et l'infailibilité des mêmes personnes dans leur office, en raison de l'assistance du Saint-Esprit promise par le Christ³⁵:

*Le jugement de l'Eglise n'est pas une parole purement humaine, mais il est gouverné par l'assistance du Saint-Esprit, en raison de laquelle il ne peut défaillir dans la foi*³⁶.

Bien que l'Eglise soit humaine et visible, la foi ne porte pas sur elle en tant qu'elle est visible, mais sur l'action divine en elle:

Nous croyons que l'Eglise est visible, mais nous ne croyons pas quelque chose en tant que visible, car les objets de la foi ne sont pas visibles. [Nous croyons] parce que dans cette chose visible qu'est le rassemblement d'hommes dont est composée l'Eglise, et son chef qui est un homme visible, il n'y a pas seulement une autorité naturelle et politique, mais le gouvernement surnaturel et l'assistance de l'Esprit Saint et les grâces des sacrements et de nombreuses autres semblables réalités invisibles sans lesquelles l'Eglise ne subsiste pas; et ce bien que les hommes qui composent l'Eglise soient quelque chose de visible. De même nous croyons que le Christ est un homme visible, bien que nous ne croyions pas la visibilité, mais que cet élément visible est uni à la divinité invisible. Et les sacrements sont des signes sen-

33. Cf. In Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 441: «XXII. Ultimo arguitur argumento quo familiariter haeretici utuntur, nam auctoritas Ecclesiae est creata, et humana, cum non nisi ex hominibus constet: ergo deficere potest: ergo quidquid ipsa declarat, ita manet in dubio, sicut ante».

34. Cf. In Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 441: «XXIII. Respondetur in primis hoc argumentum retorqueri in haereticos. Nam si Ecclesiae credendum non est, quia ex hominibus est, et ejus auctoritas est humana: ergo similiter, neque ipsis reformatis, aut eorum auctoribus Calvino, et Luthero, et similibus credendum est dicentibus se reformatum Evangelicum praedicare, quia homines sunt, et eorum auctoritas est humana: cur ergo ipsis credunt et non nobis».

35. Cf. In Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 442: «XXIII. ... Nos ergo respondemus Ecclesiam Dei, ejusque caput Romanum Pontificem posse considerari, vel ex propriis, vel ex his, quae habent ex assistentia Spiritus Sancti, et promissione Christi infallibili. Primo modo auctoritas ejus humana est, et fallibilis, et comprehensa sub illa generali: 'Omnis homo mendax': sicut etiam prophetae, et canonici scriptores deficere poterant, ut homines, non prout regebantur a Spiritu Sancto. Secundo autem modo non potest Ecclesia deficere, nec modo humano operatur, sed Spiritu divino juxta promissionem factam Petro: 'Non deficiet fides tua', et Ecclesiae fundatae super Petrum».

36. «XXXVI. ... Adde judicium Ecclesiae non esse verbum pure humanum, sed a Spiritu Sancti assistentia gubernatum ratione cujus deficere non potest in fide...» (In Ilam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 155).

*sibles, ce qui ne nous empêche pas de croire qu'ils soient des sacrements et aient une efficacité invisible*³⁷.

Nier l'autorité de l'Eglise sous prétexte qu'elle est une réalité visible revient donc à rejeter toute l'économie de l'Incarnation: Dieu a décidé d'utiliser ces réalités visibles pour se communiquer, et il est capable de veiller à ce que sa communication soit assurée malgré l'imperfection des créatures utilisées.

Ce qui ne peut être la règle d'interprétation de l'Ecriture

Si l'on admet qu'il faille une règle d'interprétation de l'Ecriture, pour ce que l'Ecriture elle-même ne tranche pas en son sein, il reste à l'identifier. Jean de Saint-Thomas exclut quelques propositions d'identification de cette règle. Etant donné que sa position à lui sera que le pape est la règle, certaines propositions qu'il passe en revue se réfèrent déjà explicitement à sa propre position. Nous les plaçons toutefois avant l'exposé de la position de Jean de Saint-Thomas.

Le jugement privé comme règle de la foi

Le jugement privé n'est pas une règle suffisante

Le jugement privé de chaque croyant sur l'Ecriture n'est pas suffisant. Si tous les hérétiques ont en commun de fonder leur position sur leur propre jugement, ils ne refusent pas nécessairement une certaine règle extérieure, comme le montre l'histoire³⁸. C'est une évolution plus récente, estime Jean de Saint-Thomas, qui fait du jugement privé la norme ultime de l'interprétation de l'Ecriture:

37. «XXIII. ... Respondetur, nos credere Ecclesiam esse visibilem, non quia credamus aliquid ut visibile, cum fides sit de non visis, sed quia, in re visibili qualis est collectio hominum, ex quibus Ecclesia constat, et ejus caput, qui est homo visibilis, non solum habere naturalem et politicam auctoritatem, sed supernaturalem gubernationem et assistentiam Spiritus Sancti et gratias sacramentorum, et similia multa invisibilia, sine quibus Ecclesia non constat, licet homines, qui Ecclesiam componunt, aliquid visibile sint; sicut credimus de Christo, quod sit homo visibilis, licet non visibilitatem credamus, sed quod illud visibile unitum sit Divinitati invisibili. Et Sacramenta sunt signa sensibilia et tamen credimus esse Sacramenta, et invisibilem habere virtutem» (In Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 442).

38. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 140: «Il... proprium est omnium haereticorum proprio judicio, et electioni niti, non tamen omnium haereticorum est negare omnem regulam visibilem per quam judicetur res fidei ... III. ... multi haeretici regulam visibilem quaerebant per quam suam probarent, aut confirmarent opinionem, etsi non veram regulam admittebant, et sic in hoc etiam ducebantur proprio judicio, quod non solum sententiam in rebus fidei ex proprio sensu, sed etiam regulam exteriorum juxta solum placitum constituebant, unde et habebant concilia, seu potius conciliabula ad sua dogmata tractanda, et judicanda, ut secundum formam concilii ea proponerent, et judicarent. Et sic Donatistae conciliabula Carthagine congregarunt; Ariani similiter».

D'autres hérétiques, plus récents, augmentant la prévarication et remplissant la mesure de leurs pères, en sont arrivés au point de refuser de confier le jugement à propos des choses de la foi à une quelconque règle extérieure, mais ils le confient à chaque homme privé, qui doit juger à propos de la parole de Dieu, et des Écritures, si tel point est ce qui est proposé à croire. Ainsi a enseigné Luther, qu'ont suivi Brenz, Calvin, Kemnitz et les autres pestes de ce temps³⁹.

Poser le jugement privé comme critère d'interprétation de l'Écriture ne peut que mener à des contradictions dans la formulation de la foi, du moins si ce critère est valable pour les chrétiens en général. En effet,

à propos d'un même texte de l'Écriture les compréhensions privées sont diverses⁴⁰.

Or le critère implique que

de même que mon jugement privé détermine pour moi les choses de foi, de même pour les autres aussi le jugement privé détermine pour eux les choses de foi⁴¹.

Poser le jugement privé d'un grand nombre (voire de tous) en critère de reconnaissance de la foi mène en fait directement à la division.

Le jugement d'un seul tranche dans la diversité des jugements individuels

Le seul moyen d'échapper à la diversité des jugements privés est en fait de poser la supériorité du jugement de l'un sur celui de l'autre. Et s'il faut se fier au jugement d'un autre, pourquoi ne serait-ce pas celui du pape?

Si une fois posé le jugement d'un autre sur une proposition je dois juger de manière identique, alors de même, une fois posé le jugement du pape à propos de la même proposition, je dois juger de la même manière que le pape; et il n'y a pas de raison meilleure pour laquelle

39. «III. ... alii haeretici recentiores addentes praevaricationem, et implentes mensuram patrum suorum in tantum prolapsi sunt, quod iudicium de rebus fidei nolunt ad aliquam regulam exteriorem reducere, sed ad unumquemque hominem privatum, qui debeat judicare juxta verbum Dei, et Scripturas, an ita sit quod proponitur credendum. Ita docuit Lutherus, quem secuti sunt Brentius, Calvinus, Kemnitius, caeterique hujus temporis pestes» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 140).

40. «XII. ... de eodem loco Scripturae sunt diversae intelligentiae privatae» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 144).

41. «XIII. ... sicut meum privatum iudicium determinat mihi res fidei, ita et aliis suum privatum iudicium determinat illis res fidei» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 144).

*je serais tenu d'avoir le même jugement que n'importe quel autre homme, et pas le même que le pape*⁴².

La logique de l'argument est claire: il faut sortir d'un jugement privé si on veut éviter des énoncés de foi contradictoires; du moment que l'on accepte que le jugement de l'un puisse avoir plus de poids que celui de l'autre, le jugement privé ne peut plus être radicalement opposé à l'autorité du pape.

Supprimer une raison négative par rapport à l'autorité du pape ne revient toutefois pas à donner une raison positive. Jean de Saint-Thomas continue ce même texte en donnant une raison positive: la tradition de l'Eglise montre le recours à l'autorité de l'Eglise, que ce soit celle des conciles ou celle des papes⁴³. Nous allons développer cet argument ci-dessous.

Même le jugement privé des hommes spirituels n'est pas une règle

On pourrait proposer une forme mitigée du critère du jugement privé. Admettant que beaucoup risquent de se tromper, on pourrait néanmoins distinguer le cas particulier des hommes spirituels, qui n'ont pas besoin de règle autre que l'Esprit Saint qu'ils reçoivent⁴⁴.

Jean de Saint-Thomas concède que les hommes spirituels ont moins besoin d'être aidés, sans pour autant qu'ils soient indépendants dans leur foi:

*Il est clair en effet que celui qui est enseigné intérieurement par l'Esprit Saint a moins besoin de la doctrine extérieure, mais il n'en est toutefois pas entièrement indépendant, puisque la foi vient de ce que l'on écoute, bien que Dieu puisse de manière extraordinaire transmettre à un homme les choses de la foi même sans que celui-ci ait à les écouter [extérieurement]*⁴⁵.

42. «XIV. Et deinde si posito iudicio alicujus circa unam propositionem teneor idem judicare, ergo similiter posito iudicio papae circa eandem propositionem tenebor idem judicare quod papa, nec enim est major ratio cur teneor judicare idem quod alter quilibet homo, et non similiter idem quod papa» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 145).

43. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 145: «XV. Quarta denique probatio deducitur ex ipsa antiquissima, et continuata Ecclesiae consuetudine, quae non aliunde melius firmari potest, quam ex tot Conciliorum celebratione per omnes aetates ad determinandas res fidei; frustra enim determinatio rerum fidei ad Concilia, et ad pontifices deferretur, si unusquisque id determinare posset per privatum iudicium, nec teneretur Ecclesiae iudicium sequi».

44. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 156: «XXXVII. ... spirituales viri, seu recipientes spiritum non habent necesse ad aliquem recurrere, qui iudicet, et determinet eis causas fidei, sed ipsi judicare possunt».

45. «XXXIX. ... Clarum est enim quod ille, qui docetur intus a Spiritu sancto minus indiget exteriori doctrina, non tamen est omnino independens ab illa, quia fides ex auditu, licet Deus possit extraordinarie etiam sine auditu homini tradere res fidei» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 157-158).

Cette dernière précision pourrait être développée: la prédication extérieure de la foi par les disciples du Christ est le moyen ordinaire de communication des choses de foi, selon ce que nous enseigne l'Écriture; personne ne doute que Dieu puisse aussi agir directement, mais nous ne pouvons guère savoir quand et comment cela arrive, et ce qui nous revient est de nous fier au mode de communication enseigné dans l'Évangile.

Jean de Saint-Thomas ajoute un dernier point à ce propos. Les hommes spirituels ne sont pas au début de leur parcours, car ils ont généralement commencé par recevoir la foi extérieurement:

*Le contexte parle des hommes qui connaissent déjà les choses de la foi, qui n'ont pas besoin d'être enseignés extérieurement, mais seulement d'être dirigés par un Esprit intérieur pour qu'ils n'errent pas dans ce qu'ils ont appris*⁴⁶.

Le Christ ne peut être la règle visible de la foi dans la situation actuelle de l'Eglise

Il est bien clair pour un chrétien que le Christ est lui-même la révélation et le médiateur de la Révélation, pour reprendre les termes de la Constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II⁴⁷. Il est tout aussi clair que lui-même tranchait les discussions entre ses disciples.

Il ne peut toutefois être le principe visible d'unité dans la situation actuelle de l'Eglise, en raison de son Ascension auprès de son Père, qui le rend invisible pour ces disciples en ce monde. Or l'Eglise a une dimension visible étant donné sa composante humaine, qui est en partie visible. Par conséquent le pape sert de principe d'unité visible, bien que cette unité ne soit pas la plus haute:

*Le pontife est placé dans l'Eglise comme vicair de Christ Seigneur en tant que tête constitutive de la principauté chrétienne visible, et du sacerdoce de l'Eglise. Du moment en effet que l'Eglise est une république visible, si l'on ôte le pontife, il ne reste aucune tête visible, mais seulement une tête invisible, qui est le Christ; ainsi ne serait pas conservée l'unité de la principauté visible, bien que fût conservée l'unité dans un autre genre supérieur, de même que s'il n'y avait pas de roi l'unité ne serait pas conservée dans le genre du gouvernement temporel, bien que demeurât l'unité dans le genre du gouvernement divin sur tout l'univers*⁴⁸.

46. «XXXIX. ... contextus loquitur de hominibus jam scientibus res fidei, qui non habent necesse doceri exterius, sed solum interiori spiritu dirigi ne errent in his quae didicerunt» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 158).

47. Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution *Dei Verbum*, no. 2.

48. «XXX. ... Pontifex autem ponitur in Ecclesia ut vicarius Christi Domini tamquam caput constitutum visibilis principatus christiani, et sacerdotii Ecclesiae; unde cum Ecclesia sit visibilis respublica,

La règle peut-elle être l'acceptation du pape par l'Eglise?

Si l'on admet que le pape puisse trancher les disputes en matière de foi, qui nous dit que telle personne est le pape? De quelle règle dépend son identification? Il ne peut être lui-même cette règle, puisque justement il faut d'abord établir qu'il est le pape. En fait l'identification de telle personne comme pape dépend de son élection ou de son acceptation, voire des deux. Par conséquent l'élection et/ou acceptation du pape par l'Eglise est une règle plus fondamentale que le pape lui-même⁴⁹.

La réponse de notre auteur se situe dans la ligne de la reconnaissance de la validité des sacrements, qui requiert une certaine objectivité, assurée par des conditions extérieures fixées canoniquement.

On répond... que le pontife est la règle suprême et de soi-même et des autres... Cela se réalise toutefois dans le pape moyennant l'acceptation de l'Eglise. Non pas que l'acceptation de l'Eglise soit la règle, mais quelque chose qui est nécessairement requis, une condition pour que cet homme soit la règle... Si donc l'Eglise ne l'accepte pas pour une bonne raison, à cause de quelque défaut de l'élection ou de l'élu, celui-ci n'est pas encore le pontife de droit et certain, et dès lors il n'y a rien de surprenant à ce qu'il ne puisse juger à propos de soi-même. Mais, une fois posée l'acceptation de l'élection par l'Eglise, le pape juge et détermine aussi bien à propos de soi-même qu'à propos des autres, de par la puissance reçue du Christ dans l'institution de Pierre et de ses successeurs... Le pape en ceci se dépasse lui-même, comme David se dépassait lui-même en disant que lui-même et tous les autres étaient menteurs...⁵⁰.

Cette réponse contient plusieurs éléments, que l'on peut reprendre par ordre d'importance. 1. Ce n'est pas de l'Eglise mais du Christ que le pape tient son autorité de pape. 2. C'est l'Eglise qui l'élit selon des

remoto pontifice, non remanet caput aliquod visibile, sed solum invisibile, quod est Christus, unde non servaretur unitas principatus visibilis, licet servaretur unitas in alio superiore genere, sicut si non esset rex non servaretur unitas in genere temporalis regiminis, licet maneret unitas in genere regiminis Dei super totum universum» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.3, t.7, p. 192).

49. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 149-150: «XXI. ... Si dicas, quod ipsemet proponens, qui est summus pontifex est regula sui ipsius, et caeterorum, et proponit suam Auctoritatem ut credendam, et se esse pontifice. Contra, quia ipse non potest esse regula certa respectu sui ipsius... quod si dicas, constare ipsum esse pontificem, vel ex eo quod videmus esse rite electum, vel ex acceptance Ecclesiae: hoc jam est recurrere ad aliam regulam, nempe ad Ecclesiae acceptance, et haec etiam potest esse regula pro aliis credendis».

50. «XXII. Respondetur ... quod pontifex est suprema regula et sui, et aliorum... Hoc tamen habet pontifex supposita acceptance Ecclesiae, non quod acceptatio Ecclesiae sit regula, sed requisitum necessarium, seu conditio, ut ille homo regula sit... quod si [Ecclesia] non acceptat rationabiliter propter aliquem defectum electionis vel electi, ille non est adhuc rite et certus pontifex, et ideo non mirum quod de seipso non possit judicare: posita vero acceptance electionis ab Ecclesia papa judicat et determinat tam de se ipso quam de aliis ex potestate accepta a Christo in institutione Petri et successorum ejus... Papa in his excedat seipsum, sicut David in excedendo seipsum, se et omnes vere judicavit mendaces dicens. Ego dixi in excessu meo omnis homo mendax. Psalm. CXV. ...» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 150).

règles dont le respect est la condition pour que telle personne soit pape. 3. Cette élection et son acceptation ne sont pas une règle supérieure au pape, mais une condition pour que la règle existe.

Une fois ces conditions posées, celui qui nie que le pape soit le pape est non seulement schismatique, mais hérétique, bien que cela ne fût pas le cas lorsqu'il y avait deux papes incertains⁵¹.

Quant à l'élection, Jean de Saint-Thomas dit que ses modalités ne sont pas de droit divin, mais sont la détermination par l'Eglise du droit divin qui exige l'élection d'un pape. Les modalités peuvent donc changer⁵². La seule chose qui lui paraît ne pouvoir changer est que le pape ne peut être l'électeur de son successeur⁵³. Jean de Saint-Thomas estime aussi que le concile – général ou provincial – ne peut élire le pape, bien qu'il puisse le déposer⁵⁴. Il voit qu'autrefois le droit d'élection a appartenu au clergé de Rome, voire au clergé et au peuple, voire selon certains aux princes temporels, enfin aux seuls cardinaux⁵⁵. Pour ce qui est des laïcs, il estime qu'ils ont perdu le droit d'élection parce qu'un acte sacré ne leur revient pas, bien qu'ils puissent intervenir dans l'acceptation de l'élection⁵⁶. Quant aux princes séculiers, cela ne leur revient pas non plus (pour la même raison), bien qu'ils aient pu usurper un tel rôle ou que celui-ci ait pu leur être concédé dans des situations d'urgence; ils peuvent tout au

51. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. II, art.2, t.7, p. 249-250: «XLIV. Respondetur quod ille qui negaret hunc hominem esse papam postquam pacifice, et canonice acceptatus est, non solum esset schismaticus, sed etiam haereticus, non enim solum scinderet unitatem Ecclesiae sicut illi, qui a principio eligunt duos pontifices, de quibus nescitur quis sit verus pontifex, sed etiam addit perversum dogma, quia negat habendum pro pontifice, et pro regula fidei illum quem Ecclesia acceptavit».

52. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. II, art.1, t.7, p. 223-224: «XXI. Ex dictis facile solvitur secunda difficultas proposita ab initio articuli, scilicet quibus personis competat potestas electiva papae in Ecclesia, sive de jure humano, sive de jure divino. Dicendum est enim hanc potestatem electivam esse quidem de jure divino, non tamen de facto esse affixam, aut applicatam ex ipso jure divino ad certas personas, aut dignitates in Ecclesia, sed posse id ab Ecclesia, et a pontifice mutari, aut variari secundum quod utilitas, vel necessitas Ecclesiae postulaverit. ...».

53. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. II, art.1, t.7, p. 224: «Ipse summus pontifex semper est exclusus ab hac potestate electiva, nec permissum est ut sibi eligeret successorem».

54. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. II, art.1, t.7, p. 224: «Similiter Concilium generale, et multo a fortiori provinciale non habet jus eligendi pontificem, quamvis habeat jus deponendi». Cela vaut aussi dans le cas du Concile de Constance, cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. II, art.1, t.7, p. 227: «XXV. Quod attinet ad Concilium generale nunquam legitimus exercuisse in Ecclesia usum potestatis hujus electivae, nam in Concilio Constantiensi, cum tractaretur de depositione trium pontificum, et de tollendo schismate, eligendoque novo papa, tamen Concilium non processit ad electionem, licet de hoc ibi valde disputatum fuerit».

55. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. II, art.1, t.7, p. 224: «XXII. Si autem quaeras, quibus personis de jure ecclesiastico commissa sit ista potestas, respondetur aliquos distinguere varia tempora, quibus in Ecclesia variata fuit ista commissio, ita ut aliquando pertinuerit ad clerum Romanum, aliquando ad clerum et populum, aliquando etiam principibus saecularibus concessa sit, aliquando etiam canonicis, et religiosis, et denique aliquando solis cardinalibus».

56. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. II, art.1, t.7, p. 225: «XXIII. ... Respondetur populum non habuisse jus eligendi papam, cum electio ista sit potestas spiritualis, quae laicis non convenit ... Solum ergo conveniebat populo consensu suo electionem a clero factam admittere... Postea autem etiam consensus iste plebis exclusus est, et quo tempore praecise id factum fuerit, nescitur; quamvis aliqui censeant coepisse excludi a tempore Nicolai II».

plus approuver l'élection ou la consécration de l'élu⁵⁷ (nous ne nous arrêtons pas aux approximations historiques, pour voir les principes en cause). Selon lui, le droit d'élection appartient d'abord à l'Eglise romaine, surtout à ses clercs principaux qui sont les cardinaux⁵⁸, bien que selon les circonstances historiques d'autres aient pu être introduits sans être des électeurs ordinaires⁵⁹.

Des ministres autres que le pape comme règles de la foi

Diverses propositions sont faites, même compte tenu de la nécessité d'une règle de la foi, pour que des ministres autres que le pape soient la règle de la foi. Nous commençons par la négation de la nécessité du pape, puis nous présentons diverses hypothèses d'autres ministres comme règles de la foi.

Le pape n'est pas une règle nécessaire

Une voie pour nier la nécessité que le pape soit règle de la foi consiste à nier sa nécessité, pour ensuite faire d'autres propositions. Un argument pour nier la nécessité du pape est que si le pape est nécessaire à l'Eglise, l'Eglise disparaît à la mort du pape.

Si l'annonce de la foi est nécessaire à l'Eglise, et donc aussi une règle de cette annonce, la règle ne peut être le pape. Sinon, en effet, l'Eglise cesserait d'être Eglise lorsque le siège de Pierre est vacant. Or il est impossible que l'Eglise cesse d'être Eglise, ce qui peut amener à proposer une règle autre que le pape.

Jean de Saint-Thomas répond que

*l'unité de l'Eglise en période de vacance du siège ne dépend pas de la tête en acte, mais de l'aptitude. C'est-à-dire que cette congrégation est apte et de soi demande à être sous un seul chef, qu'elle n'a pas en acte*⁶⁰.

57. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. II, art.1, t.7, p. 225-226: «XXIV. Quod attinet ad imperatores, et principes saeculares ex variis causis ipsi se introduxerunt in ordinatione apostolicae sedis aliquando quidem per potestatem usurpatam, aliquando vero per tolerantiam Ecclesiae ex urgente aliqua necessitate, nunquam tamen actu, et exercitio eligendi usi sunt, sed tantum approbandi electionem, aut permittendi ut pontifex electus consecraretur».

58. L'idée que les cardinaux représentent le clergé de Rome est encore manifestée aujourd'hui par le fait que chacun d'entre eux ait une église titulaire à Rome.

59. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. II, art.1, t.7, p. 224: «XXII. Existimo tamen ab ipso Ecclesiae exordio potestatem hanc electivam exitisse primario, et directe in clero Ecclesiae Romanae, praesertim in principalioribus clericis, qui cardinales dicuntur; licet secundum varia tempora etiam alii introducti sint, non tamquam ordinarii, aut per se electores, sed ad aliqua tractanda, aut ordinanda, quae concernunt electionem».

60. «XXIII. ... unitas Ecclesiae vacante sede non pendet a capite actu, sed aptitudine, quia scilicet est apta, et de se petit ista congregatio esse sub uno capite, quod actu non habet» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. II, art.2, t.7, p. 240).

En d'autres termes, lorsqu'il n'y a pas de pape, l'Eglise garde son identité d'Eglise car elle est apte à recevoir un pape. On voit que Jean de Saint-Thomas se situe au niveau fondamental: il ne se contente pas de répondre que de nouvelles incertitudes décisives en matière de foi peuvent difficilement surgir et demander une résolution dans la période généralement assez brève qui sépare deux pontificats. En effet la question est de savoir si l'Eglise reste Eglise, et cela vaut même d'une période très brève. Et ce qui appartient à l'identité de l'Eglise est d'avoir un pape au moins en puissance proche, avec une ouverture à l'actualisation de cette puissance.

Après cette négation globale de la nécessité du pape comme règle de la foi, nous voyons comment d'autres ministères peuvent être proposés comme règles.

Chaque prédicateur comme règle de la foi

Il ne semble pas que le pape soit nécessaire à l'annonce de la foi, car dans les faits l'annonce de la foi est généralement faite par tel prédicateur local à telle personne⁶¹. Cela ne pourrait-il pas suffire?

Jean de Saint-Thomas répond que les prédicateurs de la foi doivent être unis à la foi que proclame le pape:

*Le peuple reçoit la doctrine de la foi immédiatement du souverain pontife, comme de celui qui propose en tant que juge et règle déterminant les choses de la foi; il la reçoit des autres prédicateurs comme de ceux qui font parvenir ou manifestent le jugement du pape*⁶².

En d'autres termes, les autres pasteurs annoncent la foi à condition que leur prédication soit conforme aux déterminations du pape sur les points où celui-ci a tranché les controverses.

La règle de la foi peut-elle être le Concile sans le pape?

Jean de Saint-Thomas se demande si, admettant que dans l'Eglise il y a à la fois le pape et le Concile, ce dernier ne peut être à lui seul la règle de la foi. La question n'est pas de se demander si le Concile suffit au point de rendre inutile l'existence même d'un pape, mais si le pape n'est pas une instance non-indispensable en matière de déclaration de la foi, car une autre instance peut jouer le même rôle.

61. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 153: «XXVIII. ... proxime proponens fidem est doctor particularis, aut praedicator; qui docet populo ea, quae fidei sunt, cui non est facta aliqua promission infallibilis assistentiae ne erret».

62. «XXXII. Ad argumentum autem propositum facillime respondetur negando consequentiam. Ad primam probationem dicitur quod populus accipit doctrinam fidei immediate a summo pontifice, ut a proponente per modum iudicis, et regulae determinantis res fidei; ab aliis autem praedicatoribus ut a moventibus, seu manifestantibus iudicium papae» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 154).

Une première question est de savoir si le Concile est infaillible sans le pape. La question est ouverte, bien que Jean de Saint-Thomas penche personnellement pour la négative:

Bien qu'il y ait un doute parmi les théologiens quant à la question de savoir si le Concile légitimement réuni peut commettre une erreur avant d'avoir été confirmé par le pontife et sans instruction spéciale de sa part (et il est plus probable qu'il puisse commettre une erreur)...⁶³.

Il ajoute que des divergences peuvent surgir parmi les Pères conciliaires et demander la régulation du pape, et que pour cette raison déjà le Concile ne peut être en tant que Concile la règle de la foi⁶⁴. Même en admettant l'hypothèse que le Concile général ne puisse commettre d'erreur, il reste qu'il ne serait pas un Concile général sans être soumis au pape (quoi qu'il en soit de la présence physique de celui-ci):

Même en admettant que le Concile général ne puisse commettre d'erreur, il reste que dans le Concile général est toujours supposée la subordination à la tête de l'Eglise; si cette subordination venait à manquer ce ne serait pas un Concile, de même que l'Eglise ne serait pas Eglise sans subordination à sa tête... Si l'on enlève cette subordination, ce ne sera pas un Concile, et il pourra commettre des erreurs⁶⁵.

Cette doctrine que Jean de Saint-Thomas tenait comme une opinion théologique sera suivie par le Concile Vatican II, à la suite de Vatican I:

Le Collège ou corps épiscopal n'a cependant d'autorité que si on le conçoit comme uni à son chef le Pontife romain, successeur de Pierre, lequel conserve intégralement sa primauté sur tous, tant pasteurs que fidèles... Il n'y a aucun Concile œcuménique qui n'ait été confirmé ou du moins accepté comme tel par le successeur de Pierre; et c'est une prérogative du Pontife romain de convoquer ces Conciles, de les présider et de les confirmer⁶⁶.

63. «XXVII. ... etsi dubium sit apud Theologos, an Concilium rite congregatum ante confirmationem pontificis et sine ejus speciali instructione errare possit (et probabilius est posse errare)» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 151).

64. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 151: «XXVII. ... adhuc Concilium quantum est ex propria ratione Concilii non est ultima regula credendum, siquidem non per se habet Concilium quod omnes in eo concordent in sententia ferendae; quo casu certum est apud omnes posse esse obnoxium errori, et indigere summi pontificis regulatione».

65. «XXVII. ... licet errare non posset Concilium generale, tamen quia in Concilio generali semper supponitur subordinatio ad caput Ecclesiae, quam subordinationem si non haberet non esset Concilium, sicut Ecclesia sine subordinatione ad caput, non esset Ecclesia... et illa subordinatione sublata, Concilium non erit, et errare poterit» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.1, t.7, p. 152).

66. CONCILE VATICAN II, Constitution *Lumen Gentium*, no.22.

Certains évêques principaux comme règles de la foi décentralisées

On pourrait aussi envisager que la détermination de la foi (en l'occurrence la détermination infaillible) ne relève pas du pape, mais de certains évêques répartis dans le monde, selon un système en quelque sorte décentralisé. Quant au principe, peu importe qui sont ces évêques: ils pourraient être des patriarches (système de type oriental), des présidents de conférences épiscopales ou leurs bureaux (système latin contemporain), des cardinaux etc. Jean de Saint-Thomas envisage que ce puissent être des archevêques (voire les archevêques) ou des primats. Et il répond que si c'est vraiment la foi qui est ainsi déclarée, une déclaration locale aura nécessairement une valeur universelle:

Si l'on disait que l'autorité, ou le pouvoir suprême à propos des choses de la foi, est répartie en plusieurs personnes, par exemple divers archevêques, ou primats, le fait même que l'un d'eux déterminerait quelque proposition à propos de la foi en ayant pour cela une autorité infaillible impliquerait nécessairement que non seulement ses sujets, mais aussi tous les fidèles, y compris ceux des autres évêques, seraient tenus d'accepter cette détermination, du moment qu'il est infaillible en matière de foi et que la foi est la même pour tous⁶⁷.

Chaque évêque exerçant un tel pouvoir le rendrait donc superflu chez les autres⁶⁸.

L'argument central est que toutes les Eglises locales ainsi gouvernées devraient avoir la même foi:

S'il y avait plusieurs puissances suprêmes ayant diverses Eglises qui leur soient soumises, ou bien elles auraient les mêmes sacrements, la même foi, le même sacerdoce et le même Evangile, ou bien non. Si tel n'était pas le cas, alors il n'y aurait pas seulement un troupeau ou une Eglise, car elle ne serait pas rassemblée par un seul sacerdoce, et par conséquent il n'y aurait pas la même loi nouvelle chez tous⁶⁹.

67. «XVII. Quod si dicatur auctoritatem; et potestatem supremam circa res fidei esse divisive in pluribus personis, puta diversis archiepiscopis, vel primatibus, hoc sit omnino implicatorium, nam hoc ipso, quod unus eorum determinaret aliquam propositionem de fide, si ad id haberet infallibilem auctoritatem, non solum sui subditi, sed etiam omnes fideles, etiam aliorum episcoporum subditi tenerentur acceptare illam determinationem, utpote cum esset infallibilis de fide, et fides sit una apud omnes» (In IIam-IIae, q. 1-7, disp. I, art. 3, t. 7, p. 184).

68. Cf. In IIam-IIae, q. 1-7, disp. I, art. 3, t. 7, p. 184: «XVII. ... sic superflue alii ponebantur hanc supremam auctoritatem habere, cum uni necessario omnes deberent subesse, hoc ipso quod infallibiliter definiret».

69. «XVIII ... si essent plures supremae potestates habentes diversas Ecclesias subiectas, vel in his essent eadem sacramenta, eadem fides, idem sacerdotium, et idem evangelium, vel non. Si non esset; ergo non esset modo unum ovile nec una Ecclesia, quia non constaret eodem sacerdotio, et consequenter non esset eadem lex nova apud omnes» (In IIam-IIae, q. 1-7, disp. I, art. 3, t. 7, p. 185).

(Cette dernière remarque, qui ne relève pas directement de notre objet, est fort intéressante: l'unité de l'Eglise obtenue par le ministère est en fait une même charité, qui unit les hommes à Dieu et entre eux et est le fruit propre du Salut de la nouvelle Alliance.)

Dans ces conditions, afin d'éviter le danger que ces diverses têtes locales divergent entre elles, il est plus raisonnable que la détermination infaillible appartienne à un seul:

Si donc dans les choses qui appartiennent à la substance de la religion tous ces pouvoirs suprêmes devaient convenir de la même manière, et gouverner de la même manière, car autrement si l'un décidait autrement que l'autre l'unité de la foi et de la religion de l'Eglise périrait, cela est bien mieux réalisé par un seul. Il y a en effet un plus grand miracle à ce que plusieurs détenteurs de la puissance suprême s'accordent absolument et ne diffèrent jamais, que à ce que soit gouverné par un seul ce qui se trouve sous une seule loi évangélique, sous un seul sacerdoce et une seule religion⁷⁰.

Jean de Saint-Thomas lie ensuite l'unité du gouvernement de l'Eglise à l'unité du gouvernement du monde par un seul Dieu:

D'ailleurs un des arguments par lesquels les théologiens et les philosophes prouvent qu'il y a un seul Dieu est celui du gouvernement de tout l'univers, car si deux principes suprêmes gouvernaient, il ne pourrait y avoir en tout la même uniformité et unité de gouvernement⁷¹.

Pour résumer cette question, Jean de Saint-Thomas applique à ce cas particulier un principe plus général: du moment que des hommes peuvent diverger entre eux, il faut une règle unique de détermination ultime de la foi. Et la divergence peut survenir aussi au sein d'un groupe restreint d'évêques.

Institution divine du ministère de l'évêque de Rome

Tout le raisonnement de Jean de Saint-Thomas mène à dire qu'il faut une autorité humaine assistée par l'Esprit Saint qui tranche ultimement

70. «XVIII ... si autem in his quae sunt de substantia religionis omnes illae supremae potestates deberent eodem modo convenire, et eodem modo regere, alias si unus aliter se haberet quam alter, periret unitas fidei, et religionis Ecclesiae, multo melius id efficitur per unum, quia majus miraculum est plures habentes supremam potestatem convenire omnino, et numquam discrepare, quam ab uno gubernari ea quae sunt sub una lege evangelica, et uno sacerdotio, ac religione continentur» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.3, t.7, p. 185).

71. «Unde una ex rationibus, quibus theologi, et philosophi probant dari unum Deum est ex regimine totius universi, quia si duo suprema principia gubernarent non posset in omnibus esse eadem uniformitas, et unitas regiminis» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.3, t.7, p. 185).

et infailliblement les divergences en matière de foi. Et, la divergence pouvant surgir dès que deux personnes confrontent leur point de vue, il semble plus raisonnable que cette autorité appartienne à un seul, en l'occurrence le pape. Reste à voir qui est ce pape et d'où vient son ministère.

L'évêque de Rome est le successeur de Pierre

Le point fondamental, dont tout découle, est que le pape est successeur de Pierre:

La première partie de la conclusion, et le fondement des autres, est que l'évêque de Rome est le successeur du bienheureux Pierre dans ses deux pouvoirs, à savoir l'épiscopat de Rome et l'apostolat par rapport à l'Eglise universelle. Cette conclusion dépend de deux prémisses. Tout d'abord de la majeure: ce pouvoir a été donné à Pierre pour lui-même et ses successeurs. Ensuite de la mineure: Pierre a lié cette succession à l'épiscopat de la ville de Rome, ce dont on infère évidemment que l'évêque de Rome est le successeur de Pierre dans le pouvoir suprême de diriger toute l'Eglise⁷².

En se référant ainsi à Pierre, Jean de Saint-Thomas exclut explicitement la théorie selon laquelle la papauté serait une institution humaine, que ce soit par institution ecclésiastique ou séculière⁷³. Quant au lien avec Rome, il reconnaît certes que dans un premier temps le ministère de Pierre lui-même n'a pas été attaché à une ville particulière, puisqu'il n'a pas immédiatement fondé l'Eglise d'Antioche⁷⁴. Par la suite toutefois, le successeur de Pierre est nécessairement lié à un épiscopat:

72. «III. ... Prima ergo pars conclusionis, et fundamentum caeterarum est Romanum episcopum esse successorem Beati Petri in utraque potestate, scilicet episcopatus Romae, et apostolatus respectu universalis Ecclesiae. Quae conclusio ex duabus praemissis pendet, scilicet ex maiori, hanc potestatem datam esse Petro pro se, et successoribus, et ex minori quod Petrus hanc successionem allegavit episcopatu urbis Romae; ex hoc enim infertur evidenter ipsum romanum episcopum esse successorem Petri in suprema potestate regendi totam Ecclesiam» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, p. 197).

73. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, p. 201-202: «VIII. ... Quare haeretici totam jurisdictionem primatus, et potestatem episcopi romani super alias ecclesias ad jus positivum humanum devolvunt, sed in duas classes sunt divisi. Quidam enim emanasse dicunt hoc jus ab Ecclesia, quidam a principibus saecularibus, et beneficio Caesarum. Ab Ecclesia quidem emanere dicunt aliqui, qui etiam divisi sunt, nam quidem ab ipsis Apostolis, non a Christo emanasse affirmant... Alii a Conciliis praesertim Nicaeno emanasse existimant... Ex beneficio autem saecularium principum jus istud primatus emanasse quidam senserunt, ut refert Turrecremata lib. II de Ecclesia capit. XXXIX. Et capite XLII id tribuit Marsilio Paduano, quod existimaverit a Constantino Magno initium id accepisse...».

74. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, p. 202-203: «X. Dico tamen primo: Ex institutione evangelica prout facta est a Christo Domino ante ascensionem suam potestas apostolica super totam Ecclesiam collata Petro nulli episcopatu determinato est alligata. Constat hoc manifeste, nam Petrus aliquo tempore nullum habuit episcopatum; nam Antiochenum non statim habuit post ascensionem Christi, et multo minus Romanum, quem post Antiochenum habuit, sed quinto post passionem Domini anno Antiochiae fixit sedem, ut observat Eusebius libro V historiat, capite XVIII... Igitur aliquo tempore fuit in Ecclesia summus pontificatus sibi peculiari aliquo episcopatu, cui alligaretur».

*De fait personne n'a succédé à Pierre dans le pouvoir apostolique sur toute l'Eglise sans quelque épiscopat déterminé; et cela est de foi*⁷⁵.

Le choix de la ville de Rome est-il de droit divin?

Peut-on dire toutefois que l'institution divine s'étend aussi au choix de la ville de Rome? S. Thomas le disait⁷⁶, mais entre le XIII^e et le XVII^e siècle le débat est devenu plus complexe sur ce point.

Jean de Saint-Thomas estime que le choix de Rome n'est pas en tant que tel de droit divin, mais qu'il appartient à la foi de croire que l'évêque de Rome soit successeur de Pierre:

*Que l'évêque de Rome ait de fait en même temps le pouvoir universel sur l'Eglise est de foi, bien que l'application elle-même n'ait pas été faite de droit divin*⁷⁷.

Plus précisément, reconnaître l'évêque de Rome comme le pape est de foi quoi qu'il en soit du droit divin, autrement dit que cela ait été décidé par une instruction spéciale du Seigneur ou par Pierre lui-même⁷⁸. Que quelque chose appartienne à la foi ou soit de droit divin n'est pas identique:

*Tout ce qui est révélé par Dieu est de foi, mais cependant tout ce qui est révélé par Dieu n'est pas de droit divin, bien qu'il soit de droit divin que nous y croyions*⁷⁹.

Il prend l'exemple de fait bibliques comme le reniement de Pierre, qui peuvent appartenir à la foi sans être de droit divin.

75. «XI. ... De facto nullus successit Petro in potestate apostolica supra totam Ecclesiam sine aliquo determinato episcopatu; et hoc est de fide» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, p. 203). La suite du texte se réfère au Concile de Florence.

76. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIIa, q.35, a.7, ad 3: «Comme il est dit dans un sermon du Concile d'Ephèse: 'Si le Christ avait choisi la grande cité de Rome, on aurait attribué la conversion du monde au prestige de ses concitoyens. S'il avait été le fils de l'Empereur, on aurait rattaché sa réussite à sa puissance. Mais afin de faire reconnaître que sa divinité avait transformé le monde, il choisit une mère très pauvre et une patrie plus pauvre encore'. Comme dit S. Paul (I Co 1,27): 'Dieu choisit ce qui est faible ici-bas pour confondre ce qui est fort'. C'est pourquoi, afin de montrer davantage son pouvoir, c'est de Rome même, capitale du monde, qu'il fit la capitale de son Eglise, en signe de victoire parfaite. De là devait se répandre la foi dans le monde entier, selon cet oracle d'Isaïe (26,8): 'Il humiliera la cité altière. Elle sera foulée aux pieds par le pauvre', c'est-à-dire le Christ, 'par les pas des indigents', c'est-à-dire des Apôtres Pierre et Paul».

77. «XV. ... Episcopum Romanum habere de facto conjunctam sibi potestatem universalem Ecclesiae est de fide, licet applicatio ipsa non fuerit facta jure divino» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, p. 204).

78. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, p. 204-205: «XV. ... Itaque sive ex speciali jussione Domini, sive ex solo facto Petri illa conjunctio facta sit, est tamen de fide illa de facto dari, et summum pontificatum determinate esse illi annexum... in episcopatu vero Romano est de fide quod succedat Petro, quidquid sit an de jure divino».

79. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, p. 205: «XV. ... de fide enim est quidquid est revelatum a Deo, non tamen est de jure divino quidquid est revelatum a Deo licet sit de jure divino quod nos illud credamus».

A cela s'ajoute la tradition: les Conciles attestent de la réception par l'Eglise du fait que le pape soit l'évêque de Rome⁸⁰.

Nous allons voir ce qui relève proprement du droit divin: que Pierre ait un successeur.

Le choix de Pierre par le Christ inclut la suite de l'histoire

L'argument le plus important à ce propos est que le choix d'un critère ultérieur (comme une ville), même sans que celui-ci soit précisé, pouvait être inclus dans le ministère confié par le Christ à Pierre:

Le Christ Seigneur a donné à Pierre la puissance suprême pour lui-même et ses successeurs... par conséquent ici est implicitement contenue l'application et la conjonction de ce pouvoir avec sa succession, qui de fait devait advenir et que le Christ prévoyait⁸¹.

Il ne s'agit pas seulement d'une prévision du fait que l'Eglise pourrait durer au-delà de la vie de Pierre, mais plus fondamentalement de la nécessité permanente d'un ministère d'unité. C'est pourquoi Jean de Saint-Thomas rejette l'idée que ce ministère puisse avoir été donné pour un temps qui devrait s'achever avant la Parousie:

Les hérétiques répondent qu'il y a eu ce pouvoir dans l'Eglise pour une période donnée, à savoir les premiers 400⁸² ou 600 ans, durant lesquels [l'Eglise a gardé] la pure Parole de Dieu, mais [ce pouvoir] est ensuite venu à manquer quand [l'Eglise] s'est convertie aux traditions et n'est plus attachée à la seule Parole de Dieu⁸³.

Le problème de cette position est qu'elle présuppose que le Christ ait abandonné son Eglise pour un temps, alors qu'il lui avait justement donné en Pierre un gage de permanence:

Mais cette réponse évacue toute certitude et sécurité de la doctrine de foi, et est manifestement fausse. D'abord parce qu'elle est contre la

80. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, t.7, p. 207: «XX. Ad rationem vero dubitandi supra allatam circa istam difficultatem respondetur alligationem, seu conjunctionem pontificatus orbis cum episcopatu urbis constare ex ipso facto Petri, ut ostensum est, et probabiliter ex Christi jussione, et praecepto sicut vidimus, quod voluntas Petri Ecclesiae significata est; tunc, in ipso exercitio, ut ex traditionibus allatis constat, aliisque probationibus ... tum, ex definitionibus Conciliorum, et Ecclesia receptione».

81. «XV. ... Christus Dominus potestatem supremam Petro tradidit pro se, et successoribus... unde ibi implicite continetur applicatio, et conjunctio illius potestatis cum successione illius, quae de facto futura erat et Christus praesciebat» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, p. 205).

82. Le texte porte 'LX'. Nous le corrigeons (400) à partir de l'édition suivante: R.mi P. Joannis a Sto Thoma, *Cursus Theologici in primam partem D. Thomae*, Tomus Primus, Coloniae Aggripinae. Wilhelmi Metternich, 1711, p. 23 (deuxième pagination). Cette correction s'impose à partir du sens.

83. «V. Respondent haeretici fuisse in Ecclesia potestatem hanc, aliquanto tempore, scil. Primis 400 vel 600 annis, quibus purum Dei verbum retinuit, sed postmodum defecisse, cum ad traditiones se convertit, nec solo verbo Dei innixa est» (in Iam, q. 1, disp. I, art.3, t.1, p. 433).

*promesse expresse du Christ, qui dit en Mt 28: 'Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde', et en Mt 16: 'Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle'. Si donc une seule fois toute l'Eglise a manqué à la foi, cela signifie que les portes de l'enfer ont prévalu contre elle, et que le Christ n'est pas resté avec elle jusqu'à la fin des temps*⁸⁴.

L'argument pour la continuité du ministère de Pierre en tant qu'il regarde la proclamation de la foi est donc que ce qui était nécessaire pour l'Eglise à un moment donné le reste, et que le Christ lui-même y veille en raison de ses promesses. Et il ne suffit pas de dire que le Christ a assuré sa présence en quittant une Eglise pour en assister une autre, car alors on perdrait une spécificité de la nouvelle Alliance⁸⁵.

Le pape pourrait-il ne pas être l'évêque de Rome?

Que le pape soit maintenant, et depuis Pierre, l'évêque de Rome, est une chose. Cela doit-il nécessairement toujours être le cas, ou le successeur de Pierre pourrait-il être un autre? La question est posée par exemple dans l'hypothèse que la ville de Rome puisse être détruite, comme certains le pensent pour le temps de l'antéchrist⁸⁶. Or,

*quant à la question de savoir si le pontificat peut être séparé de l'épiscopat de Rome par quelque autorité humaine, les auteurs ne parviennent à tomber d'accord*⁸⁷.

Exprimant sa propre opinion sur ce point débattu, Jean de Saint-Thomas estime qu'il n'est pas en soi impossible de séparer le pouvoir universel du pape de l'épiscopat romain:

84. «V. ... Sed haec responsio omnem evacuat certitudinem et securitatem doctrinae fidei, et manifesta falsa est. Primo, quia est contra expressam promissionem Christi, qui dixit Matth. XXVIII 'Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi', Et Matth. XVI. 'Portae inferi non praevalent adversus eam'. Si autem semel tota Ecclesia deficeret a fide, utique contra eam praevalerent portae inferi, et Christus non permaneret cum ipsa usque ad consummationem saeculi» (in Iam, q. 1, disp. I, art. 3, t.1, p. 433).

85. Cf. in Iam, q. 1, disp. I, art. 3, t.1, p. 433: «V. ... neque enim sufficiebat ad hoc verificandum, quod Christus subrogaret aliam Ecclesiam, et istam relinqueret; nam eadem ratione dici posset, quod manet cum Synagoga, et non reliquit eam usque ad consummationem saeculi, siquidem licet repudiaverit illam, subrogavit tamen Ecclesiam: ergo non sufficeret ad verificandum illam promissionem Christi, dicere, quod Ecclesiam primat deseruit, et reformatorem Ecclesiam subrogavit».

86. Cf. in IIam-IIae, q. 1-7, disp. I, art. 4, t.7, p. 204: «XIV. Postremo videtur non esse de jure divino hanc applicationem, quia alias si Romana civitas funditur extingueretur, sicut plerique auctores, et patres existimant evertendam tempore antichristi, ita quod periret tunc episcopatus illius urbis, hoc ipso non subsisteret summus Ecclesiae pontificatus, quia jure divino esset applicatus illi urbe et sic ejus episcopatu extincto tolleretur ratio pontificatus».

87. «XX. ... An vero segregari possit pontificatus ab episcopatu Romano per aliquam auctoritatem humanam, de hoc non conveniunt auctores» (in IIam-IIae, q. 1-7, disp. I, art. 4, t.7, p. 208).

Il n'est pas absolument impossible que survienne dans l'Eglise quelque cas où le pontificat devrait être séparé de l'épiscopat de la ville, comme si la ville de Rome et par conséquent son épiscopat était totalement détruite sans être reconstruite, comme il est communément tenu que l'antéchrist le fera. Il me semble qu'absolument parlant il y a dans l'Eglise le pouvoir d'unir le pontificat à un autre épiscopat, ou de le garder sans épiscopat⁸⁸, comme tel a été le cas dans l'Eglise les cinq premières années, avant que Pierre ne fonde le siège d'Antioche⁸⁹.

Il n'est pas possible que quelque événement contingent puisse aboutir à la suppression d'un ministère indispensable à l'Eglise. En cas de destruction de Rome, diverses possibilités se présentent: Dieu pourrait révéler par un prophète ce qu'il faut faire, ou bien l'Eglise désignerait un autre siège épiscopal⁹⁰.

Le cas de la destruction de Rome serait le seul qui justifierait une séparation des deux fonctions d'évêque de Rome et de primat universel. En dehors de ce cas, même s'il était nécessaire que le pape quittât Rome, il en resterait l'évêque⁹¹. La raison en est que le choix de Rome est probablement de droit divin, et en tout cas ne relève pas du pouvoir ordinaire de l'Eglise, mais au moins du pouvoir extraordinaire des Apôtres en tant que fondateurs de l'Eglise⁹² (sur ce point les évêques ne sont pas successeurs des Apôtres).

88. Le sens est: sans que le pape soit l'évêque d'une ville particulière.

89. «XXI. ... absolute non est impossibilis casus aliquis in Ecclesia, quo ipse pontificatus ab episcopatu urbis dividendus sit, ut si ipsa Romana civitas, et consequenter episcopatus illius funditus everterentur nec iterum reaedificaretur, ut communiter tenetur ab antichristo faciendum, videtur mihi quod absolute loquendo in Ecclesia est postestas uniendi pontificatum alteri episcopatu, aut illum sine episcopatu aliquo retinendi, sicut primis quinque annis antequam Antiochia Petrus sedem figeret in Ecclesia fuit» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, t.7, p. 208).

90. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, t.7, p. 208: «XXI.... Moveor ad hoc, quia ille casus eversionis Romanae urbis absolute non est impossibilis, et de facto eventurus putatur tempore antichristi; ergo tunc posset pontifex, quia maneret destructa urbe, aut ipsa Ecclesia designare episcopatum aliquem, cui uniretur pontificatus, ut quod sine episcopatu maneret, cum ipsa suprema auctoritas pontificatus extingui non possit, nisi forte diceretur quod tunc Deus per aliquem prophetam revelabit quid faciendum sit, et fortasse id fiet ab Elia, et Henoch tempore antichristi, si tunc Romana civitas evertenda est. Sed hoc est mera divinitas, nec ideo Ecclesia destituenda est potestate providendi sibi in hac materia, si forte talis casus contingeret».

91. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, t.7, p. 208: «XXI.... Extra hunc vero casum existimo nullum dari posse ita urgens quod justificare posset istam separationem, nec etiam validam reddere, quia quantumvis necessitas cogeret Romanum pontificem abesse ab urbe Romana, sicut saepe abfuerunt, tamen etiam extra urbem Romae possent Romani episcopi manere, dummodo episcopatus ille, et urbis adhuc existerent».

92. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. I, art.4, t.7, t.7, p. 208-209: «XXII. Ratio autem est; tum, quia est probabile quod illa unio sit facta jure divino: unde si illud jus potest per dispensationem mutari debet esse ex causa urgentissima, quamdiu autem urbe Romana subsistat non potest dari urgens causa pro illa mutatione, nam etiam saevientibus persecutionibus, et cum cogerentur episcopi exulare, aut abesse nunquam iudicatum est debere transferri pontificatum ab illo episcopatu. Addo, quod etiam si ab Apostolis, et non a jure divino facta est haec conjunctio, adhuc non constat factam ab Apostolis per auctoritatem ordinariam, in qua succedit pontifex, sed verisimile est factam ab illis secundum potestatem extraordinariam, in quantum erant delegati, et primi fundatores Ecclesiae, ex qua potestate facerent. Sicut enim Apostoli ex munere apostolatus extraordinario, et delegato habebant potestatem, et auctoritatem scribendi Scripturam canonicam, ita ex eodem munere auctoritatem habebant explicandi jus divinum altiori modo, quam nunc expli-

Les domaines de l'enseignement infallible du pape

Jean de Saint-Thomas énumère les points sur lesquels le pape ne peut se tromper :

Il y a cinq choses dans lesquelles le pontife ne peut se tromper. Premièrement, l'approbation et la correction des livres canoniques de l'Ecriture et des traditions apostoliques; deuxièmement dans la confirmation des Conciles et la définition des choses de foi; troisièmement, dans la canonisation des saints; quatrièmement, dans les lois qui règlent les mœurs; cinquièmement, dans la confirmation des ordres religieux⁹³.

Nous allons présenter ces cinq points en deux catégories: foi et morale. Nous reprenons ainsi la division du premier Concile du Vatican, qui en fait correspond aux arguments de Jean de Saint-Thomas, puisque celui-ci use des mêmes principes pour les deux premiers points d'une part, pour les trois derniers de l'autre.

Infailibilité en matière de foi

Nous ne nous étendons pas sur ce point, car les principes qui y interviennent sont ceux que nous avons présentés en parlant de la règle de la foi. S'il n'y a pas une règle de la foi dans l'Eglise, c'est toute la proclamation de la foi qui devient incertaine. Nous avons aussi vu que l'Ecriture ne se présente pas elle-même de manière non-ambiguë, quant à son identification et quant à son interprétation.

En outre, si le pape se trompait en proclamant la foi, cela reviendrait à fonder une nouvelle foi, ce qui est impossible car il ne peut qu'expliquer la foi déjà reçue auparavant⁹⁴. Cette explication est une interprétation avec autorité, qui ne doit pas être confondue avec les arguments théologiques qui ont pu servir à exprimer le même point de vue, car il y a une différence de nature entre la déclaration magistérielle et l'argumentation théologique; on adhère à la première en raison de l'assistance du Saint-

cabatur ab ipsa Ecclesia, quae facta est ex auctoritate apostolica quatenus delegata, et extraordinaria erat, et ad ipsum actum fundandi Ecclesiam pertinebat; ordinaria autem potestas non potest mutare ea, quae a delegata potestate superiori facta sunt».

93. «*Quinque sunt in quibus pontifex non potest errare. Primo, in approbatione, et emendatione librorum canonicorum Scripturae, et traditionum apostolicarum: secundo, in confirmatione Conciliorum, et definitione rerum fidei: tertio, in canonizatione sanctorum: quarto, in legibus regulativis morum: quinto, in confirmandis religionibus*» (In IIam-IIae, q.1-7, disp. III [De potestate papae in Ecclesia quantum ad ea in quibus errare non potest], t.7, p. 264).

94. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. III, art.3, t.7, p. 312: «*IX. Respondetur verum esse quod pontifex non potest definire aliquid tamquam de fide nisi contentum sit in Scriptura, aut traditionibus, quia pontifex non potest condere novam fidem, nec novae revelatione sibi fiunt, sed solum ea quae in fide contenta sunt explicare, et quae secundum se sunt de fide quoad nos proponere, et ideo est regula certa, quod ea quae non deducuntur ex Scriptura, aut traditione apostolica non sunt definibilia de fide*».

Esprit, au second en raison des arguments⁹⁵. Il est bien clair que si de bons arguments sont utilisés dans une déclaration magistérielles, personne ne s'en plaindra.

Infailibilité en matière morale

Quant aux trois points de type moral – canonisation des saints, approbation des lois morales et des ordres religieux – les arguments utilisés y sont identiques. Ce qui est en jeu dans tous ces cas est que l'Eglise ne peut recommander un mode de vie chrétienne qui en fait expose les fidèles au péché.

Tel est le cas dans la canonisation des saints, car si celui qui est présenté comme saint était en fait damné, cela s'opposerait à l'honneur de l'Eglise et exposerait à la damnation les imitateurs du pseudo-saint⁹⁶. En revanche la béatification n'est pas infallible car elle n'est pas un jugement ordonnant le culte, mais seulement une permission de culte⁹⁷. De ce point de vue, la canonisation entre dans la catégorie des lois morales dans la mesure où l'Eglise propose aux chrétiens, qui plus est dans la liturgie, d'imiter la vie des saints. Pour la même raison, un certain type de vie religieuse est proposé aux chrétiens de telle manière que le suivre ne mène pas à la damnation.

En outre, la canonisation des saints se fonde sur l'Ecriture, non pas en ce sens que l'Ecriture parlerait des saints futurs, mais en ce sens qu'elle présente les règles de la vie sainte, que la sainte Eglise peut ensuite reconnaître⁹⁸.

95. Cf. In Iam, q.I, disp. II, art.4, t.1, p. 461: «XV. Respondetur Ecclesiam dupliciter procedere in his veritatibus. Primo antecederet ad definitionem per inquisitionem, et disputationem, quae sunt praeambula ad definiendam nondum declarata veritate, et tunc per discursum illam cognoscit. Secundo de facto definiendo, tanquam de fide, et non pure approbando discursum factum tanquam fidei conformiorem, hoc enim non est definire, sed tunc definit, quando ex tota disputatione competum est veritatem illam immediate contineri in scriptura, vel traditione; et tunc non definit per discursum; nec solum ex eo, quod sibi sic videtur ex vi sui discursus, sed quia sic visum est Spiritui Sancto qui illam veritatem primo dixit, et postea manifestavit sibi ibi contineri, non per novam revelationem, sed per novam manifestationem revelationis antea factae, ad quod habet Ecclesia assistentiam infallibilem Spiritus Sancti. Unde fideles quando assentiuntur illi veritati, ut definitae ab Ecclesia, non assentiuntur ex vi discursus theologicis, sed ex ipso testimonio divino, quia sic visum est Spiritui S. Possunt tamen etiam discursum illum formate, quo primo deducta est illa veritas, modo Theologico, et tunc non assentiuntur illi, ut definitae, sed illatae Theologicæ».

96. Cf. In Ilam-IIae, q.1-7, disp. III, art.2, XII [Utrum in canonizatione, et beatificatione sanctorum summus pontifex errare possit?], t.7, p. 299.

97. Cf. In Ilam-IIae, q.1-7, disp. III, art.2, XIII, t.7, p. 301.

98. Cf. In Ilam-IIae, q.1-7, disp. III, art.3, t.7, p. 313: «XI. Ad confirmationem respondetur, quod materia canonizationis sanctorum non est sanctitas, seu rectitudo moralis absolute, et secundum se, sed ut applicata huic personae, quae determinatur, et iudicatur esse sancta propter opera bona, quae fecisse probatur... talis autem rectitudo, et sanctitas in communi deduci potest immediate ex Scriptura et error in illa esset, contra ipsam Ecclesiae sanctitatem, quae pendet ex lege quam sequitur; applicatio autem talis rectitudinis ad istam vel illam personam in particulari nec deduci potest immediate ex Scriptura, et per se, nec ita pertinet ad sanctitatem Ecclesiae in universali, sed quasi exemplum quod ipsi ad imitationem relinquitur».

Pour ce qui est des lois morales en général, Jean de Saint-Thomas cite Bañez et Suarez pour qui le pape peut se tromper dans certaines lois morales quant à la mesure (par exemple trop de rigueur ou pas assez), mais pas quant à la substance: en proposant des mœurs malhonnêtes⁹⁹. Ce qui appartient à la foi n'est pas une décision morale sur un point particulier, comme la moralité d'un contrat¹⁰⁰, mais que la moralité de tel précepte général ne soit pas mauvaise¹⁰¹. La raison fondamentale de l'infailibilité quant aux principes moraux est *«la sainteté de l'Eglise ne peut défaillir, et par conséquent sa rectitude morale non plus, qui dépend de la loi»*¹⁰².

Conclusion

Lorsqu'il traite du pape, Jean de Saint-Thomas part essentiellement de la question de l'annonce de la foi, sous l'angle de l'exemption d'erreurs de cette annonce. L'histoire de la philosophie montre que les hommes, laissés à eux-mêmes, tendent à une division doctrinale. Si cela arrive aussi en matière de foi, la Révélation risque de se perdre. Le Concile Vatican II ne dit pas autre chose en posant ce principe qu'il développera en parlant de la succession apostolique:

*Cette Révélation donnée pour le salut de toutes les nations, Dieu, avec la même bienveillance, prit des dispositions pour qu'elle demeurât toujours en son intégrité et qu'elle fût transmise à toutes les générations*¹⁰³.

Dieu qui se révèle sait qu'il doit aussi veiller à ce que le don remis aux hommes ne soit pas victime de l'inconstance humaine. Le ministère du pape est une clef de cette unité, dans la mesure où l'autorité d'un seul est

99. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. III, art.3, t.7, p. 309: *«III. ... notandum est id quod etiam advertit Suarez citatus et Bagnez, non esse inconveniens quod pontifex errare possit in aliquibus circumstantiis legum quas statuit, puta multiplicando praecepta, aut nimium rigorem, vel poenas infligendo; non tamen posse errare in ipsa substantia, et moralitate legis sanciendo contra honestatem morum, aut proponendo inhonesta pro honestis»*.

100. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. III, art.3, t.7, p. 312: *«X. ... pontifex in his moralibus potest dupliciter procedere: uno modo, solum praecipiendo legem aliquam, et illam Ecclesiae proponendo tamquam regulam: alio modo declarando in particulari aliquam moralitatem, puta quod talis contractus est malus, aut bonus»*.

101. Cf. In IIam-IIae, q.1-7, disp. III, art.3, t.7, p. 312: *«X. ... pontifex in his moralibus potest dupliciter procedere: uno modo, solum praecipiendo legem aliquam, et illam Ecclesiae proponendo tamquam regulam: alio modo declarando in particulari aliquam moralitatem, puta quod talis contractus est malus, aut bonus... Quando primo modo procedit pontifex non facit de fide, nec definit eam materiam quam praecepit in particulari, sed solum de fide est, quod moralitas talis praecepti, seu regulae non est mala, et haec est de fide in virtute illius universalis»*.

102. *«quia non potest deficere sanctitas Ecclesiae, et consequenter neque rectitudo moralis, quae ex lege pendet»* (In IIam-IIae, q.1-7, disp. III, art.3, t.7, p. 312).

103. CONCILE VATICAN II, Constitution *Dei Verbum*, no.7.

de fait la mieux adaptée à trancher les disputes qui peuvent surgir dans n'importe quel groupe, y compris à propos de l'Écriture, comme cela n'a pas manqué de se produire à travers les siècles. Le choix de Pierre par le Christ répond à ce but dès le collège apostolique, et la nécessité d'une telle autorité ne disparaît pas avant le retour du Christ.

Notre auteur ne nous donne pas une vision globale du ministère du pape (et cela ne dépend pas de notre choix de textes mais de son œuvre elle-même). On peut craindre que l'insistance sur un rôle d'arbitre des disputes ne mette trop peu en lumière l'annonce positive de la foi, ainsi que l'insertion du pape dans le collège épiscopal et dans toute l'Eglise. Vatican II apportera les correctifs nécessaires à ces notes parfois trop défensives de la théologie de la Contre-Réforme. Il reste que l'analyse systématique de l'infaillibilité garde toute son utilité, pour que les recherches sur le rôle du pape ne soient pas uniquement historiques (l'approche historique est d'autant plus utile qu'elle n'est pas seule): l'histoire montre la présence et le développement de la papauté, mais l'analyse plus systématique en montre le sens.

Dans la situation ecclésiale actuelle, qui est plus orientée vers le dialogue que celle du XVII^e siècle, l'approche systématique d'un ministère qui règle la foi reste d'actualité, ainsi que l'illustre un document publié en 1998 par la commission internationale de dialogue entre catholiques romains et anglicans. Le point de départ est la nécessité qui se présente naturellement au cours de l'histoire de reformuler la foi, face à des questions nouvelles:

Dans certaines situations apparaîtra un besoin urgent de tester de nouvelles formulations de foi. Dans des circonstances précises, il pourra se faire que ceux qui sont investis du ministère de surveillance (épiscopè), en viennent ensemble, assistés par le Saint-Esprit, à un jugement qui, étant fidèle à l'Écriture et en harmonie avec la Tradition apostolique, est exempt d'erreur... Cet enseignement infaillible est au service de l'indéfectibilité de l'Église¹⁰⁴.

Le document aborde ensuite le ministère propre du pape, dans un contexte œcuménique:

Dans le cadre de son ministère le plus large, l'Evêque de Rome exerce un ministère spécifique touchant le discernement de la vérité, et qui ne fait que traduire sa primauté universelle. ... Un tel enseignement faisant autorité est une forme particulière d'exercice de la vocation et de la responsabilité du corps des évêques d'enseigner et d'affirmer la foi. ... La réception de la primauté de l'Evêque de Rome implique la

104. «Le don de l'autorité», Rapport de la Commission internationale anglicane – catholique romaine (ARCIC II), 3- septembre 1998, no.42, in: *Documentation Catholique* 2204, 16 mai 1999, p. 474-475.

*reconnaissance de ce ministère spécifique du primat universel. Nous croyons que c'est un don à recevoir par toutes les Églises*¹⁰⁵.

Quoi qu'il en soit des différences entre ce texte œcuménique et l'œuvre de Jean de Saint-Thomas¹⁰⁶, l'argument central est le même, et il mérite l'attention de quiconque se préoccupe de la transmission du don inestimable de la foi à travers les vicissitudes de l'histoire humaine.

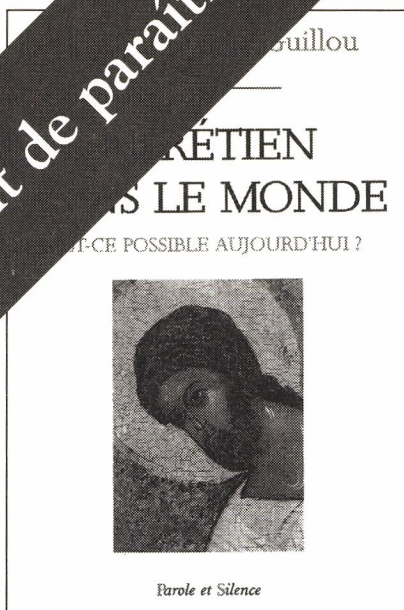
Fr. Charles MOREROD*

** Fr. Charles Morerod, op, dominicain suisse né en 1961. Professeur à l'Université Pontificale S. Thomas d'Aquin (Largo Angelicum 1, I-00184 Roma).*

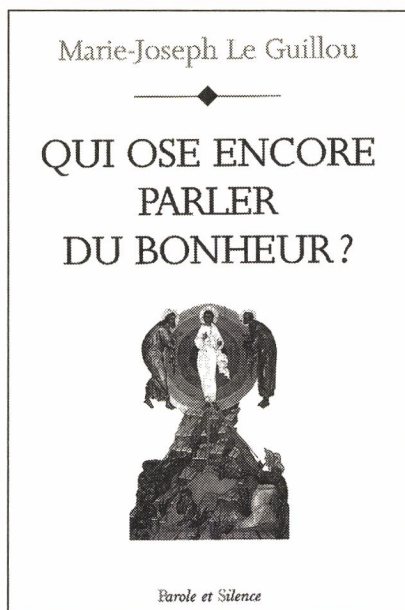
105. Cf. «Le don de l'autorité», no.47, p. 476.

106. Différences que nous ne mettons pas en évidence ici.

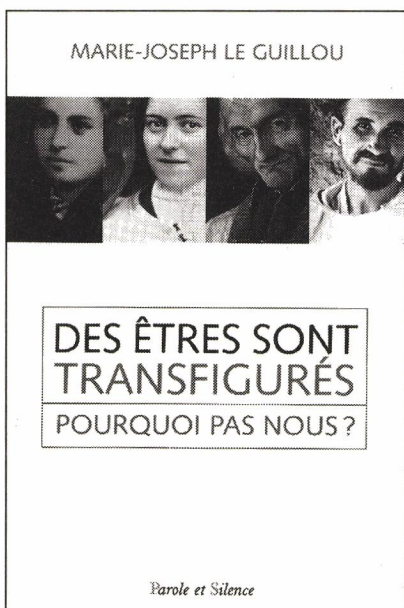
Vient de paraître



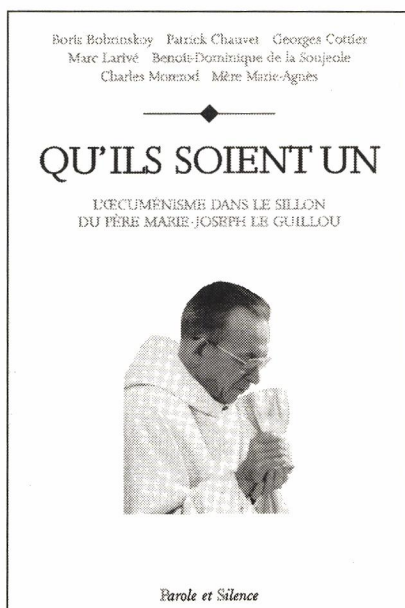
*Chrétien dans le monde,
est-ce possible aujourd'hui ?*
170p. – 14,5 € – 21,75 CHF



Qui ose encore parler du bonheur ?
130p– 12,5 € – 18,75 CHF



*Des êtres sont transfigurés,
pourquoi pas nous ?*
164p.– 14 € – 21CHF



*Qu'ils soient un. L'œcuménisme
dans le sillon du Père Le Guillou*
150p.– 20€ – 40CHF

Rapport entre loi morale et loi civile

Introduction

1. Sur le sujet difficile des rapports entre la loi morale et la loi civile tels qu'ils se présentent aujourd'hui nous devons nous demander si l'Eglise a une parole à dire, si dire cette parole est pour elle un devoir, et quelle doit être cette parole.

Distincte des réalités de ce monde, l'Eglise ne s'en peut désintéresser parce que c'est au sein de ces réalités que se joue la destinée des personnes. Par ailleurs, la cité temporelle elle-même, si elle subit les sollicitations du mal, est de soi ouverte aux lumières et aux énergies de l'Evangile. Elle s'en trouve confortée dans son authentique autonomie et dans la poursuite du bien commun, qui est sa raison d'être.

La *doctrine sociale de l'Eglise*, élaborée à partir du message chrétien et en tirant profit de l'expérience historique, contient un ensemble de normes, de directives, d'orientations, de conseils et de mises en garde concernant la rectitude de l'agir en matière économique, sociale et politique.

C'est dans ce contexte que se situe notre réflexion.

I

Le travail législatif

2. Aux questions qui nous occupent l'encyclique *Evangelium vitae* du 25 mars 1995 a consacré un long développement (n. 68-77). Le Saint-Père a eu l'occasion de revenir sur le thème à plusieurs reprises. Il l'a fait notamment lors du Jubilé des responsables de gouvernement, parlementaires et hommes politiques, dans un discours du 4 novembre et dans l'homélie du 5 (cf. DC.n.2237, 3 déc. 2000, 1005-1009). Nous pouvons partir de ces interventions.

Le discours parle de *vocation à l'action politique*, dont sont relevés trois aspects: gouvernement des nations, formation des lois, gestions des affaires publiques, tout cela à différents niveaux. C'est évidemment la formation des lois qui nous intéresse au premier chef, bien que les autres aspects soient aussi concernés en ce qui touche notamment l'application des lois.

Sans doute parce nous sommes à une époque de confusion, aux responsables politiques chrétiens, est rappelée la nécessité de «s'interroger sur la nature, sur les exigences et sur les finalités de la politique, afin de la vivre en chrétiens et en hommes conscients de sa noblesse en même temps que des difficultés et des risques qu'elle implique», la politique étant définie comme «l'utilisation du pouvoir légitime pour atteindre le bien commun de la société». *Gaudium et spes* n. 74 avait formulé la définition du bien commun comme étant «l'ensemble des conditions de vie sociale qui rendent possible pour les hommes, les familles et les groupes un accomplissement d'eux-mêmes plus plénier et plus aisé».

«L'activité politique doit donc s'exercer en esprit de service». D'où l'affirmation de Paul VI: «la politique est une manière exigeante [...] de vivre l'engagement chrétien au service des autres». Aussi bien, faire de la politique «en chrétien» suppose qu'il soit satisfait à deux exigences: agir avec désintéressement et, partant, chercher le bien de tous et de chacun, «et donc avant tout le bien de ceux qui, dans la société, sont les plus désavantagés».

3. Après avoir évoqué une série de problèmes urgents qui se posent à notre époque et qui requièrent un surcroît du sens de la solidarité et la recherche de la justice, fondement de la paix, le Pape aborde directement la question qui nous occupe. Il le fait à propos de la défense de la vie.

Sa parole s'adresse tout particulièrement à ceux «qui ont la tâche délicate d'élaborer et d'approuver les lois». Tâche délicate, non pas seulement parce qu'elle est complexe et difficile, mais d'abord et surtout, parce qu'elle est d'une haute noblesse. Nous sommes ainsi invités à réfléchir à la nature de la loi. Si la tâche est difficile, c'est précisément parce que si tous conviennent qu'il faut des lois, car sans elles la vie sociale serait impossible, il y a désaccord profond sur ce qui constitue la loi et sur son fondement. Nous touchons ici à la crise profonde qui affecte nos sociétés. Nous devons nous arrêter à examiner ce point.

En effet, les problèmes qui se posent se situent à divers niveaux; ceux qui sont d'ordre conjoncturel sont fortement conditionnés par ceux qui sont d'ordre culturel. Les premiers demandent une réponse immédiate, les seconds demandent un effort de longue haleine.

Si j'ai parlé de crise, c'est parce que la conception de la loi qui est proposée par l'enseignement social de l'Eglise non seulement n'est pas partagée par tous, mais encore se heurte de front à des conceptions qui en sont la négation directe.

Il existe certes un consensus sur les avantages du système démocratique en tant que système garantissant la liberté des personnes. Les problèmes commencent à se poser quand on s'interroge sur la nature et le contenu de cette liberté. Ici l'anthropologie chrétienne se trouve confrontée aux revendications de l'idéologie du libéralisme, dont je ne fais que briève-

ment suggérer les axes. Le problème a été traité dans *Veritatis splendor* du 6 août 1993, où il est caractérisé comme celui de la rupture entre la liberté et la vérité. Disons que le libéralisme signifie une affirmation de la liberté de l'individu accompagnée de la mise en parenthèses de la question de la vérité, – entendons la vérité de l'homme et donc la vérité de la liberté humaine elle-même. Cette conception a des conséquences directes sur l'idée qu'on se fera de la loi et du droit. Je reviendrai sur l'argument.

Reprenons la lecture du *discours*. Noblesse de la tâche d'élaboration et d'approbation des lois. La raison en est donnée: «C'est une tâche qui rapproche l'homme de Dieu, Législateur suprême: dans sa Loi éternelle toute loi puise, en dernière analyse, sa valeur et sa force contraignante. C'est précisément à cela qu'on se réfère quand on affirme que la loi positive ne peut contredire la loi naturelle, cette dernière n'étant pas autre chose que l'indication des normes premières et essentielles qui règlent la vie morale, et donc de ce qui constitue les caractères, les exigences et les valeurs les plus hautes de la personne humaine».

La loi naturelle

4. Le texte, dense, énonce une série de principes tout à fait essentiels. Le premier concerne l'autorité de la loi humaine. D'où la loi positive, c'est-à-dire la loi promulguée par le législateur humain, tire-t-elle son autorité? La réponse est que cette loi n'est pas à elle-même son propre fondement; en dernier ressort c'est de Dieu qu'elle tient sa force d'obligation ou son autorité. C'est donc à la Loi éternelle, expression de la sagesse ordnatrice de Dieu, qu'il faut remonter pour trouver ce fondement. Mais la loi éternelle ne nous est pas directement notifiée. Ce qui se présente à la conscience humaine, c'est la loi naturelle qui en est le reflet et qui indique les finalités essentielles de la nature humaine, c'est-à-dire les valeurs et exigences les plus hautes de la personne humaine.

L'idée de loi naturelle traduit une double vérité: elle se rapporte au plan créateur de Dieu sur l'homme et sur ses finalités; elle indique aussi que cette loi, inscrite dans la nature de l'homme, est immédiatement perceptible par notre conscience. Je fais allusion ici à l'enseignement de Paul aux Romains, 2,14-15. Mais déjà l'Antiquité païenne avait découvert l'existence de cette loi non écrite.

Dans la multiplicité des lois que l'Etat moderne est appelé à promulguer, toutes les lois positives n'ont pas la même proximité à la loi naturelle. Mais toutes, directement ou indirectement, doivent trouver en elle leur référence et leur mesure et, en dernier ressort, leur légitimité. Ce lien est plus ou moins évident. Certaines lois sont davantage d'ordre technique, d'autres ressortissent, en matière contingente, à des options qui n'excluent pas la possibilité de lois différentes. Il est clair que l'attention doit porter d'abord sur celles des lois qui touchent de près la

nature même de la personne et de la société comme société de personnes. D'ailleurs certains Etats ont introduit dans leur Constitution la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 ou y ont apposé leur signature.

L'Eglise, pour sa part, a accueilli favorablement cette Déclaration, parce qu'elle y a reconnu une expression moderne, certes imparfaite, des exigences de la loi naturelle.

La référence à loi naturelle, expression de la loi éternelle, loi objective inscrite dans la raison humaine, est donc la source de la légitimité des lois positives et par là de leur force d'obligation. *Evangelium vitae* n.72 cite à ce propos l'encyclique de Jean XXIII *Pacem in terris* (11 avril 1963), n.72: «L'autorité, exigée par l'ordre moral, émane de Dieu. Si donc il arrive aux dirigeants d'édicter des lois ou de prendre des mesures contraires à cet ordre moral et par conséquent, à la volonté divine, ces dispositions ne peuvent obliger les consciences [...] Bien plus, en pareil cas, l'autorité cesse d'être elle-même et dégénère en violence».

Nous avons là une affirmation d'une portée considérable. Elle rappelle en effet premièrement que la loi morale et la loi civile sont distinctes, mais, secondement, que cette distinction ne signifie ni séparation ni hétérogénéité; au contraire la loi civile tient son autorité et sa validité éthique de sa conformité à la loi morale; c'est pourquoi, troisièmement, obéir aux lois civiles est pour le citoyen un devoir éthique; enfin, quatrièmement, là où la conformité de la loi civile à la loi morale est niée ou absente, la loi civile est à proprement parler dénaturée; elle perd donc sa légitimité. Cela vaut, en effet, là où la conformité est requise par l'objet même de la loi civile, et non pas là où une loi serait de nature purement technique.

Parlerons-nous alors d'un devoir de désobéissance?

La formule n'est pas pleinement satisfaisante, dans la mesure où la loi en question, vidée de sa force d'obligation, ne saurait requérir l'obéissance. Désobéissance signifie alors absence du devoir d'obéissance.

Le paragraphe d'*Evangelium vitae* auquel nous nous référons rapporte deux affirmations de saint Thomas: «La loi humaine a raison de loi en tant qu'elle est conforme à la raison droite; à ce titre, il est manifeste qu'elle découle de la loi éternelle. Mais, dans la mesure où elle s'écarte de la raison, elle est déclarée loi inique et, dès lors, n'a plus raison de loi, elle est plutôt une violence». Et encore: «Toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle découle de la loi naturelle. Si elle dévie en quelque point de la loi naturelle, ce n'est alors plus une loi mais une corruption de la loi»¹.

Nous essayerons plus loin de voir quelles conséquences pratiques il convient de tirer de cette doctrine.

1. *Somme théol.*, I-II, q. 93, a 3, ad 2um; q. 95, a. 2.

5. Je pense qu'il n'est pas inutile de dire ici un mot de la crise de l'idée même de droit naturel. Comme toute doctrine vénérable, celle-ci a été l'objet de nombreuses interprétations, qui ont aussi accumulé les malentendus. C'est ainsi qu'aux XVII^e et au XVIII^e siècles se sont multipliés des *systèmes de droit naturel*, qui s'éloignent considérablement de l'idée de loi naturelle qui fait partie du patrimoine doctrinal de l'Eglise. Pour faire bref disons que ces systèmes, sur la base d'une idée de la nature humaine marquée par le modèle de la physique mécaniciste, envisagent le droit naturel comme une espèce de code écrit qui s'impose à l'évidence de la raison. Ces codes sont sensés avoir la perfection et la simplicité des lois de la mécanique et, en conséquence, se maintenir pour ainsi dire par eux-mêmes. C'est dans le cadre de semblables conceptions que Grotius a énoncé sa fameuse hypothèse: *Etsi daretur Deum non esse*, même si Dieu n'existait pas. Il est probable que Grotius, qui était croyant, entendait par là rendre gloire à Dieu pour la perfection de son oeuvre. Comme l'on sait, l'adage est devenu comme la devise philosophique de la sécularisation. En effet, pris à la lettre, il conduit à une théorie du droit naturel sans enracinement dans la loi éternelle.

L'idée de droit naturel et la référence à Dieu sont à la base des premières Constitutions américaines, qui sont en général d'inspiration déiste. L'idée de droits de l'homme, telle qu'elle se rencontre dans la Déclaration de 1776, est non seulement compatible avec la doctrine de la loi naturelle, mais peut trouver en elle un sûr fondement.

Cela n'empêche pas que l'idée de droit naturel connaît aujourd'hui une éclipse profonde; ce qui domine, c'est la conception positiviste du droit. L'humanité, ou le peuple ou la société, deviennent ainsi la source ultime de l'autorité, si on veut encore parler d'autorité. Le problème dès lors est déplacé: la question est devenue la question du pouvoir ou plutôt de l'équilibre des pouvoirs. Au pouvoir des individus, définis par leur liberté, fait face le pouvoir de la société ou celui de l'Etat.

Dans cette perspective, la loi est expression de la force et, comme il y a pluralité de forces qui ne sont pas nécessairement convergentes, la question de leur équilibre devient primordiale. Un tel équilibre, et les procédures qui le garantissent, doivent recevoir l'accord de tous. De là les théories qui font reposer l'existence même de la société sur un contrat, pour lequel il est essentiel que les parties, c'est-à-dire les individus autonomes, soient dans un rapport initial d'égalité. Rousseau, ayant imaginé le mythe de la volonté générale, affirmera: «l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté». En suivant les décrets de la volonté générale, l'individu n'obéit qu'à soi-même².

2. J. J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, c. VIII. Rousseau a une conception déiste; il reconnaît un droit naturel. C'est après lui que le principe qu'il pose sera radicalisé.

La logique de cette problématique porte à nier l'enracinement de la loi et de son autorité dans la transcendance. Tout se joue dans l'immanence. La société ou les individus qui la composent sont la source de la loi. Cette dernière ne demande plus sa régulation à un contenu objectif, – à la vérité. Son contenu varie avec les mentalités qui ne cessent de se modifier. Autrement dit, comme la source des lois est dans les libertés individuelles, nous n'avons affaire qu'à des opinions. La question devient alors: comment composer entre des opinions, dont par définition aucune ne peut s'imposer objectivement? Quelles procédures sont les mieux appropriées?

Le pouvoir de la majorité

6. On se rapportera ici au diagnostic porté par *Evangelium vitae*, n.69 qui met le doigt sur une conséquence préoccupante de la conception du droit dominante dans la culture démocratique de notre temps. Il s'agit de l'opinion largement répandue que «l'ordre juridique d'une société devrait se limiter à enregistrer et à recevoir les convictions de la majorité et que, par conséquent, il ne devrait reposer que sur ce que la majorité elle-même reconnaît et vit comme étant moral».

Cette opinion est parfois justifiée de la manière suivante: «Si alors on estimait que même une vérité commune et objective est de fait inaccessible, le respect de la liberté des citoyens – ceux-ci étant considérés comme les véritables souverains dans un régime démocratique – exigerait que, au niveau de la législation, on reconnaisse l'autonomie de la conscience des individus et que donc, en établissant les normes de toute manière nécessaires à la convivialité dans la société, on se conforme exclusivement à la volonté de la majorité, quelle qu'elle soit. De ce fait, tout homme politique devrait séparer nettement dans son action le domaine de la conscience privée de celui de l'action politique».

Faisons à ce point deux remarques.

La première concerne la séparation introduite ainsi à l'intérieur de la conscience de l'homme politique. Nous assistons à ce propos à un retour de l'idée de «religion civile» de J.J. Rousseau, à la différence qu'il ne s'agit plus tant de religion, mais de morale. Dans son manuel de bioéthique, Engelhardt propose ainsi une sorte de «morale civile» qui réglerait le comportement social des hommes, quoi qu'il en soit de leurs convictions éthico-religieuses, qui appartiendraient à la sphère privée.

L'autre remarque concerne le jugement qui tient pour inaccessible une «vérité commune et objective». En opposition à l'exigence de savoir qui est à la base, non seulement de l'esprit scientifique, mais même du rationalisme, nous constatons, sur des problèmes comme celui de la nature de l'embryon, une sorte de *volonté d'agnosticisme*, un refus de faire clarté, sans doute par peur de devoir tirer certaines conclusions nécessaires.

L'analyse d'*Evangelium vitae* poursuit en notant qu'on se trouve devant deux tendances «en apparence diamétralement opposées». D'une part l'Etat ne saurait adopter et imposer aucune conception de nature éthique, les individus revendiquant pour eux-mêmes «la plus entière autonomie morale de choix», la seule limitation externe étant celle du champ d'autonomie d'autrui, tous les citoyens étant égaux. D'autre part, dans l'exercice des fonctions publiques et professionnelles, «le respect de la liberté de choix d'autrui impose à chacun de faire abstraction de ses propres convictions» pour se mettre au service de toute requête des citoyens sanctionnée par la loi, le seul critère éthique admis dans l'exercice de ces fonctions étant ce qui est déterminé par la loi. «Dans ces conditions, conclut le texte, la responsabilité de la personne se trouve déléguée à la loi civile, cela supposant l'abdication de sa conscience morale au moins dans le domaine de l'action publique». Est-il nécessaire de relever la gravité du diagnostic?

Celui-ci se poursuit au n. suivant (70).

À la racine de ces tendances en effet, il y a le *relativisme éthique*, en quoi certains voient une condition de la démocratie, car seul le relativisme garantirait la tolérance, le respect mutuel des personnes et l'adhésion aux décisions de la majorité. À l'inverse, reconnaître des normes morales objectives et sources d'obligation conduirait à l'autoritarisme et à l'intolérance.

Sans nier que dans l'histoire des crimes ont été commis au nom de la «vérité», l'encyclique relève qu'au nom du «relativisme éthique» on a commis et on commet des crimes non moins graves et des dénis de liberté. «Lorsqu'une majorité parlementaire ou sociale, lisons-nous, décrète la légitimité de la suppression de la vie humaine non encore née, même à certaines conditions, ne prend-elle pas une décision «tyrannique» envers l'être humain le plus faible et sans défense?».

Des crimes contre l'humanité, ajoute l'encyclique, ne changent pas de nature si, au lieu d'être commis par des tyrans sans scrupules, ils sont légitimés par l'assentiment populaire.

En fait, la démocratie ne peut être élevée au rang d'un mythe. Elle est un «système», c'est-à-dire un moyen, non une fin. Son caractère moral dépend de la conformité à la loi morale, à laquelle, comme tout comportement humain, elle doit être soumise. L'actuel consensus presque universel sur la valeur de la démocratie doit être considéré comme un signe des temps. Mais cette valeur «se maintient ou disparaît en fonction des valeurs qu'elle incarne et promeut»: dignité de toute personne humaine, respect de ses droits intangibles et inaliénables, reconnaissances du «bien commun», comme fin et comme critère régulateur de la vie politique».

D'où cette conclusion: «Le fondement de ces valeurs ne peut se trouver dans des «majorités» d'opinions provisoires et fluctuantes, mais seu-

lement dans la reconnaissance d'une loi morale objective qui, en tant que «loi naturelle» inscrite dans le cœur de l'homme, est une référence normative pour la loi civile elle-même».

Si «à cause d'un tragique obscurcissement de la conscience collective, le scepticisme en viendrait à mettre en doute jusqu'aux principes de la loi morale» le système démocratique serait ébranlé dans ses fondements.

C'est dans un obscurcissement de la conscience que l'encyclique voit la cause du scepticisme qui menace la démocratie. La notation est importante: c'est en vertu de sa nature, et donc dans son exercice spontané, que la conscience perçoit la «loi naturelle». L'obscurcissement advient comme crise de la civilisation.

A supposer donc le triomphe du scepticisme, la démocratie serait réduite à «un simple mécanisme de régulation empirique d'intérêts divers et opposés». Certains penseront que, même réduite à ce rôle, la démocratie exercerait une fonction utile pour la paix sociale. Ce n'est pas totalement faux, mais gravement insuffisant, dès lors qu'il s'agit d'assurer une paix stable, qui ne peut être fondée que sur les valeurs de la dignité de tout homme et de la solidarité entre tous les hommes.

Evangelium vitae fait ici une remarque pertinente: «Même dans les régimes de participation, en effet, la régulation des intérêts se produit fréquemment au bénéfice des plus forts, car ils sont les plus capables d'agir non seulement sur les leviers du pouvoir mais encore sur la formation du consensus. Dans une telle situation, la démocratie devient aisément un mot creux».

Il m'a paru nécessaire d'insister sur le diagnostic.

Tendances antagonistes

7. En réalité, la démocratie subit la sollicitation de deux tendances antagonistes.

Selon la première, reconnaissant explicitement qu'elle est au service de la personne et de sa transcendance, la démocratie admet la régulation d'une loi morale normative à laquelle elle doit se conformer. L'adhésion à la *Déclaration des droits de l'homme* de 1948 peut équivaloir à cette reconnaissance.

L'autre tendance tend à n'admettre comme unique fondement de la législation démocratique que les libertés individuelles autonomes, ce qui, paradoxalement, conduit à conférer à la loi de la majorité une autorité éthique souveraine. Cette tendance se heurte de front à l'anthropologie chrétienne. Elle est indissociable du relativisme éthique. Elle est ruineuse pour la personne et pour la société.

J'ai parlé de tendances, pour marquer qu'aucune ne s'exerce sans opposition et sans correctifs.

Pour ce qui est de la conception du libéralisme philosophique et du relativisme éthique qui lui est lié, si elle trouve, au niveau des systèmes de pensée, des formulations théoriques cohérentes et exclusives, dans la réalité, elle ne se rencontre pas avec une telle «pureté». C'est que les conceptions morales que se font les gens ne sont pas d'abord la traduction des systèmes de morale, mais l'expression de la conscience spontanée, laquelle est première, bien qu'elle puisse être confortée ou obscurcie par les doctrines.

A ce niveau de la conscience publique, un redressement doit être opéré. Il ne peut être que d'ordre intellectuel. Il appartient à la philosophie politique. Le travail ici se situe en deçà de l'engagement dans l'action. Il est dans la formation intellectuelle des personnalités.

S'il a fallu nous arrêter quelque peu au niveau du diagnostic, c'est parce certaines idées véhiculées par l'idéologie de l'autonomie de la liberté de l'individu, influencent nombre de prises de position.

À la veille de la seconde guerre mondiale, alors que la démocratie était l'objet d'attaques et de critiques, Maritain écrivait: «A l'origine du sentiment démocratique – pris dans sa vérité humaine – il n'y a pas le désir de "n'obéir qu'à soi-même"; il y a le désir de n'obéir que *si c'est juste*»³.

II

La loi civile et les mœurs

8. On ne peut ignorer les débats sur l'essence de la démocratie, car ils ne sont pas sans incidence sur les choix que doit faire en conscience l'homme politique et, déjà, le simple citoyen. Nous sommes ici dans le domaine de l'exercice de la vertu de prudence politique.

Rappelons d'abord des points sur lesquels il existe un large consensus chez les moralistes. Le premier est le suivant. Si la loi civile doit être conforme à la loi morale, elle n'a pas à en être le simple décalque ou une application pour ainsi dire mécanique. La loi civile est déterminée par sa fin, qui est la réalisation et la promotion du bien commun de la cité temporelle. Ses prescriptions porteront donc essentiellement sur les biens qui sont au fondement de ce bien commun et qui concernent la justice et la paix⁴.

En second lieu, le législateur doit tenir compte de la condition de ceux à qui les lois sont destinées. Des lois trop rigoureuses ne seront pas

3. J. MARITAIN, *Démocratie et Autorité – L'Autorité dans une démocratie organique*.

4. Cf. SAINT THOMAS, *Somme théol.* I-II, q.96, a. 3.

observées, ce qui conduira au mépris de la loi et à la dégradation de la moralité publique⁵.

Pour le positivisme juridique, la loi, en dernière instance, est le reflet et l'expression des mœurs. Ici il s'agit de tout autre chose: la loi, dont la conformité à la loi morale objective est toujours requise, doit tenir compte de l'état des mœurs du peuple auquel elle s'applique. Dans cette perspective, on peut parler d'une dimension éducative de la loi, pour autant que, loin d'aller dans le sens d'une pente glissante, elle s'efforce de redresser les choses. Il revient au jugement de prudence de chacun de porter, en de semblables matières, un jugement équitable et pondéré. Ce n'est pas toujours facile.

Autre point: on se gardera de confondre une loi imparfaite avec une loi intrinsèquement mauvaise, comme c'est le cas notamment pour les lois qui s'opposent aux préceptes moraux négatifs, lesquels valent toujours et en toute circonstance, sans exception⁶.

Ainsi les législations favorables à l'avortement et à l'euthanasie posent à la conscience des responsables et travailleurs de la santé ou aux hommes d'Etat et aux parlementaires des problèmes douloureux, souvent dramatiques.

À ce propos, *Evangelium vitae* propose aux chrétiens engagés dans les débats ou mis en face de pratiques auxquelles ils ne peuvent souscrire, des perspectives de réflexion et d'action qui méritent la plus grande attention.

L'objection de conscience

9. La première concerne le devoir d'objection de conscience.

Nous l'avons vu, les lois qui autorisent et favorisent l'avortement et l'euthanasie s'opposent au bien de l'individu mais aussi au bien commun; elle sont donc «entièrement dépourvues de valeur juridique». «En effet, la méconnaissance du droit à la vie, précisément parce qu'elle conduit à supprimer la personne que la société a pour raison d'être de servir, est ce qui s'oppose le plus directement et de manière irréparable à la possibilité de réaliser le bien commun. Il s'ensuit que, lorsque une loi civile légitime l'avortement ou l'euthanasie, du fait même, elle cesse d'être une vraie loi civile, qui oblige moralement» (n.72).

Ce sont là des paroles extrêmement fortes. Ne soyons pas surpris si elles se heurtent à une opposition farouche. Elles obligent à aller au fond des choses; elles ne laissent place à aucun subterfuge.

5. Cf. *Ibid.*, a.2 et ad 2.

6. *Evangelium vitae* n.75 montre bien leur caractère absolu et le «non» inconditionnel qu'ils exigent constitue le minimum à partir duquel il est possible de prononcer d'innombrables «oui». Ces préceptes moraux négatifs sont le point de départ et la première étape indispensable du chemin qui conduit à la liberté. Augustin parle de «première liberté».

Aucune loi humaine ne peut prétendre légitimer l'avortement et l'euthanasie. «Des lois de cette nature, non seulement ne créent aucune obligation pour la conscience, mais elles entraînent une obligation grave et précise de s'y opposer par l'objection de conscience» (n.73). Dès les origines de l'Eglise, la prédication apostolique a enseigné aux chrétiens le devoir d'obéir aux pouvoirs publics légitimement constitués, mais en même temps elle a donné le ferme avertissement qu'«il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes» (Ac. 5,29).

Le fondement du devoir d'objection est expliqué au n.74 qui suit. Bien plus, ce devoir est aussi un droit: «refuser de participer à la perpétration d'une injustice est non seulement un devoir moral, mais aussi un droit humain élémentaire».

«S'il n'en était pas ainsi, continue le texte, la personne humaine serait contrainte à accomplir une action intrinsèquement incompatible avec sa dignité, et ainsi sa liberté même, dont le sens et la fin résident dans l'orientation vers la vérité et le bien, en serait radicalement compromise».

De là découle une conséquence de grande importance: «Il s'agit donc d'un droit essentiel qui, en tant que tel, devrait être prévu par la loi civile elle-même».

Les implications d'un tel droit sont ensuite énoncées: (...) «La possibilité de se refuser à participer à la phase consultative, préparatoire et d'exécution de tels actes contre la vie devraient être assurée aux médecins, au personnel paramédical et aux responsables des institutions hospitalières, des cliniques et des centres de santé».

Le droit reconnu à l'objection aurait encore le corollaire suivant: «Ceux qui recourent à l'objection de conscience doivent être exempts non seulement de sanctions pénales, mais encore de quelque dommage que ce soit sur le plan légal, disciplinaire, économique ou professionnel».

Insistons sur l'importance de cette doctrine, qui, à ma connaissance, n'avait jamais été affirmée avec autant de clarté.

Le droit à l'objection de conscience découle du devoir d'objection. Sa raison d'être est l'impossibilité morale d'apporter sa collaboration à des pratiques, «qui bien qu'admisses par la législation civile, sont en opposition avec la Loi de Dieu». Il y a coopération formelle au mal «lorsque l'action accomplie, ou bien de par sa nature, ou bien de par la qualification qu'elle prend dans un contexte concret, se caractérise comme une participation directe à un acte contre la vie humaine innocente ou comme l'assentiment donné à l'intention immorale de l'agent principal». *Evangelium vitae* a ici en vue l'avortement et l'euthanasie. Mais il y a sans doute d'autres cas à envisager.

On a essayé de justifier une telle participation, en invoquant le respect de la liberté d'autrui ou simplement le fait qu'elle est prévue et requise

par la loi. L'encyclique répond à ces arguments: «pour les actes que chacun accomplit personnellement, il existe, en effet, une responsabilité morale à laquelle personne jamais ne peut se soustraire et sur laquelle chacun sera jugé par Dieu lui-même (cf. Rm. 2,6; 14, 12)» (Ibid.).

Il est clair que l'objection de conscience n'est moralement licite que pour des actes d'une particulière malice.

La reconnaissance juridique du droit à l'objection de conscience serait, à mon avis, un grand gain pour la conscience du consensus démocratique. Elle signifierait, à travers le respect sanctionné de la possibilité pour la minorité de ne pas donner son accord à la loi promulguée par la majorité, l'attention portée à la gravité d'actes, comme l'avortement et l'euthanasie, que la société est portée à banaliser. Il serait affirmé par là que les divergences dépassent le domaine des simples opinions. Cela permettrait de restituer à la règle de la majorité sa vraie signification: non pas un principe en vertu duquel se découvre le vrai et le bien, mais un instrument assurant le bon fonctionnement des institutions. Par là enfin la transcendance de chaque personne, appelée en tant que personne à rechercher une vérité et des valeurs qui sont normatives pour le travail législatif lui-même, serait attestée.

D'une manière plus large, l'encyclique n'ignore pas la difficulté des problèmes de conscience qui se posent à qui doit affirmer son droit à n'être pas contraint de participer à des actions moralement mauvaises.

Cela exigera parfois un grand esprit de sacrifice, qui peut aller jusqu'à l'héroïsme.

Limiter les préjudices

10. La seconde perspective ouverte par l'encyclique concerne le problème de conscience particulier qui pourrait se poser «dans le cas où un vote parlementaire se révélerait déterminant pour favoriser une loi plus restrictive, c'est-à-dire destinée à restreindre le nombre des avortements autorisés, pour remplacer une loi plus permissive déjà en vigueur ou mise aux voix» (n.73).

De tels cas ne sont pas rares notamment dans les pays qui ont déjà fait une amère expérience et où se perçoivent les signes d'une nouvelle réflexion. Et voici la réponse: «Dans le cas ici supposé, il est évident que, lorsqu'il ne serait plus possible d'éviter ou d'abroger complètement une loi permettant l'avortement, un parlementaire, dont l'opposition personnelle absolue à l'avortement serait manifeste et connue de tous, pourrait licitement apporter son soutien à des propositions destinées à *limiter les préjudices* d'une telle loi et à en diminuer ainsi les effets négatifs sur le plan de la culture et de la moralité publique. Agissant ainsi, en effet, on n'apporte pas une collaboration à une loi inique, on accomplit plutôt une tentative légitime, qui est un devoir, d'en limiter les aspects injustes».

On aura relevé la condition: l'opposition à l'avortement doit être manifeste et connue de tous. Par là, ce qui est visé, c'est certes la responsabilité pour la loi elle-même, mais c'est aussi la responsabilité à l'égard d'une opinion publique troublée. Le n.74 insiste sur cet aspect des choses: si d'une part, «(...) il peut se produire que l'accomplissement de certains actes en soi indifférents, ou même positifs, prévus dans les dispositions de législations globalement injustes, permette la sauvegarde de vies humaines menacées», d'autre part, «on peut cependant craindre à juste titre que se montrer prêt à accomplir de tels actes, non seulement entraîne un scandale et favorise l'affaiblissement de l'opposition nécessaire aux attentats contre la vie, mais amène insensiblement à s'accommoder toujours plus d'une logique permissive». La responsabilité à l'égard de la moralité publique et de la mentalité est un élément qui doit peser dans les prises de position.

L'encyclique envisage le cas des parlementaires. Mais ses affirmations s'appliquent également à ceux qui ont une influence sur l'opinion publique (journalistes, intellectuels) et, dans le cas de la démocratie directe, comme en Suisse, à tous les citoyens.

* * *

Conclusion

1. Le discours du 4 novembre 2000 d'où nous sommes partis résume bien la position du Magistère. Si le législateur chrétien ne peut contribuer à formuler ou approuver une loi qui n'est pas conforme au dessein de Dieu, il lui est licite «de proposer des amendements qui en atténuent le caractère dommageable lors des discussions au Parlement. Il faut en dire autant de toute loi qui nuirait à la famille et porterait atteinte à son unité et à son indissolubilité, ou bien qui conférerait une valeur légale à des unions entre personnes, y compris de même sexe, qui prétendraient se substituer avec les mêmes droits à la famille fondée sur le mariage entre un homme et une femme.

Il n'y a pas de doute que, dans l'actuelle société pluraliste, le législateur chrétien se trouve face à des conceptions de la vie, à des lois et à des demandes de légalisation qui sont contraires à sa conscience. C'est alors la prudence chrétienne, vertu propre à l'homme politique chrétien, qui lui indiquera comment se comporter pour ne pas manquer, d'une part, à l'appel de sa conscience correctement formée, ni d'autre part à sa tâche de législateur. Il ne s'agit pas, pour le chrétien d'aujourd'hui, de sortir du monde où l'appel de Dieu l'a placé, mais de donner un témoignage de sa foi et d'être logique avec ses principes, dans les circonstances difficiles et toujours nouvelles qui caractérisent la sphère de la politique».

Ce qui est requis, c'est donc la prudence politique guidée par la vision chrétienne de la personne humaine et sa destinée.

Une dernière remarque: ce que je viens de dire ne signifie pas que la défense de la vie doive être présentée d'abord comme une conséquence de la foi (ce qu'elle est aussi). Ce serait alors la proposer comme une conviction religieuse, confessionnelle, qui, dans une société pluraliste, ne saurait emporter l'adhésion de tous. Il s'agit en premier lieu de rappeler des vérités et des valeurs qui sont du domaine du droit naturel, dont les exigences devraient être perçues par tout esprit. Nous sommes ici devant une tâche pédagogique immense.

Georges COTTIER, O.P.

Vers une approche spirituelle de la pauvreté

Une approche spirituelle de la pauvreté? N'est-ce pas un lamentable essai de la part d'une Église dite 'élitiste' d'écarter les horribles injustices dont souffrent les pauvres? En rendant attentif au sens spirituel ou rédempteur de leurs souffrances, ne nous voilons-nous pas simplement la face et n'attendons-nous pas le royaume eschatologique qui n'a 'évidemment' rien à faire avec cette «vallée de larmes»? En optant pour une 'conversation de gentleman' sur 'Dame pauvreté', la reine de Saint François, par exemple, ou sur le *nada* de Saint Jean de la Croix, ou encore sur les terribles épreuves de foi supportées par Sainte Thérèse de Lisieux, ne serions-nous pas coupables d'ignorer notre responsabilité envers les pauvres? Notre culpabilité et notre besoin d'agir ne se manifestent-ils pas plus dans les visages crasseux d'enfants affamés fouillant les déchets dans les quartiers touristiques d'Amérique latine? Si, par contre, nous enlevions de ce tableau douloureux les ombres de la Croix du Christ, il ne resterait – pardonnez-moi l'expression – que 'l'enfer' pur!

Le défi théologique de la pauvreté – le défi que représente la pauvreté à la théologie – consiste, me semble-t-il, à apporter une certaine unité entre, d'une part, les terribles souffrances, souvent de l'ordre de l'injustice, de notre monde et, d'autre part, l'agneau immolé de Dieu qui est toujours victorieux du péché et de la mort et dont les blessures ouvertes donnent continuellement vie à l'Église, son corps-épouse. Il ne s'agit pas simplement de donner un sens aux souffrances humaines injustes, surtout celles causées par une distribution inégale des ressources terrestres, et encore moins de justifier ou d'excuser la vie souvent décadente qui caractérise la société occidentale contemporaine. Notre défi réside plutôt dans la promotion d'une justice vraie et durable par la pratique de la charité chrétienne.

Je soutiendrai que la pauvreté spirituelle est un partage de la pauvreté du Christ qui est au service de la Rédemption: «Vous connaissez, en effet, la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin de vous enrichir par sa pauvreté» (2 Cor 8, 9). Cet *admirabile commercium*, comme l'ont exprimé les Pères de l'Église, cet échange merveilleux entre l'humanité et la divinité, d'une part, le péché et la grâce, d'autre part, exprime une communication des dons divins qui brisent simultanément les barrières de notre résistance: la grâce (salutaire, rédemptrice) préparant le chemin pour la grâce (édi-

ficatrice, sanctifiante). La pauvreté spirituelle sera, par conséquent, présentée en parallèle avec les richesses spirituelles, comme ce qui permet l'enrichissement de l'être humain par le Christ. Cet enrichissement suppose toutefois l'absence de ce trésor et le besoin de la rédemption comprise comme l'œuvre de Dieu faisant de la place dans nos cœurs pour lui-même. D'où le fait que la pauvreté spirituelle peut être considérée en termes de péché (I). Elle est toutefois plus proprement comprise, surtout dans ce même cadre de la rédemption, comme une sorte de dépossession, une libération, une capitulation, un laisser-aller (II). Cet acte de se vider en vue de la possession divine, de faire de la place au Seigneur, invite à une analyse de la pauvreté spirituelle sous l'angle de la réceptivité (IV). La pauvreté spirituelle est en fin de compte un partage de la pauvreté même du Christ, de son obéissance réceptive vis-à-vis du Père et de sa généreuse effusion de ses propres richesses sur le monde (V). C'est la raison pour laquelle la sainteté ne saurait être séparée de la générosité, ni la spiritualité de la justice sociale (VI).

I. Deux pauvretés spirituelles en contraste: celle du péché et celle de la rédemption

Le cercle vicieux de la pauvreté qui marque profondément la vie de tant d'êtres humains ne peut être compris – d'un point de vue théologique – que sur l'arrière-fond du cercle encore plus vicieux du péché, lequel requiert le don de la rédemption.

Lorsque je recueille une personne affamée de la rue, je lui offre un plat de riz, un bout de pain», explique Mère Thérèse de Calcutta qui conçoit sa mission comme un service au Christ parmi les plus pauvres. «Mais une personne qui est exclue, qui ne se sent ni désirée, ni aimée, mais qui est plutôt angoissée et se sent mise de côté par la société – cette pauvreté spirituelle est bien plus dure à surmonter. Et l'avortement qui est souvent la conséquence de la contraception conduit les personnes à être spirituellement pauvres, et ceci est la pire pauvreté et la plus difficile à éliminer¹.

En proposant une définition de la pauvreté spirituelle très différente, voire opposée, à celle que nous verrons dans un instant, la sainte femme de Calcutta présente deux catégories de personnes qu'elle qualifie de «pauvres spirituels»: d'une part, celles qui, même en possession de ressources matérielles adéquates, sont mises de côté par leur famille, leurs amis et la société – il s'agit des personnes incluses dans les «nouvelles

1. «Love until it hurts» MÈRE THÉRÈSE DE CALCUTTA, discours devant le congrès et le Président des États-Unis (National Prayer Breakfast), le 3 février 1994, dans *Catholic International*, VI, 5, mai 1994, nr. 23, p. 241.

pauvretés»² – et, d'autre part, celles qui, par manque de charité ou par simple égoïsme, amènent les autres à cet état. La pauvreté spirituelle, est, dans les deux cas, presque impossible, humainement parlant, à surmonter. Il peut certes y avoir un soulagement, mais pas une solution à long terme. La souffrance provenant de l'injustice ne saurait être effacée par les meilleures intentions humaines ni par les ressources matérielles. Aucune quantité de nourriture, de vêtements ou de soins médicaux – même pas une excellente éducation et des opportunités professionnelles – ne pourraient purifier les mémoires endurcies par la douleur, extirper l'amertume des cœurs brisés par la peine et apporter le pardon à l'âme angoissée et trahie pour la gloire de l'ego d'autrui. L'impact de cette seconde forme de pauvreté spirituelle (la pauvreté de péché) sur la première (la privation d'amour) est pire encore. L'histoire a montré à chaque époque que la victime d'aujourd'hui est le persécuteur de demain. Analogiquement à la communion des saints, on peut ainsi parler d'une «communion dans le péché» par laquelle «une âme qui s'abaisse par le péché abaisse avec elle l'Église et, d'une certaine façon, le monde entier»³. Lorsque la flamme rencontre la flamme, tout devient feu. Toutefois, Celui qui est le plus touché par le péché – l'agneau de Dieu sans défaut dont la vie entière est un don inconditionnel manifesté dans la vulnérabilité (de la faiblesse de l'enfant de Bethléem jusqu'à la victime innocente du Calvaire) par laquelle il est à même d'expérimenter toute la force destructive du péché (voir 2 Cor 5, 21) –, Lui seul peut éteindre les flammes de nos passions haïssables. Celles-ci sont, pour ainsi dire, absorbées dans les profondeurs infinies de son propre cœur passionné d'amour pour toute l'humanité. Tout ce qu'il souffre – chaque trahison, chaque chute, chaque coup, chaque épine, chaque marque de clou – demeure sans représailles.

L'appel au pardon du Christ s'oppose à la recherche générale de la justice par le biais des représailles du péché: la haine se construit sur la haine et le sang sur le sang. Il marque un nouveau commencement de l'histoire humaine: «Père, pardonne-leur: ils ne savent ce qu'ils font» (Lc 23, 34). Comme «médiateur d'une alliance nouvelle» scellée avec

2. On rencontre souvent les nouvelles pauvretés, note le pape Jean-Paul II, «dans des secteurs et des catégories non dépourvus de ressources économiques mais exposés à la désespérance du non-sens, au piège de la drogue, à la solitude du grand âge ou de la maladie, à la mise à l'écart ou à la discrimination sociale.» *Novo Millennio ineunte*, Lettre apostolique au début du nouveau millénaire, 6 janvier, 2001, nr. 50. Les évêques américains écrivent pareillement en 1986 dans leur lettre pastorale sur l'économie: «Car la pauvreté n'est pas simplement le manque de ressources financières. C'est une privation plus profonde: on est empêché de participer en plein à la vie économique, sociale et politique et impuissant à influencer les décisions qui affectent la vie de chacun.» Conférence nationale des évêques catholiques des États-Unis, *Justice économique pour tous. Lettre pastorale des évêques des États-Unis sur l'enseignement social catholique et l'économie américaine*, Paris/Albeuve, Cerf/Castella, 1988, nr. 188, p. 137.

3. JEAN-PAUL II, *Reconciliatio et poenitentia*, Exhortation apostolique post-synodale sur Réconciliation et pénitence dans la mission de l'Église aujourd'hui du 2 décembre 1984, Paris, Centurion, 1994, nr. 16, p. 40.

«un sang purificateur plus éloquent que celui d'Abel» (Heb 12, 24), le Christ donne un nouveau sens au sang innocent: «Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés» (Mt 26, 27). Lorsque le péché rencontre l'amour – l'amour authentique et non pas un accueil simulé ou des vœux bienveillants sans un véritable don de soi – le résultat est le pardon: «pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept» (Mt 18, 22). A la place de la vengeance, on trouve le pardon; au lieu de la haine, l'amour.⁴ Tout le pouvoir du péché est véritablement inversé par l'appel au pardon du Christ. Attirant dans la grâce tout ceux qui reconnaissent leur besoin d'être pardonné, il renverse définitivement la force négative du péché, installant, pour ainsi dire, un nouvel ordre: celui de la rédemption.

Le désir du gain, la soif du pouvoir et même les structures du péché «ne peuvent être vaincues – bien entendu avec l'aide de la grâce divine – que par une *attitude diamétralement opposée*: se dépenser pour le bien du prochain en étant prêt, au sens évangélique du terme, à 'se perdre' pour l'autre au lieu de l'exploiter, et à 'le servir' au lieu de l'opprimer pour son propre profit (voir Mt 10, 40-42; 20, 25; Mc 10, 42-45; Lc 22, 25-27).⁵» Le vice doit céder la place à la vertu, la pauvreté spirituelle du péché à une autre forme de pauvreté spirituelle: celle-ci est une disposition intérieure permettant l'irruption de la grâce. En contraste avec les pauvres pécheurs, il y a les pauvres spirituels qui sont riches de par la grâce du Christ⁶.

II. La pauvreté spirituelle comme dépossession: donner de la place à Dieu

Le théologien orthodoxe Paul Evdokimov remarque que presque toutes les anthropologies sont d'accord avec la présentation de la personne humaine comme «un être qui aspire à se dépasser», un être tendu vers ce qui est plus grand que lui, tendu vers le 'tout autre' de lui-même; enfant de la richesse et de la pauvreté: le 'pauvre' dans l'homme est tendu vers son 'riche'»⁷. En des termes augustinien, nous sommes faits pour Dieu et «notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il repose en lui. ⁸» Bien que l'être humain soit à la recherche de Dieu, celui-ci est, en Jésus-Christ, encore plus fortement à la recherche de l'être humain pécheur qui

4. Voir Gen 4, 9-11; 37, 26; Ez 24, 6-8; Is 26, 21; Job 15, 18-19; 2 Chron 24, 22. Dominique BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, Paris, Cerf, 1963, pp. 187-206.

5. JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, Lettre encyclique sur la question sociale du 30 décembre 1987, Paris, Cerf, 1988, nr. 38, p. 67.

6. Voir MÈRE THÉRÈSE DE CALCUTTA, *op. cit.*, nr. 22, p. 240.

7. Paul EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris, Desclée de Brouwer, collection Théophanie, 1978, p. 57.

fuit Dieu en se cachant de Lui (Gen 3, 10). «Prenant la condition d'esclave» (Phil 2, 7), Lui qui est «de condition divine», le Créateur se fait pauvre en vue d'enrichir sa création. L'épanchement généreux, voire total, de la vie divine en la personne du Fils (*kenosis*) assume de telles proportions – celles de la souffrance et de la mort (voir v. 8) – précisément parce que ceux pour qui l'épanchement était destiné «ne l'ont pas accueilli. Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu» (Jn 1, 11-12).

Le salut est ainsi l'acte par lequel Dieu fait de la place dans nos cœurs pour lui-même. Cela signifie que la rédemption objective n'est pas facilement distinguée de la rédemption subjective en vertu de laquelle les mérites de la vie et de la passion du Christ sont appropriés par la personne humaine. «Tout est, comme disait Thérèse de Lisieux, grâce». Les richesses et la pauvreté ne font qu'un dans le royaume, et un cœur pur (pauvre) est plus profondément un don de Dieu à la personne humaine que l'inverse. Cela n'empêche pas qu'on agisse avec liberté en vue de sa propre rédemption. Thomas d'Aquin interprète l'affirmation d'Augustin que «Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi» comme signifiant «sans que tu te disposes à recevoir la grâce»⁹. Ceci introduit la signification théologique de la pauvreté spirituelle en son sens le plus propre: l'absence de tout ce qui entrave notre communion avec Dieu et le prochain. «La grâce de Dieu ne se glisse pas dans une âme souillée», s'exclame Saint Clément d'Alexandrie. «Et elle est souillée l'âme où grouillent les passions, déchirée par mille désirs profanes.»¹⁰ La renonciation à toutes possessions et la vente des biens recommandées par le Seigneur au jeune homme riche est à comprendre, commente-t-il, au plan «des passions de l'âme»¹¹. En effet, «vous ne gagnez rien à vous appauvrir de votre argent, si vous demeurez riches de passions (...). Vous avez détruit ce qui pouvait vous aider et allumé les vices qu'engendre la misère»¹². D'autre part, «c'est une vraie et merveilleuse richesse que possède l'homme plein de vertus»¹³.

A ces deux types de pauvreté correspondent deux genres de richesses qui font ressortir le sens propre de la pauvreté spirituelle. En libérant l'esprit et le cœur humains de l'attachement aux biens matériels, aux plaisirs corporels, à la gloire terrestre et même aux autres personnes – qui, en soi, sont tous des objets bons et désirables –, la pauvreté spiri-

8. ST. AUGUSTIN, *Les Confessions* I, 1.

9. Voir THOMAS D'AQUIN, *De Veritate* q. 28, a. 8, ad. 6).

10. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, «Quel riche peut être sauvé?» traduit par France Quéré-Jaulmes dans A.G. HAMMAN (éd.), *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, Paris, Desclée De Brouwer, collection ICHTUS / Les Pères dans la foi, 1982, nr. 16, p. 34 (PG 9, 603-651).

11. *Ibidem*, nr. 14, p. 33.

12. *Ibidem*, nr. 15, pp. 33-34.

13. *Ibidem*, nr. 19, p. 36.

tuelle facilite l'attachement à Dieu que l'on doit aimer «de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa force et de tout son esprit», comme elle facilite également l'amour du «prochain comme soi-même» (Lc 10, 27; Dt 6, 5; Lv 19, 18). La dénégation chrétienne à son propre égard est ainsi seulement secondairement négative. Pour «être chrétien il est nécessaire, insiste Giorgio Buccellati, d'affirmer en premier lieu la relation avec le Christ plutôt que la relation avec soi-même (comme dit Saint Paul: 'quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité...')»¹⁴. Si les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance tendent à apaiser l'esprit des soucis extérieurs, c'est en vue de la charité parfaite, à laquelle nous sommes tous appelés, qui est l'amour de Dieu au-dessus de tous les biens à notre disposition (matériels, corporels et spirituels, y compris la mémoire, l'intelligence et la volonté)¹⁵. Alors que la pauvreté comprise comme un conseil évangélique (la pauvreté religieuse) a pour but le détachement et la liberté intérieure à l'égard des biens matériels en vue de faciliter l'attachement à Dieu, la pauvreté spirituelle a pour objet l'actuelle dépossession du moi afin d'appartenir entièrement à Lui¹⁶.

'Pauvre en esprit' signifie ceci: comme l'œil, explique Maître Eckhart, parce qu'il est pauvre et dénué de toute couleur, est réceptif à toute couleur, de même celui qui est pauvre en esprit est réceptif à tout esprit. Or Dieu est l'Esprit de tous les esprits, et le fruit de l'Esprit, c'est l'amour, la paix et la joie. Par le dénuement et la pauvreté, par le non-avoir et l'être-vide la nature se métamorphose: c'est le vide qui fait monter l'eau vers le sommet des montagnes et il opère encore bien d'autres merveilles dont il ne faut pas parler ici¹⁷.

La pauvreté spirituelle n'est pas seulement un détachement intérieur à l'égard des richesses matérielles, une sorte d'appauvrissement volontaire, mais aussi et particulièrement une libération du cœur et de l'esprit qui promeut un amour universel par l'attachement à Celui qui *est* l'amour (1 Jn 4, 12). Comme un don de soi à Dieu, la pauvreté spirituelle exprime une disponibilité en vertu de laquelle on est au service de l'amour. La personne qui est pauvre, spirituellement parlant, se donne à l'amour; elle est remplie de l'amour pour être dès lors 'équipée' pour l'amour. Celui-ci se manifeste par un souci pour les pauvres, un partage de ses propres ressources et un don charitable. L'acte de donner aux pauvres est, symétriquement, un des moyens pour faciliter la dépossession

14. Giorgio BUCCELLATI, «Religious Vows and the Structure of Love» *Communio* (édition anglaise), 1996 (23), p. 562.

15. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II-II q. 186, a. 7.

16. Bien que Thomas d'Aquin argumente que le vœu d'obéissance inclut les autres vœux (la pauvreté et la chasteté) et non pas ceux-ci celui-là (*ibid.*, a. 8), il vaudrait la peine d'étudier la chasteté et l'obéissance dans le contexte de la pauvreté spirituelle par laquelle la personne humaine offre à Dieu non seulement tous les biens temporels à sa disposition, mais également les biens corporels et spirituels.

17. Maître ECKHART, *Le livre de la consolation divine* dans Eckhart. *Traité et sermons*. Traduit par Alain de Libera. Paris, Flammarion, 1993, p. 144.

sion du moi créant un espace pour la grâce; il dispose le sujet à recevoir. L'acte même de se laisser emporter par l'amour de Dieu pour les pauvres est de par sa nature même une ouverture à la grâce: «Car où est votre trésor, là aussi sera votre cœur» (Lc 12, 34). «O le beau commerce!», déclare Saint Clément d'Alexandrie, «O le divin marché! On achète l'immortalité pour de l'argent, on échange les biens caducs de ce monde contre une éternelle demeure dans les cieux! Si vous avez de la sagesse, attachez-vous à ce commerce, riches.¹⁸»

III. La pauvreté spirituelle comme réceptivité: l'accueil de l'hôte divin

La pauvreté spirituelle n'est pas essentiellement une *absence* (de contrainte ou de biens matériels), mais une ouverture à une *présence*: celle de Dieu. Elle est, pour ainsi dire, un 'laisser aller' pour 'laisser Dieu'. Cette affirmation n'est pas à comprendre dans le sens d'une simple résignation (*laisser faire*), mais comme une préparation à la visite divine et 'divinisante', à sa présence sanctifiante à l'intérieur de l'âme. Une telle présence met rapidement à l'œuvre toutes les ressources disponibles, y compris la personne même, en vue de l'importante mission de la charité.

On peut évoquer ici le terme de réceptivité, mais avec une importante précision. Recevoir quelqu'un, par exemple comme un invité, est communément compris comme un don d'hospitalité, un acte d'accueil, un partage de ce qu'on a. Il existe également un sens plus profond qui vise à une authentique communion des personnes. C'est en ce second sens que l'on transmet qui on est: on se donne soi-même, mais de telle façon à accueillir simultanément le don d'autrui, comme une femme «reçoit» dans l'étreinte sexuelle l'homme qui l'aime en se donnant. Lorsque cet 'autre' est Dieu, l'acte réceptif implique un abandon et un dévouement qui sont évoqués simultanément par le terme allemand de Hingabe. Les deux dispositions vers la réceptivité sont illustrées dans l'Écriture par Marthe, l'hôtesse affairée, et Marie, la contemplative silencieuse qui a choisi «une seule chose nécessaire», «la meilleure part» (Lc 10, 42)¹⁹. Comme l'autre Marie, celle qui est la «plus bénie entre les femmes», Madeleine reçoit le Christ non seulement comme un invité, mais aussi et surtout comme le Seigneur; non seulement dans sa maison, mais égale-

18. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, «Quel riche peut être sauvé?», *op. cit.*, nr. 32, p. 46. Voir STE. CLAIRE D'ASSISE, 1^{re} lettre à Agnès: «Ô bienheureuse pauvreté, qui, à ceux qui l'aiment et qui l'embrassent, procure les richesses éternelles!» *Claire d'Assise. Écrits*, traduit par Marie-France Becker, Paris, Cerf, collection *Source Chrétiennes*, nr. 325, 1985, p. 87.

19. Selon un certain exégèse, les deux formes peuvent être attribuées aux deux femmes, même si l'accent est différent pour chacune.

ment dans son cœur. Quant à la Vierge Marie, elle réalise simultanément sa mission et soi-même; elle conçoit le Christ dans son esprit avant de le concevoir en son sein, comme l'enseigne Saint Augustin²⁰: «par la foi elle croit, par la foi elle conçoit»²¹. Elle est la «Vierge Pauvre», comme proclame Sainte Claire, qui «embrasse le Christ Pauvre»²². Son propre fiat d'obéissance par amour est en «harmonie complète» avec celui du Fils divin: «Voici, je viens (...) pour faire, ô Dieu, ta volonté» (Heb 10, 7); «Qu'il m'advienne selon ta parole» (Lc 1, 37). D'où «dans la foi de Marie, dès l'Annonciation et de manière achevée au pied de la Croix, s'est rouvert en l'homme l'espace intérieur dans lequel le Père éternel peut nous combler 'de toutes sortes de bénédictions spirituelles': l'espace 'de l'Alliance nouvelle et éternelle'. Cet espace subsiste dans l'Église qui est en Jésus Christ, un sacrement de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain»²³.

IV. La pauvreté spirituelle comme un partage de la pauvreté salvifique du Christ

La pauvreté mariale sous l'angle de l'obéissance réceptive – la disponibilité complète pour Dieu – est un partage, comme nous l'avons vu, de la propre pauvreté du Christ, de sa *kenosis*, de l'octroi généreux des dons divins à la nature humaine dans l'Incarnation et les mystères pascals. La pauvreté du Christ est en revanche une forme de sa propre disponibilité réceptive vis-à-vis de son Père: l'ouverture à recevoir son être du Père et sa disponibilité à accomplir sa mission venant du Père. Certainement, le nouvel Adam ne reçoit pas simplement le don de la vie que le premier Adam a refusé par sa désobéissance. Il *donne*, à vrai-dire, cette vie (Jn 5, 21; 6, 33; 17, 2) et s'y identifie (Jn 14, 6; 5, 26; 6, 35; 48; 1 Jn 1, 2). Sa mission dans le monde, son don de soi-même pour le salut de l'humanité, exprime le don du Père (voir Jn 3, 16; 1 Jn 5, 11). Il s'agit d'un don qui est

20. «Christum prius mente quam ventre concipiens» (*Sermo* 215, 4: «In redditione symboli», *PL* 38, 1074). «Angelus nuntiat, virgo audit, credit, et concipit. Fides in mente. Christus in ventre. Virgo concepti miramini: virgo peperit, plus miramini: post partum, virgo permansit» (*Sermo* 25. *In Natali Domini*, XIII, *PL* 38, 1019). «(...) plus est Mariae, discipulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi. Plus est felicius discipulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi (...) Plus mente custodivit veritatem, quam utero carnem. Veritas Christus, caro Christus. Veritas Christus in mente Mariae, caro Christus in ventre Mariae» (*Sermo* 25, 7: *PL* 46, 937-938).

21. *Idem*: «fide credidit, fide concepit» (*Sermo* 25, 7: *PL* 46, 937).

22. Deuxième lettre de Ste. Claire à Ste. Agnès de Prague, *Claire d'Assise. Ecrits*, op. cit., p. 97. «De même donc que la glorieuse Vierge des vierges l'a porté matériellement, de même toi aussi, écrit Claire à Agnès de Prague, suivant ses traces, d'humilité surtout et de pauvreté, tu peux toujours le porter, sans aucun doute, spirituellement dans un corps chaste et virginal, contenant celui par qui toi et toutes choses sont contenues, possédant ce que, par comparaison avec les autres possessions transitoires de ce monde, tu posséderas plus fortement.» (Troisième lettre, p. 107).

23. JEAN-PAUL II, *Redemptoris mater*, Lettre encyclique sur la mère du rédempteur du 25 mars 1987, nr. 28.

reçu en premier avant d'être davantage communiqué, d'un don donné. «Selon le pouvoir que tu (Père) lui as donné sur toute chair, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés» (Jn 17, 2). Le Père est glorifié dans son Fils (Jn 17, 4; 14, 31) dans l'acte même par lequel la gloire est transmise au monde: «Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée» (Jn 17, 22). «Car je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. Or c'est la volonté de celui qui m'a envoyé que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour» (Jn 6, 38). La mission et l'obéissance du Christ sont si bien coordonnées que ce que le Père «commande» (Jn 10, 18; 12, 49) lui est renvoyé comme une supplication de la part du Fils: «Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi» (Jn 17, 20). Il y a un parallélisme parfait dans l'Évangile de Jean entre la perspective du salut objectif et paternel (Jn 3, 16-19), d'une part, et la perspective subjective et filiale (Jn 12, 46-49), d'autre part. Le don du Christ pour le monde est, en fin de compte, une forme de son amour éternel pour le Père, à savoir que le *pro nobis* du salut est, en fait, la révélation de son *pro patre*. Alors que le *Credo* explique le sens de la mort du Christ comme étant «pour nous et notre salut», les synoptiques comme étant «pour nous» (Lc 22, 19-20) et «pour une multitude» (Mt 26, 28; Mc 14, 24), et Paul également comme étant «pour nous» (Rm 5, 8), Jean reconnaît le don final du Christ comme un acte d'amour pour le Père: «Il faut que le monde reconnaisse que j'aime le Père et que je fais comme le Père m'a commandé» (Jn 14, 31). Bien que ce verset soit souvent cité pour démontrer la nature obéissante de l'amour chrétien, il manifeste plus profondément que l'amour, de par sa nature même, est communicatif. Il ne peut simplement pas être contenu. «Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés» (Jn 15, 9-10). De par sa disponibilité aimante, le Christ s'est donné sans réserve aussi bien au monde qu'à son Père. Il pose ainsi un précédent pour ses disciples auxquels il commande l'amour des frères (et même des ennemis, Mt 5, 43-48) comme une expression et même comme un témoignage de leur amour pour Dieu (1 Jn 4, 21).

Le Christ apporte la perfection au nouveau commandement de l'amour par le partage de sa propre filiation qui est le don du Père. Ce partage est accompli par le refus de s'accrocher à la gloire qui était la sienne de toute éternité en la présence du Père (Ph 2, 6; Jn 1, 14), par le don de son Esprit sans mesure (Jn 3, 34) et par l'offrande de son propre corps comme pain «pour la vie du monde» (6, 51). L'unité inséparable de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain est donc attestée par le Christ dans la culmination de sa mission sur la croix de notre rédemption (Jn 3, 14-15), «signe de son amour inséparable envers le Père et envers l'humanité» (Jn 13, 1)²⁴.

24. Voir JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, lettre encyclique sur la splendeur de la vérité, du 6 août 1993, nr. 15.

V. La générosité et la sainteté: spiritualité et justice sociale

La pauvreté spirituelle est dès lors fondamentalement et finalement un partage de la disponibilité réceptive du Fils même, disponibilité révélée comme un don absolu de lui-même au Père pour le salut du monde. «Le Père aime le Fils et a tout remis dans sa main» (Jn 3, 35). Les mains – comme les bras – du Fils sont toujours ouvertes, étendues sur la Croix d'où il attire à lui toute l'humanité (Jn 12, 32) pour la présenter au Père. Insufflant son Esprit en nos cœurs (Rm 5, 5) qui sont dépossédés d'eux-mêmes par un acte d'amour pour lui, le Christ nous attire dans la communion avec son Père, dans sa propre filiation. Porteur de son Esprit, nous ne sommes pas seulement intégrés au sein de l'étreinte trinitaire, mais aussi dans la mission du Fils qui consiste à introduire les autres dans cette étreinte. La personne qui ne résiste plus, qui s'est laissé pénétrer par la foi et par l'amour de Dieu, est incapable de contenir un tel amour.

De ce point de vue, la foi est une ouverture à recevoir le don du prochain. Elle est aussi un acquiescement à servir son prochain. Ceux qui dans l'Église primitive «se sont montrés assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières», avaient, nous dit-on dans les Actes des Apôtres, «tout en commun; ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun» (2, 42; 44-45; 4, 32). Le lien entre la communion des croyants – le corps mystique du Christ – et la communion sacramentelle, ou la participation des croyants dans le corps historique du Christ qui est «donné pour nous» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24) – à savoir l'eucharistie – est si intime que le fait de pécher contre la communion des croyants signifie pécher envers la communion sacramentelle. Lorsque, par exemple, Paul dit aux Corinthiens qu'ils mangent et boivent leur propre condamnation en ne «discernant pas le corps» (1 Cor 11, 27-32), il renvoie, bien sûr, au corps et au sang du Seigneur dans l'eucharistie. Les commentateurs sont néanmoins soucieux de noter que les péchés auxquels Paul se réfère sont des péchés contre la communauté: divisions (même fractions), auto-complaisance et manque de considération envers les pauvres (vs. 17-22). Ainsi, le corps qui n'est pas «discerné» est aussi interprété comme le corps de la communauté²⁵.

Il n'est dès lors pas surprenant que Saint Jean de Chrysostome réprimande ceux qui déshonorent une telle union entre l'eucharistie et la communauté:

25. Voir Francis MARTIN, *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1994, p. 346. «Pour recevoir dans la vérité le Corps et le Sang du Christ livrés pour nous, nous devons reconnaître le Christ dans les plus pauvres, ses frères.» (*Catéchisme de l'Église catholique*, nr. 1397).

Tu as goûté au Sang du Seigneur et tu ne reconnais pas même ton frère. Tu déshonores cette table même, en ne jugeant pas digne de partager ta nourriture avec celui qui a été jugé digne de prendre part à cette table. Dieu t'a libéré de tous tes péchés et t'y a invité. Et toi, pas même alors, tu n'es devenu plus miséricordieux²⁶.

La justification 'ajuste' la personne humaine. Elle lui permet d'agir avec justice, voire de façon miséricordieuse,²⁷ de par sa participation à la justice divine, révélée par le Christ comme miséricorde. «Soyez des dieux pour les pauvres, en imitant la miséricorde de Dieu», proclame Grégoire de Nazianze, car «l'être humain n'a rien de plus en commun avec Dieu que la faculté de faire le bien»²⁸.

Jésus est mort sur la croix, note Mère Thérèse de Calcutta, car c'est ce qu'il fallait faire pour nous faire du bien, à savoir pour nous sauver de notre égoïsme dans le péché. Il a renoncé à tout pour faire la volonté du Père, pour nous montrer que nous devons nous aussi être prêts à abandonner tout pour faire la volonté de Dieu, pour nous aimer les uns les autres comme il a aimé chacun d'entre nous. Si nous ne sommes pas prêts à donner tout ce qui est nécessaire pour faire le bien à autrui, le péché est encore en nous. C'est la raison pour laquelle nous devons nous aussi donner à autrui jusqu'à ce que cela fasse mal²⁹.

La générosité, simplement dit, ne peut pas être séparée de la sainteté, ni la communion des biens de la communion des saints. Ceci signifie concrètement une transposition du plan matériel au spirituel. Les membres du corps du Christ doivent manifestement partager leur possession matérielle avec les autres (imitant ainsi les premiers chrétiens pour qui «tout était en commun», Actes 4, 32) et même avec ceux qui se trouvent en dehors des limites explicites de l'Église. Au-delà de ceci, on rencontre la disponibilité de donner même de ses propres trésors spirituels (voir Mt 19, 21). Thérèse de Lisieux l'exprime à l'aide de l'image des 'mains vides': les mains qui ont cédé leur propre mérite en faveur de ceux qui arrivent «les mains vides»³⁰ aux portes du ciel.

«Si j'avais été riche, il m'aurait été impossible de voir un pauvre ayant faim sans lui donner aussitôt de mes biens. Ainsi à mesure que je gagne quelque trésor spirituel, sentant qu'au même instant des âmes sont en danger de se perdre et de tomber en enfer, je leur donne tout ce que je

26. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. In 1 Cor. 27, 4*: PG 61, 229-230; cité dans *Catéchisme de l'Église catholique*, nr. 1397.

27. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q. 100, a. 12.

28. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, «De l'amour des pauvres» traduit par France Quéré-Jaulmes dans A.G. Hamman (éd.), *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, Paris, Desclée De Brouwer, collection ICHTUS / Les Pères dans la foi, 1982, nr. 26-27, pp. 123-124 (PG 35, 857-909).

29. MÈRE THÉRÈSE DE CALCUTTA, *op. cit.*, nr. 6, p. 240. Voir aussi *Mother Teresa: A Simple Path*, Lucinda VARDEY (éd.), New York, Ballantine Books, 1995, p. 99.

30. Voir THÉRÈSE DE LISIEUX, Lettre 218, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1992, p. 573.

possède, et je n'ai pas encore trouvé un moment pour me dire: maintenant je vais travailler pour moi³¹.»

Sans un quelconque mérite de leur part, ces 'pauvres' âmes dépendent de la générosité de ceux qui ont abandonné toutes choses pour le Christ et qui font confiance en sa générosité pour leur propre salut: «Car n'ayant rien, je recevrai tout du bon Dieu»³², s'exclame Thérèse. A l'extrême d'une telle générosité, il y a ceux qui sont prêts à perdre, comme Saint Paul, non seulement leur mérite pour les autres, mais aussi leur salut même: «car je souhaiterais être moi-même anathème, séparé du Christ pour mes frères, ceux de ma race selon la chair» (Rm 9, 3).

Une telle générosité surabondante ne peut être comprise, bien sûr, que comme un acte d'amour pour Celui qui a soif des âmes et qui communique cette même soif à ceux qui se sont donnés à Lui. «Jésus a soif de notre amour,» explique Mère Thérèse de Calcutta. «Et ceci est la soif de tout le monde, pauvre et riche. Nous sommes tous des assoiffés de l'amour des autres». Mais pour cette sainte femme, le «véritable sens de l'amour» requiert qu'on soit prêt «à donner jusqu'à ce que cela fasse mal»³³.

VI. Conclusion

Le fait de donner jusqu'à ce que cela fasse mal n'est guère une réponse facile au défi théologique de la pauvreté que cela soit la pauvreté matérielle ou les nouvelles formes de pauvretés qui caractérisent la riche société occidentale, telles que la négligence à l'égard des personnes âgées et des enfants, le rejet des handicapés mentaux et physiques, et même le refus de la vie en soi exprimé par l'avortement, l'euthanasie et le suicide. Le don sacrificatoire est l'unique réponse adéquate pour celui qui, par la pauvreté spirituelle, est si intimement uni au Christ pauvre qu'il partage sa mission rédemptrice en vue d'enrichir autrui (de par le *admirabile commercium*). Le don de soi au Christ sous la forme d'une docilité réceptive, permettant, pour ainsi dire, que son appauvrissement généreux nous enrichisse, est nécessairement un don de soi au prochain. Notre incorporation dans le corps du Christ nous met en relation avec tous ceux pour qui il a donné sa vie.

La communion de vie, de désir et de souffrance est d'un ordre plus profond que celui de l'activité sociale et politique; la catégorie *exister avec* et *souffrir avec* est plus fondamentale à celle d'*agir pour* ou d'*agir avec*³⁴.

31. *Idem.*, *Le carnet jaune*, 14 juin 1997, dans *ibid.*, p. 1043.

32. *Ibid.*, 23 juin 1897, p. 1018.

33. Mère Thérèse de Calcutta, *op. cit.*, nr. 9, p. 240.

34. Jacques MARITAIN, «Exister avec le Peuple», *Raison et Raisons. Essais détachés* dans *Œuvres complètes*, Fribourg / Paris, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse / Éditions Saint-Paul, t. IX, p. 379.

D'un point de vue théologique, cette formule de Jacques Maritain peut être poussée encore plus loin, c'est-à-dire jusqu'à *exister pour* et *souffrir pour*. L'amour sacrificatoire prend la place de la simple solidarité. La promotion de la justice sociale est ainsi transposée, dans le contexte d'une authentique spiritualité chrétienne, au plan de la charité par laquelle le Christ est aimé dans le prochain et le prochain est aimé dans le Christ, à savoir avec l'amour même du Christ.

Dr. Michele M. SCHUMACHER*

** Mère de trois jeunes enfants et collaboratrice scientifique externe de l'Université de Fribourg, Michele Schumacher a étudié la philosophie à The University of Saint Thomas (MN), la théologie à Fribourg et Washington D.C. Doctorat en 1993 sur la médiation chez Balthasar. Professeur invitée à The Institute of Religion and Pastoral Studies de l'Université de Dallas et directrice des Instituts pour la vie familiale et pour la justice sociale pour le diocèse de Yakima (WA). Séjour de recherches à Tübingen et à Chicago. Publications et spécialisation en dogme et en anthropologie théologique. Elle termine actuellement l'édition d'un ouvrage collectif consacré au nouveau féminisme.*

Vient de paraître

S E E T C U L T U R E S

Georges Cottier

LE DÉSIR DE DIEU

SUR LES TRACES DE SAINT THOMAS



Parole et Silence

Le désir de Dieu
286p. – 26 € – 39 CHF

L'étude de Guy Boissard, que *Nova et Vetera* est heureux de publier, porte sur les premières années d'activité théologique de Charles Journet. Que le jeune vicaire à la paroisse du Sacré-Coeur de Genève ose relever le gant devant des attaques anticatholiques était un fait nouveau, dont le souvenir devait laisser des traces tenaces: de là l'image d'un Abbé Journet adversaire des Protestants et, dira-t-on plus tard, fermé à l'oecuménisme. Ce cliché avait besoin d'être vérifié à l'épreuve des textes.

Il est vrai que Charles Journet révèle les dons d'un polémiste aux traits particulièrement vifs et tranchants. Mais il convient de tenir compte du fait que ces écrits de combat ont un caractère pour ainsi dire défensifs. Ils visent des théologiens et des publicistes sans aménité à l'égard du catholicisme qui tous défendent les positions du protestantisme libéral qui alors submerge la Suisse romande protestante. L'essentiel, qui doit être souligné, c'est que derrière une expression qu'il pourra plus tard regretter, le jeune prêtre genevois dégage avec une grande clarté la gravité des enjeux théologiques et pastoraux en cause, et cela, il ne le reniera jamais. Il est significatif qu'en même temps qu'il publie ces articles, Charles Journet ait réussi à composer deux ouvrages: en 1925, *L'esprit du protestantisme en Suisse* et en 1927 *L'union des Eglises*, à propos de la conférence du christianisme pratique et de la naissance du mouvement *Life and Work*. Une réédition critique du premier de ces ouvrages, se référant aux sources, serait fort éclairante pour l'histoire religieuse de la Suisse. C'est dans la perspective de ces deux ouvrages que doivent être lus les articles, et non l'inverse.

Charles Journet n'a cessé de suivre les évolutions de la théologie protestante. On lui doit par exemple une étude approfondie sur l'ecclésiologie de Karl Barth.

Mais relevons surtout l'article, qui devait probablement constituer un chapitre de la théologie de l'histoire de l'Eglise alors en chantier, qu'il publie en 1967: *De la Réforme protestante* (*Nova et Vetera*, 1967/3). Or la seconde partie est un commentaire sur le Décret Conciliaire *Unitatis Redintegratio* sur l'oecuménisme. Il y a là des pages d'une grande sagesse: Journet a pleinement saisi quel signe des temps représentait le tournant oecuménique; il en souligne l'enjeu et les hautes exigences. Si le ton a changé, les intuitions majeures demeurent, approfondies. Mais déjà en 1930, le petit livre *De la Bible protestante à la Bible catholique*

avait abandonné la polémique pour la controverse, au sens où l'entendait saint François de Sales.

NOVA ET VETERA

Note. Le numéro d'hommage offert par la Revue Thomiste en 1971 au Cardinal Journet pour ses 80 ans contient une «bibliographie résumée». Les trois ouvrages cités ci-dessus n'y figurent pas. L'omission avait été décidée par le P. Leroy et le P. Cottier, soucieux de mettre en évidence l'oeuvre principale du théologien, L'Eglise du Verbe incarné. Ils craignaient que les premiers écrits constituent un obstacle à une lecture objective du grand traité. Le climat intellectuel d'alors marqué par les turbulences de 1968, explique une décision dont, avec le recul du temps, on peut se demander si elle fut judicieuse.

Les controverses entre Charles Journet et les protestants

Un œcuménisme vigoureux

«Que ceux qui cherchent la vérité acceptent un moment, le point de vue que nous proposons ici, qu'il réfléchissent, qu'ils prient, qu'ils fassent ensuite ce que Dieu leur inspirera.¹»

I. LE TEMPS D'ÊTRE SUR LA BRÈCHE

1. Le contexte historico-religieux de Genève

Une ancienne chrétienté où l'évêque détient le pouvoir civil

A Genève, histoire et religion sont depuis des siècles étroitement imbriquées². Si l'on peut penser que le christianisme s'y implanta au deuxième siècle, les premiers vestiges n'en datent que du quatrième, notamment ceux d'un groupe cathédral sur la colline de Saint-Pierre, attestant donc l'existence d'un évêque dès cette époque. Après être passée de l'Empire romain au Royaume des Burgondes, à la monarchie franque puis sous l'Empire germanique, la Cité resta gouvernée par un prince-évêque. Malgré les tentatives d'immixtion, voire d'annexion, des Comtes de Genève puis de la Maison de Savoie, le prélat y maintint son autorité jusqu'à ce qu'il dût la partager avec la Commune, née dans la seconde moitié du XIII^e siècle. En 1309, celle-ci obtint reconnaissance de l'évêque Aymon de Quart et, en 1389, l'évêque Adhémar Fabri lui octroya une charte de franchise confirmant ses droits. Au XV^e siècle, par un artifice d'Amédée VIII, ex-duc de Savoie devenu le pape Félix V, la Maison de Savoie acquit le pouvoir de désigner les titulaires du siège épiscopal genevois et y assit successivement cinq de ses membres. Ses tentatives d'incorporer totalement la ville à son Etat rencontrèrent la résistance de la classe moyenne des marchands et des artisans qui se rapprochèrent des cantons suisse et réussirent à conclure, en février 1526,

1. Charles JOURNET, *De la Bible protestante à la Bible catholique*, p. 10.

2. Cf. notamment Georges GOYAU, *Une Ville-Eglise, Genève*, Paris, Librairie Académique Perrin et Cie, Tomes 1 et 2, 1919, et Louis BINZ, *Genève, diocèse et ville de Suisse*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Louvain-la-Neuve.

un traité de combourgeoisie avec Fribourg et Berne, par lequel l'indépendance de Genève était désormais assurée.

Déjà minée par les revendications de la Commune, l'autorité du prince-évêque ne résistera pas à l'irruption des idées luthériennes propagées, dès 1525, par des marchands de Nuremberg et confortées par la prédication de Guillaume Farel. Lorsque la bourgeoisie et la majorité de la classe dirigeante passeront à la Réforme et l'affirmeront publiquement le jour de l'an 1533, l'évêque Pierre de la Baume tentera bien de soutenir le duc Charles II mué en défenseur du catholicisme et pourchassant les tenants des idées nouvelles. Peine perdue! Dans le courant de la même année, devant l'agitation qui régnait dans la cité, il la quitta pour ne plus y revenir. Dès lors la messe sera interdite et le Conseil Général, assemblée de tous les citoyens, adoptera définitivement la Réforme.

Calvin proscriit le catholicisme

1535 fut une année noire pour les catholiques genevois. La Cathédrale Saint-Pierre et plusieurs églises furent mises à sac. Les clarisses du Bourg-de-Four, jouissant pourtant d'une grande faveur auprès de la population, furent l'objet d'une persécution opiniâtre. Leur couvent fut saccagé et pillé et elles n'eurent d'alternative que de s'en aller vers Annecy. L'une d'elle, Jeanne de Jussie, devenue abbesse quelques années plus tard, relata en des termes déchirants l'exode tragique de la communauté, en cortège dans les rues dévastées, accompagnée par une foule attristée jusqu'au Pont d'Arve, à la limite des Franchises³.

En 1536, Jean Calvin s'installa dans la ville dont il fera la Rome protestante. Il la marquera de son empreinte, lui apportant une doctrine et lui imposant, sous l'autorité de la Bible, des restrictions religieuses qui devaient finalement toucher presque tous les aspects de la vie civile. Genève devint une ville où l'on tremblait et où «il fallait peu de chose pour être inculpé de papisme»⁴. Les Genevois durent oublier les prières de leur enfance, renoncer aux fêtes de Noël, de l'Ascension, s'obliger à la fréquentation collective de la Cène, et s'abstenir de toutes sortes de distractions qui rendaient autrefois la vie agréable en ces lieux.

Cette sévère discipline suscita une farouche opposition non seulement chez les catholiques mais parmi les notables qui avaient été pourtant les premiers et les plus empressés à accueillir le Réformateur. Ceux-ci furent aussi les plus opposés à l'arrivée, dès 1550, des très nombreux protestants de France et d'Italie qui, victimes de persécution dans leur pays, venaient chercher à Genève un havre de paix⁵.

3. Cf. Edmond GANTER, *L'Eglise catholique de Genève – Seize siècles d'histoire*, Genève, Ed. Slatkine, 1986, p. 221.

4. G. GOYAU, *op. cit.* t. 1, p. 58.

5. Cf. Louis BINZ, *Brève histoire de Genève*, Genève, Chancellerie d'Etat, 2000, pp. 28-29.

En revanche, le catholicisme étant désormais proscrit, ses fidèles désertèrent la ville et nombre de prêtres prirent la route de l'exil. Peu à peu tolérés à nouveau aux XVII^e et XVIII^e siècles, les catholiques durent se contenter d'humbles tâches subalternes. Pour assister aux offices, ils devaient se rendre dans des villages français ou savoyards proches, bien que la messe fût à nouveau célébrée dans des résidences diplomatiques de pays étrangers, qui ne pouvaient naturellement accueillir tous les fidèles.

Le rétablissement du culte catholique

En 1798, la France révolutionnaire occupa la République de Genève et y rétablit le culte catholique en vertu de ses principes de tolérance. La paroisse catholique fut fondée en 1803 et son premier curé, Jean-François Vuarin, donna à la renaissance du catholicisme à Genève «l'allure d'une croisade»⁶. Lorsque la République, devenue indépendante après le départ des soldats français le 31 décembre 1813, entra dans la Confédération suisse en 1815, le rapport de forces entre catholiques et protestants fut modifié, notamment par le rattachement au canton de communes françaises et sardes catholiques.

Cependant le XIX^e siècle multiplia les difficultés pour la communauté catholique. La direction de l'Etat restait exclusivement aux mains des protestants qui, instaurant un régime aristocratique, ne pouvaient se départir de réflexes confessionnels et tenaient à maintenir l'autorité du pouvoir civil en matière religieuse. Les catholiques restaient «des citoyens de seconde classe, ou même de troisième»⁷. Des querelles naquirent des impairs qui furent commis de part et d'autre. Ainsi lorsque l'évêque de Lausanne – diocèse auquel avait été rattaché Genève en 1819 malgré l'opposition de Vuarin qui voulait maintenir l'obédience à Chambéry – désigna le Fribourgeois Etienne Marilley à la succession de ce dernier, le Conseil d'Etat, qui exigeait un prêtre originaire du lieu, refusa ce choix et expulsa le nouveau curé en 1844.

Les catholiques trouvèrent durant quelques années un appui du côté de l'opposition démocratique menée par le radical James Fazy, président du Conseil d'Etat après la révolution de 1846. Celui-ci enleva au protestantisme sa prépondérance et admit «entre catholiques et protestants l'égalité des droits et l'équivalence de dignité»⁸. Partisan de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, il ne put cependant mener à terme son projet.

L'entente électorale «contre nature» entre le catholicisme genevois et le radicalisme anticlérical dura peu de temps. L'influence du

6. L. BINZ, *op. cit.*

7. G. GOYAU, *op. cit.*, t. 2, p. 30.

8. G. GOYAU, *op. cit.*, t. 2, p. 94.

Kulturkampf se fit sentir à Genève, d'autant plus fortement que l'on craignit le rétablissement d'un évêché en faveur de Gaspard Mermillod, curé depuis 1864, nommé la même année évêque auxiliaire. Celui-ci se heurta au nouveau chef des radicaux, Antoine Carteret, successeur de Fazy qui mena une politique anticléricale visant à placer l'Eglise sous la juridiction de l'Etat⁹. N'obtenant pas l'adhésion du clergé en place¹⁰, il créa une Eglise «nationalisée» constituée en fait par l'Eglise catholique libérale, ou Eglise chrétienne, ou encore vieille catholique, inspirée d'un mouvement schismatique hostile à l'infailibilité pontificale, à la confession auriculaire et au célibat ecclésiastique, né en Allemagne et cherchant à s'établir en Suisse alémanique. Il lui confia les biens et les sanctuaires de l'Eglise romaine. Il suspendit de ses fonctions Mermillod auquel, en guise de riposte, le Saint-Siège octroya en 1873 le titre de vicaire apostolique, l'instituant de fait évêque de Genève. Cette désignation fut jugée anticonstitutionnelle par le gouvernement suisse qui, de manière tout aussi illégale¹¹ décida de l'expulser du territoire de la Confédération¹². Mermillod dut gouverner depuis la France voisine ce qui restait des paroisses genevoises démantelées, jusqu'à ce que le pape Léon XIII, par volonté d'apaisement, l'appelât en 1883 à la tête de l'évêché de Lausanne et Genève, supprimant du même coup le vicariat apostolique.

La politique de «nationalisation» des cultes menée par Carteret fit rage pendant huit ans au moins et divisa violemment la cité. Elle trouva une majorité de protestants, de catholiques libéraux et de radicaux pour la soutenir¹³.

Le protestantisme libéral s'installe à Genève et en Suisse romande

Dans le sillage du Kulturkampf, l'Eglise protestante vit apparaître entre 1865 et 1870 une théologie nouvelle dite *libérale* qui entreprit une lutte de pouvoir, au sein de la communauté protestante genevoise, contre la tendance dite *orthodoxe*. En cette théologie nouvelle, nous dit Goyau, «rien de mystique et presque rien de religieux; elle se présentait surtout comme une critique tenace, subversive, plus soucieuse d'offrir aux intelligences l'occasion de vaincre le dogme, que de ménager aux âmes

9. Antoine Carteret «était un homme sans nuances, fanatiquement acharné contre le papisme, et persuadé que l'idée même de liberté contraignait de persécuter cette doctrine comme hostile à la liberté. Il était de ces logiciens, assez nombreux dans certains parlements, pour qui l'intolérance à l'endroit du catholicisme paraît s'imposer comme un moyen de venger et de faire prévaloir l'idée abstraite de tolérance». (G. GOYAU, *op. cit.*, p. 146)

10. La loi sur l'organisation du culte catholique votée le 27 août 1873 exigeait des prêtres un serment d'allégeance à l'Etat. Aucun des prêtres de l'Eglise romaine ne s'y prêta.

11. Mermillod était citoyen suisse et de ce fait ne pouvait être expulsé de son pays.

12. Une des conséquences en fut la rupture des relations diplomatiques entre le Saint-Siège et la Suisse.

13. Cf. Jean-Claude FAVEZ et Claude RAFFESTIN, «De la Genève radicale à la cité internationale», in *Histoire de Genève*, sous la direction de Paul Guichonnet, Payot, Toulouse et Lausanne, 1974, p. 315.

quelque façon subtile de se l'assimiler tout en le contestant, ou d'en vivre tout en l'atténuant»¹⁴. A coups de scrutins, les orthodoxes durent s'effacer et les libéraux, profitant de leur avantage, allèrent jusqu'à nouer une alliance avec l'Etat radical. Le conflit se transposa sur le plan politique, avec la menace d'une loi qui enlevait au corps pastoral tout pouvoir sur la Faculté de théologie et sur lui-même; il ne serait plus nécessaire d'être consacré pour devenir pasteur, il n'y aurait plus de liturgie officielle et chacun pourrait prêcher et enseigner comme il voudrait. Soumise au vote populaire, la loi fut ratifiée par une majorité de 817 voix.

L'on verra que cette «révolution», apparemment interne à l'Eglise protestante, n'alla pas sans répercussion auprès des catholiques qu'elle touche aussi dans les éléments essentiels de leur foi. Le protestantisme libéral en effet distingue la «religion», affaire de conscience et de sentiment, de la «théologie», affaire de science, qui ne reconnaît que ce qu'elle peut prouver. Il se définit comme une religion sensée, rationnelle, qui se laisse discuter. Il s'oppose au protestantisme dit «orthodoxe», qui établit des doctrines irrationnelles et inadmissibles et des dogmes, sans parvenir à prouver ce qu'il avance, bien qu'il se réfère à l'autorité de la Bible. Ainsi tout est mis en question: l'Incarnation et la divinité du Christ, la Rédemption, le surnaturel. Certes, on ne les rejette pas, mais «qu'on ne nous impose pas de dogmes!». Le monde a grandi, les sciences se sont développées, nous ne voulons plus être traités en enfants mineurs. L'homme, sa liberté, le péché: il y a du bien dans l'homme et le Créateur l'a créé «le moins possible». comme une ébauche qui s'achèverait par elle-même dans le cours de l'histoire. A la lecture de la Bible, il nous revient de démêler le vrai d'avec le faux en faisant appel aux forces de notre raison et de notre liberté. Les caractéristiques du protestantisme libéral sont: nuance, critique, liberté, tolérance, absence de fanatisme et ouverture aux idées opposées¹⁵.

Une brochure publiée en 1971 à l'occasion du centenaire de l'Union protestante libérale à Genève¹⁶ confirme pour l'essentiel ces options théologiques, notamment le principe luthérien selon lequel «le chrétien formulera lui-même sa foi» et l'évolution de la théologie en fonction des découvertes scientifiques, ce qui avait fait l'objet de vifs débats lors de l'assemblée générale du 16 avril 1872 organisée en vue de l'élection du Consistoire. Dans un manifeste daté de 1981¹⁷, le libéralisme protestant se définit comme une des expressions actuelles de la Réforme du XVI^e

14. G. GOYAU, *op. cit.*, t. 2, p. 123.

15. Voir: TH. BOST, *Le protestantisme libéral*, Paris, Germer-Baillière Ed., 1865.

16. Robert STRAHLER, *Le libéralisme à la trace*, Edition réalisée à l'occasion du centenaire de l'Union protestante libérale de Genève (1871-1971)

17. UNION PROTESTANTE LIBÉRALE, 1211 Genève 6, *Le libéralisme protestant*, réf. UPL/FC/81.

siècle dont il se réclame. Le document rappelle les thèses fondamentales du mouvement, parmi lesquelles: «la foi prime sur toute doctrine», «tout système autoritaire et tout dogmatisme doivent être rejetés», «la véritable Eglise est invisible car elle comprend tous ceux qui s'efforcent de mettre en pratique la volonté de Dieu dans l'esprit de Jésus-Christ». Il affirme demeurer «critique envers les dogmes proclamés au cours des siècles par l'Eglise chrétienne». Sa conception de Dieu «l'oblige à mettre en question, en particulier, le dogme de la Trinité dont la base évangélique reste sujette à discussion».

Les protestants orthodoxes avaient déjà réagi vivement contre le libéralisme naissant. Dans les premières décennies du XIX^e siècle, le mouvement du Réveil, calviniste absolu, monta en première ligne contre les nouvelles idées, lançant de virulentes prédications antilibérales invitant à retourner aux doctrines du XVI^e siècle. En 1909, la Constitution de la nouvelle Eglise nationale protestante de Genève, «fruit de concessions et de compromis entre les diverses tendances» présentait une déclaration figurant en tête, qualifiée de «franchement chrétienne et libérale». Celle-ci «place à la base de son enseignement la Bible, librement étudiée à la lumière de la conscience chrétienne et de la science» et «fait un devoir à chacun de ses membres de se former des convictions personnelles et réfléchies». Vers 1940, en réaction contre l'influence de Karl Barth que de nombreux pasteurs considéraient comme «celui qui avait sauvé les Eglises de la Réforme du naufrage proche où les avait portées le libéralisme», un groupe de pasteurs libéraux genevois constituèrent le Groupe pastoral «Foi et vérité» qui se proposait de «chercher humblement et loyalement la vérité, sans prétendre en aucune mesure posséder la vérité absolue, qui dépasse infiniment toutes les paroles humaines». En 1956, une polémique entoura l'éviction du pasteur Babel d'un poste pastoral à Saint-Pierre, en raison de ses convictions libérales. A cette occasion, les «orthodoxes» condamnaient, sous le nom de «néo-libéralisme», un libéralisme rationaliste qui nierait toute vérité révélée. Ils condamnaient aussi «les méfaits de la théologie de la conscience et de l'expérience», en fait «tout l'enseignement qui s'écarte de la pure doctrine des Réformateurs du XVI^e siècle». Ils allèrent même jusqu'à déclarer «hérésie» le «néo-protestantisme» ainsi défini. A la suite d'une pétition, le Consistoire mit finalement à la disposition des libéraux le temple de la Fusterie pour un culte régulier le dimanche après-midi ou le dimanche soir, et l'on fit appel au pasteur Babel pour desservir ce culte qui rencontra un succès dépassant toute attente. Babel fut finalement installé dans la charge officielle de Saint-Pierre en 1962, élu de justesse sous la pression de l'Association pour l'Eglise nationale ouverte, issue de l'Union protestante libérale de Genève. Le protestantisme libéral se manifesterait encore à Genève et en Suisse, notamment par des congrès

dont le Congrès pour la Tolérance, en 1953, et le Congrès libéral des Eglises protestantes des pays de langues française, en 1959¹⁸.

Selon Goyau, «historiquement parlant, l'Eglise nationale de Genève est la première grande Eglise qui ait délibérément adopté, en la mettant à sa base, la conséquence lointaine et extrême de l'individualisme réformé: l'absolue suppression du dogme¹⁹». Et il rattache à Rousseau «ces conceptions nouvelles, plus philosophiques que théologiques, qui réduisent la vérité religieuse à n'être que l'élaboration personnelle des consciences individuelles, et qui substituent à la révélation l'expérience subjective, à la transcendance, l'immanence²⁰».

Les catholiques spoliés

Face à la politique anticléricale du Conseil d'Etat, le catholicisme genevois traditionnel organisait sa survie. Il était privé de ses biens et ses prêtres n'étaient plus rémunérés. Les congrégations religieuses avaient été expulsées. La ville et la banlieue avaient vu leurs églises réquisitionnées au bénéfice des catholiques nationaux. L'Etat finit par lui enlever par la force sa principale église, Notre-Dame, pour la remettre, en avril 1875, à l'Eglise catholique nationale^{20bis}. Dans les communes de campagne, malgré l'opposition des autorités et de la population, les églises furent investies *manu militari* et de nombreux maires furent destitués. Les fidèles durent se réunir pour leurs offices dans des lieux de fortune, hangars, granges. Ils en vinrent à construire à leurs frais, avec l'aide de dons venus de France, de Belgique ou même d'Angleterre, des «chapelles de la persécution» qui leur servirent de lieux de culte.

«Persécution» n'était pas un terme excessif. De multiples vexations furent imposées aux catholiques: interdiction des croix et des cierges autour des cercueils lors des sépultures, démolition des croix de pierres le long des chemins, port de la soutane prohibé, confiscation des registres d'état civil des paroisses. Des procès religieux furent intentés à des citoyens catholiques accusés d'avoir manifesté de la réprobation ou de la moquerie à l'encontre d'apostats. L'on pourrait multiplier ces exemples²¹.

Cet anticléricalisme gouvernemental cessa en 1878, lorsque Carteret fut battu par les conservateurs, parti des protestants orthodoxes auquel s'étaient alliés les catholiques jusqu'à l'introduction de la représentation proportionnelle qui leur permit de créer leur propre parti, le parti indé-

18. Cf. STRAHLER, *Op. cit.*

19. G. GOYAU, *op. cit.*, t. 2, p. 210.

20. *Ibid.*

20bis. L'église Notre-Dame avait été construite aux prix d'efforts et de sacrifices sans nom des catholiques, entre 1850 et 1859.

21. Cf. *Histoire de la persécution religieuse à Genève – Essai d'un schisme par l'Etat*, sans nom d'auteur, lequel, selon certaines sources, pourrait être le rédacteur en chef du *Courrier de Genève*, 1878, Paris, Lyon, Ed. Jacques Lecoffre.

pendant (devenu par la suite le parti démocrate chrétien). Les catholiques durent tout de même récupérer, non sans mal, les églises qui leur avaient été ravies et que le culte vieux-catholique n'avait pas réussi à remplir. Sous l'impulsion de l'abbé Eugène Carry, qui devint vicaire général en 1907, ils adoptèrent une attitude de conciliation et d'intégration à la patrie genevoise.

La séparation de l'Eglise et de l'Etat

Lorsque Charles Journet naquit, en 1891, la séparation entre l'Eglise et l'Etat n'était encore qu'à l'état d'intention. L'idée en avait été repoussée une seconde fois en 1880 mais, tant chez les protestants que chez les catholiques, beaucoup pensaient que cette solution s'imposerait un jour. L'opinion se renforça peu à peu, qu'un régime d'inégalité ne pouvait subsister encore et que l'on parviendrait à le dépasser par la suppression de tout budget du culte, ou alors en établissant une égalité financière entre toutes les confessions. Malgré l'opposition d'une majorité des protestants, ce fut la première de ces hypothèses qui fut retenue lorsqu'en 1907 le peuple accepta la loi de séparation entre l'Eglise et l'Etat. Les catholiques, qui n'avaient rien à y perdre, la saluèrent avec joie. Dès lors les Eglises purent se réorganiser dans une relative sérénité. «Depuis le Kulturkampf, conclut un historien, Genève était plus que lasse des querelles religieuses provoquées par l'ingérence de l'Etat dans un domaine qu'il n'aurait pas dû toucher. Et puis la foi, la vie religieuse s'étaient affaiblies dans de larges masses protestantes, le peuple fidèle était comme isolé au sein d'une population incrédule, indifférente. Ces facteurs expliquent le succès de la séparation. L'Etat tourne le dos à l'Eglise, l'abandonne à sa destinée, et devient neutre confessionnellement.²²»

Cela ne signifiait pas que l'atmosphère fût tout à coup rendue entièrement clémentine. Les vieilles habitudes ne s'effacèrent pas du jour au lendemain et il fallut des années avant que les catholiques pussent se considérer sur pied d'égalité avec les protestants. Ceux-ci conservèrent une forte main-mise dans la conduite des affaires politiques et économiques. Les tenants des idées libérales rencontraient des sympathies tant auprès des protestants que des catholiques, dont certains, en réaction contre l'ultramontanisme, trouvaient un appui dans cette théologie. Les catho-

22. François RUCHON, *Histoire politique de Genève, 1813-1907*, Genève, Alexandre Jullien, Editeur, 1953, Tome second, p. 458. Un autre historien, plus proche des événements, avait conclu dans le même sens: «Au lieu d'épuiser ses forces à la recherche d'une suprématie ou d'une unité qui serait faite de l'amoindrissement et de la déchéance des individualités, il y a une œuvre nationale à faire, œuvre d'union et de réconciliation dans la défense de notre nationalité menacée. Pour beaucoup, la Séparation fut une promesse de justice; c'est à nous tous, «ceux de Genève», depuis un siècle ou plusieurs, d'en faire une réalité féconde de collaboration et de prospérité.» (William MARTIN, *La Situation du Catholicisme à Genève, 1815-1907, Etude de droit et d'histoire*, Paris, Alcan, Lausanne, Payot, 1909.)

liques genevois eurent fort à faire durant quelques décennies à affirmer leur identité et à rendre effective leur qualité de citoyens à part entière.

Un sanctuaire symbole

Cette perspective se concrétisa par leur retour dans leurs églises²³ et par l'édification de nouveaux lieux de cultes. A cet égard, l'église Saint-Paul construite à cette époque à Grange-Canal, quartier situé en lisière de l'agglomération urbaine mais sur la commune de Cologny, est très significative de l'effort de catéchèse et d'apologétique entrepris dans les paroisses²⁴. Edifiée selon les techniques modernes mais dans un style néo-roman inspiré de l'architecture paléochrétienne et renouant avec l'héritage de l'Eglise primitive, elle prétendait, sur la rive gauche, à la même portée symbolique qu'autrefois l'église Notre-Dame sur la rive droite. Elle fut d'emblée perçue comme une conquête en terre calviniste²⁵. Elle fut inaugurée le 28 novembre 1915, alors que l'abbé Journet poursuivait ses études en deuxième année du grand séminaire de Fribourg. La forme générale de l'église et sa décoration intérieure représentent comme une affirmation de l'identité catholique. Une visite du sanctuaire en compagnie du frère Paul-Bernard Hodel, O.P., historien et ancien vicaire de la paroisse vous en donnerait une interprétation fort détaillée.

C'est d'abord par le choix du patron de l'Eglise: saint Paul, pas n'importe quel saint Paul, celui de la conversion, le missionnaire qui apparaît dans une Eglise après qu'elle ait eu à subir la persécution.

C'est ensuite le choix de la forme d'une église, affirmation d'une latinité absolument parfaite²⁶, rappelant que le catholicisme à Genève existait depuis les origines du christianisme, et qu'on y revient simplement comme si l'on retournait chez soi. Donc on va attester qu'au fond, la véritable identité de Genève, ce n'est pas l'esprit de la Réforme, c'est la foi catholique.

C'est ce que tous les détails de la décoration vont souligner.

Ainsi les vitraux des fenêtres hautes, œuvre de Maurice Denis, manifestent la filiation du christianisme à Genève remontant à saint Jean par la lignée de ses disciples qui, depuis Polycarpe, aboutit à Irénée, évêque de Lyon; Avit, évêque de Vienne, consacrant la cathédrale de Genève

23. Qui n'alla pas toujours de soi. Les catholiques durent racheter de leurs propres deniers l'église Notre-Dame dont ils avaient eux-même financé la construction cinquante ans plus tôt.

24. «L'afflux des consciences catholiques fait surgir dans Genève de nouvelles églises: il y a six paroisses actuellement; elles ont cessé de se suffire. Et derrière le catholicisme, voici l'art religieux qui fait sa rentrée: Genève, si longtemps sevrée, accourt dans la nouvelle église Saint-Paul pour admirer M. Maurice Denis déroulant dans l'abside les gloires de l'Apôtre; et Genève, faisant ce pèlerinage, ne peut se cacher à elle-même qu'elle sourit à quelque chose de nouveau.» (G. GOYAU, *op. cit.*, p. 221)

25. Cf. Myriam POIATTI, Théo-Antoine HERMANÈS, *L'église de Saint-Paul, Grange-Canal GE*, Berne, Guides de monuments suisses publiés par la Société d'Histoire de l'art en Suisse, 1988

26. Que renforce la représentation d'une barque latine qui occupe tout le centre de la grande fresque.

(dont un pilier n'est autre que l'un de ceux de Saint-Paul). Du côté des femmes, l'on remonte jusqu'à sainte Marie-Madeleine débarquant avec les Saintes Femmes aux Saintes-Maries-de-la-Mer pour venir implanter le christianisme en Gaule et à Lyon, avec Blandine, Sédeleube et Clotilde qui l'introduisit à Genève. L'image de saint Jean en train d'ordonner prêtre l'abbé Jacquet, le curé qui fut le maître d'œuvre de l'édifice, souligne de façon malicieuse cette filiation qui se poursuit à travers les saint savoyards: Bernard de Menthon, Colette, Marguerite de Savoie, François de Sales, le grand évêque de Genève, Jeanne de Chantal, et ces grandes figures de la spiritualité française que sont le Curé d'Ars et Marguerite-Marie Alacoque. Ces verrières sont comme une manière de gommer la Réforme, de montrer qu'en quelque sorte la véritable tradition religieuse à Genève est celle du catholicisme.

La décoration des bas-côtés (vitraux de Marcel Poncet, Maurice Denis et Alexandre Cingria) est encore plus explicite dans ce sens: saint Paul refusant les sacrifices de la ville de Lystre pour accueillir le présent de l'abbé Jacquet; saint François de Sales donnant la communion dans une auberge genevoise à Jacqueline Coste, qui sera la première servante visitandine; la vision qu'eut François aux Allinges, de la cathédrale de Genève entourée de l'arc-en-ciel (avec un petit démon qui en sort par la gauche), et François discutant avec des pasteurs sur la Place du Molard.

Enfin les peintures des nefs latérales, dues à Georges de Traz, sont une évocation d'une Eglise très militante, à l'instar de l'Eglise primitive: l'arrivée de saint Paul à Rome, devant la cité païenne (le catholique arrivant à Genève); Simon le magicien qui cherche à acheter le pouvoir des Apôtres (comme un Etat libéral voulant confisquer la religion).

Nous sommes bien dans un contexte de véritable fièvre évangélique d'une Eglise qui sort à peine de la persécution et peut enfin affirmer sa foi.

2. L'abbé Journet s'engage dans la polémique religieuse

Ces images illustrent bien le climat dans lequel Charles Journet retrouve sa Genève natale lorsqu'il débute son ministère comme vicaire de la paroisse Sainte-Croix de Carouge, le 26 juillet 1917. (Nous noterons en passant que cette église fut la dernière à être récupérée par les catholiques²⁷.) Nous le savons, c'est pourvu des solides certitudes, ancrées en lui par ses études de philosophie et de théologie que l'abbé Journet entame son ministère. Il faut bien comprendre ce que représentent en son cas ces certitudes. Loin d'être des constructions volontaristes

27. L'une des personnes interrogées dans le cadre de cette étude, née à Carouge en 1922, m'affirme avoir été baptisée dans la chapelle de la persécution de cette paroisse. (Ndl'A.)

ou idéalistes de l'esprit, elles résultent de ce que l'on a vu de ses propres yeux, de sa propre intelligence (qui est faite pour connaître), de ce dont on a été *témoin* d'une manière ou d'une autre et dont il devient alors impossible de dire que cela n'est pas. Cela ne signifie pas que l'on a tout vu et qu'on sait tout. Au contraire, cela déclenche une conscience aiguë de sa propre ignorance et une soif de savoir, et de savoir *en vérité*.

Les provocations libérales

Genève, devenue «laïque», nourrit encore des disputes à propos de religion. Celles-ci se poursuivent avec vivacité, voire avec aigreur. Les catholiques n'ont pas oublié les vexations qu'ils ont subies dans un passé encore récent. Les protestants orthodoxes, demeurés dans la ligne de Calvin, conservent la nostalgie de l'ancien régime et se heurtent aux protestants libéraux qui remettent en cause des éléments essentiels de la Réforme. Dans le même mouvement ces derniers s'en prennent aux catholiques en des termes qui parfois ne manquent pas d'agressivité et de mépris. D'ailleurs le climat est à la polémique dans tous les domaines: politique, économique, religieux, et les diatribes sur tous les sujets remplissent les pages des quotidiens. Il n'est que de voir les âpres discussions qui ont accompagné, quelques années plus tôt, les célébrations du Centenaire de l'entrée de Genève dans la Confédération suisse²⁸.

Notre théologien va donc très tôt se mettre à écrire pour répondre, soit à des provocation directes lancées aux catholiques genevois, soit à des textes d'auteurs protestants, pasteurs ou théologiens, dont il estime que le contenu théologique est de nature à désorienter les esprits de ses coreligionnaires. L'impression qui se dégage en effet des écrits journétiens ici considérés est qu'ils sont rédigés principalement à l'intention des catholiques, comme des rappels des données fondamentales de leur foi, et, secondairement, dans un but apologétique, aux fins de convaincre les protestants. C'est surtout par la plume qu'il va s'exprimer.

De la magie ou de la religion?

Au début de 1920, les catholiques genevois trouvent dans leurs boîtes aux lettres un tract signé A. Fornerod, professeur à l'Université de Lausanne dans lequel l'auteur conclut une étude sur l'eucharistie en ces termes: «C'est de la magie toute pure, ou il n'y a de magie nulle part!» Et un autre professeur de Genève, «guère mieux informé», selon

28. Cf. Joël BOISSARD, *La célébration du Centenaire de l'entrée de Genève dans la Confédération suisse*, mémoire de licence présenté dans le cadre de la Faculté des lettres de l'université de Genève, Département d'histoire contemporaine, 2000.

Journet, découvrait dans «la conception catholique de l'eucharistie au sein du catholicisme» le triomphe de tendances païennes. Ces écrits mettent en outre en cause la résurrection de Jésus et la conception virginale de Marie, dans un rejet systématique du surnaturel.

Le jeune vicaire se doit de rectifier. Il s'appuie pour cela sur une série de conférences que vient de présenter à Genève le R. P. Allo, O.P., professeur de théologie à l'Université de Fribourg sur le thème du christianisme en regard des religions non chrétiennes. L'abbé en fait la recension en mars 1920 dans *Le Courrier de Genève*, le quotidien des catholiques genevois, organe officieux du diocèse dans le canton²⁹. Il insiste sur les réponses pertinentes apportées par le dominicain. Ainsi, contre l'affirmation que «christianisme et syncrétisme s'efforcent vers un même but, faire participer les hommes à la vie divine en usant des mêmes moyens magiques que seraient les sacrements», il rappelle que «le christianisme prêche une transformation de la vie humaine par l'union à la vie divine». «Il était nécessaire, ajoute-t-il, qu'une fois ces choses soient dites, en langage net et compétent à Genève.»

Autour de la «Vie de Jésus»: psychanalyse et syncrétisme

Le syncrétisme, précisément, constitue l'arrière-plan d'un livre récent du pasteur Georges Berguer, docteur en théologie et professeur à l'Université, intitulé *Quelques traits de La Vie de Jésus au point de vue Psychologique et Psychanalytique*³⁰. Par une approche de type psychanalytique, l'auteur identifie substantiellement le christianisme et le syncrétisme, en postulant l'origine purement subjective du christianisme. Les sacrements ne seraient qu'une invention d'origine païenne, destinée à rechercher un contact physique avec la divinité, alors que le protestantisme libéral (dont le pasteur est un adepte), offrirait «aux hommes l'union intime, amoureuse, filiale, régénératrice, exaltante avec Dieu». Le langage dont se servaient les saints du moyen âge pour exprimer l'amour de Dieu serait d'origine sexuelle, tandis que le protestantisme libéral serait enfin parvenu à dégager le sens purement spirituel d'un tel langage. Les croyances en l'Ascension du Seigneur et en l'Assomption de Marie ne seraient qu'une substitution des mythes d'apothéose et d'ascension des dieux païens.

Ce qui est remis en question, aux yeux de Journet, c'est la divinité du Christ et l'existence du surnaturel, en quoi il estime que des éléments essentiels de sa foi sont touchés. En conséquence, il publie une petite

29. C.J., «Le christianisme en face des religions païennes», *Courrier de Genève* des 3, 14 et 17 mars 1920

30. Genève, Paris, Ed. Atar, 1920.

brochure³¹ dans laquelle il analyse et critique cet ouvrage. «Dans l'ouvrage de M. Berguer – écrit-il, – quelque chose de plus vital que la psychanalyse est jeté aux débats: la personne du Christ et le sens du christianisme.» L'exégèse libérale en effet mettait en doute la véracité du témoignage des évangélistes sur la personne du Christ, sur les miracles et même sur la résurrection.

A l'intention des catholiques qui seraient désorientés par ces thèses, l'abbé tente de mettre en lumière les faiblesses de ces raisonnements qu'il trouve peu scientifiques et dont il croit savoir qu'ils «ont étonné jusqu'à des professionnels de la psychologie». Il relève, chez les théologiens professant ces théories, «leurs impressions d'enfance du protestantisme, leur confiance dans les clichés sur la religion extérieure, matérielle, dogmatique,» et «leur ignorance de la doctrine et de la vie catholique» qui «paraît trop souvent irréformable». «Ils ne se doutent pas – ajoute-t-il – comment la “doctrine”, chez nous, s'épanouit en vie, en vie spirituelle bien plus répandue et plus intense que dans leurs milieux.»

On perçoit déjà dans ces propos un certain agacement chez l'abbé devant l'incapacité réitérée de ses contradicteurs protestants – il le constatera bien souvent par la suite – à ne vouloir considérer les composantes de la foi catholique qu'à travers des caricatures véhiculées par une opinion mal informée. Cette irritation s'exprime dans des formules que son tempérament fougueux et son esprit mordant naturellement doué pour la polémique ont de la peine à nuancer. Ainsi en concluant des réflexions de Berguer, que «Jésus est dieu et fils de Dieu, un peu plus que nous ne le sommes», il ironise en disant qu'«il ne resterait plus qu'à costumer Jésus en pasteur libéral ...»

Il entre ainsi dans une joute oratoire qui durera plusieurs années et qui aura surtout comme terrain Genève, à laquelle Journet restera attaché, même lorsqu'il sera basé à Fribourg comme professeur au grand séminaire. L'on peut bien penser que ce langage ne va pas lui attirer beaucoup de sympathie tant du côté de la Faculté de théologie protestante que des pasteurs des paroisses réformées.

Au milieu de la confusion philosophique et théologique

En septembre 1920, après une tentative de vie religieuse à La Quercia, l'abbé Journet reprend son ministère, d'abord et temporairement à Fribourg puis, dès septembre 1921, à Genève, à la paroisse du Sacré-Cœur. Se confirme alors son souci primordial d'éclairer les esprits au milieu d'une «grande confusion doctrinale»: celle de la pensée philoso-

31. L'Abbé Ch. JOURNET, *Quelques réflexions sur «La Vie de Jésus» au point de vue Psychologique et Psychanalytique» de M. le Pasteur Georges Berguer*, Genève, Imprimerie L. Gilbert & Cie, Grand'Rue 40, 1920, 38 p.

phique, d'une part, confrontée aux excès du positivisme et du scientisme qui prétendaient réduire toute la connaissance au mode de la connaissance physico-mathématique, et celle de la foi chrétienne menacée par le relativisme, d'autre part. Celle-ci était assaillie, même au sein du protestantisme, par diverses tendances contradictoires dont les échos allaient jusqu'à troubler les catholiques, quand les convictions de ces derniers n'étaient pas attaquées de front par des pamphlets ou des contestations théologiques.

Charles Journet va donc reprendre la plume pour défendre les convictions catholiques, essentiellement contre des affirmations émanant de la Faculté de théologie aussi bien que des pasteurs en ministère dans les paroisses. Sa petite brochure sur *La vie de Jésus* a suscité une réponse circonstanciée dans la *Semaine religieuse*³², signée J. B., confirmant les divergences existant au sujet de la divinité du Christ. Journet lui donne une longue réplique dans *Le Courrier* sous le titre «Les échos d'une controverse»³³. Le point principal qui sépare le protestantisme libéral et le catholicisme est, écrit-il, «que, pour le premier, Jésus est vrai homme mais pas vrai Dieu, tandis que pour nous Jésus est vrai homme et vrai Dieu». Déjà l'on peut situer le niveau auquel le théologien catholique veut placer la discussion: celui des fondements mêmes de la foi «qui s'oppose, écrivait-il, à ce que nous fassions à notre mesure ce qui est au-dessus de notre portée». Cela explique peut-être le ton décidé de l'article dans lequel l'abbé déplore une nouvelle fois la désinformation de ses contradicteurs: «Nous sommes un peu honteux de redire ce que nous croyons être des évidences: pourquoi nous y oblige-t-on?» Et de se défendre d'avoir voulu faire preuve d'habileté, comme on semblait l'en accuser: «Le mot n'est pas fait pour nous plaire, car nous n'avons point écrit afin de paraître habile, mais afin d'aider à s'orienter ceux qui cherchent ou ceux dont les préventions ne seraient pas irréformables.» Son dessein est donc clair.

Il ne l'est pas moins lorsqu'en 1923 il répond aux articles de M. Eugène Choisy et du professeur A. Chavan³⁴. Au premier, il reproche sa manière de considérer *l'union des chrétiens* uniquement quant à la méthode de répandre l'Evangile qui peut s'exprimer, «sans nul inconvénient, dans des doctrines opposées», et sur l'attitude de fidélité au Christ-Sauveur «en quelque façon que l'on comprenne qu'il soit Christ et qu'il soit Sauveur». Pareilles méthodes aux yeux de Journet, ne vont pas sans engendrer équivoques et malaises. Il voit que, pour les dissiper, des développements plus approfondis seront nécessaires et c'est probable-

32. Périodique diffusé dans les Eglises protestantes.

33. *Courrier de Genève*, 1^{er} avril 1921.

34. C.J., «Un essai de définition du protestantisme», *Courrier de Genève*, 25 juillet 1923. Le pasteur Choisy avait écrit dans le *Journal de Genève* et le pasteur Chavan dans *Le Semeur vaudois*, l'*Eglise nationale*, le *Journal religieux des Eglises indépendantes* du 1^{er} novembre 1922.

ment de là que naît son projet d'écrire un ouvrage sur la définition du protestantisme.

Avec le second, il aborde la question de la *justification*, pierre d'achoppement majeure entre les deux Eglises. Il y reviendra à plusieurs reprises, notamment dans une discussion avec le pasteur de Saussure, en 1931, puis avec le pasteur Courvoisier-Patry en 1935. Selon ces derniers, le protestantisme accorderait, dans l'œuvre du salut, la priorité aux initiatives divines et provoquerait d'abord la confiance en l'amour de Dieu, alors que le catholicisme donnerait priorité aux initiatives humaines et provoquerait d'abord à la pénitence. L'abbé rappelle ce que l'Eglise catholique a sans cesse enseigné, à savoir que la priorité est toujours donnée aux prévenances divines car, livré à ses seules ressources qui sont d'ordre naturel, l'homme restera toujours incapable de parvenir à la justification qui est d'ordre surnaturel: «Sans l'inspiration et le secours du Saint-Esprit qui le prévienne, l'homme ne peut croire, espérer, aimer ou se repentir comme il convient pour obtenir la grâce de la justification.³⁵» Luther, pour qui la corruption de notre nature était irrémédiable, «méconnaissait, en même temps que la nature de la grâce, les prérogatives uniques de l'amour divin [...] et avait simplement assujéti l'amour infini aux impuissances d'un amour de créature³⁶». Quant au dilemme de la foi et des œuvres, il rappellera que «les catholiques accordent unanimement que la justification de l'adulte est le résultat du concours, à des titres divers, de la grâce et de la liberté»³⁷.

Face à des accusations ridiculisantes

A la fin de 1924, l'abbé est, selon ses propres mots, douloureusement surpris par un article du pasteur A. Carmagnola paru dans la *Semaine religieuse de Genève, Journal évangélique*. Intitulé une «Véritable lettre de Jésus-Christ», il fait état d'un document, publié «avec l'autorisation du Souverain Pontife», narrant l'histoire d'une jeune fille à laquelle son ange gardien aurait transmis une lettre qui procurerait des grâces à quiconque la porterait sur soi: indulgence plénière, peine du Purgatoire abrégée, identification aux martyrs, etc. Le pasteur qualifie «cet écœurant document de basse superstition» alors que les autorités catholiques «condamnent la lettre authentique du Christ qui est l'Evangile, et approuvent que celui-ci soit brûlé sur les places publiques de la ville de Rome». Dans le *Courrier* du 1^{er} décembre³⁸, Journet intervient, d'abord pour rectifier cette citation qu'il traite de «pure perfidie»: en effet, les Romains n'ont pas brûlé l'Evangile mais des livres de propagande protestante et

35. Selon la formule du concile de Trente que cite ici Journet.

36. Charles JOURNET, «Apologie», in *NV* no 2/1928, pp. 193 ss.

37. Abbé JOURNET, «Le salut par la foi seule», in *Courrier de Genève* du 17 janvier 1931.

38. C. J., La «Véritable Lettre de Jésus-Christ», *Courrier de Genève*, 1 décembre 1924.

des Bibles protestantes, à la suite d'un «prosélytisme odieux» que les protestants font dans leur ville et qui exaspère la population catholique. «Mais ceci n'est qu'une parenthèse», précise-t-il, car ce qu'il déplore surtout, c'est que l'article ait été répercuté dans d'autres feuilles protestantes en insistant sur la permission du Pape, comme si la fameuse lettre avait été publiée sous son patronage. «A certaines personnes, se plaint-il, on peut faire avaler toutes les calembredaines pourvu qu'on jette le ridicule sur le catholicisme.» Après enquête jusqu'auprès de l'évêché de Florence, ville où la lettre avait été imprimée, l'abbé est en mesure de démontrer qu'elle n'était qu'une mystification, «un de ces documents superstitieux qui paraissent de temps en temps et que l'autorité ecclésiastique réproouve. Cela saute aux yeux.» Il se montre enfin étonné «de la légèreté avec laquelle des hommes d'ailleurs sérieux acceptent sans contrôle tout ce qui est défavorable à l'Eglise catholique, attachent une importance excessive à des riens, multiplient les généralisations malveillantes». L'incident est sans grande portée théologique mais reste significatif de l'ambiance qui régnait entre les communautés religieuses genevoises.

Des tracts et des articles

De ce point de vue, les années 1924 et 1925 sont passablement agitées. On ne compte pas moins de 26 articles de Charles Journet dans le *Courrier*, dont une quinzaine constituent des répliques à des auteurs protestants. De plus, vers le milieu de l'année 25, il fait paraître ce qu'il appelle son «petit livre», *L'esprit du protestantisme en Suisse*, qui constitue en fait son premier ouvrage de théologie et qui soulèvera des remous au sein des Eglises réformées.

En 1924, l'abbé Journet adopte – au moins pour un temps –, la méthode des tracts diffusés de la main à la main (certains ont peut-être été distribués dans les boîtes aux lettres). Ce sont des doubles feuillets, du format «revue», sur lesquels l'abbé Journet développe un sujet, ou une réflexion à partir d'un événement. Ce pourrait être le texte d'un sermon qu'il décide, a posteriori, d'imprimer. C'est aussi une réponse à un document d'un contradicteur qui l'aurait mis en cause. Trois de ces tracts sont en ma possession. Le premier, intitulé «Pompe romaine et pauvreté évangélique» est daté de septembre 1924; le second, «La vérité de Pâques», du Lundi saint 1929 et le troisième, «Un défenseur du protestantisme», du 9 juin 1929. Ces deux derniers sont numérotés «tract numéro 3» et «tract numéro 4». Le numéro 4 fait allusion à un précédent tract intitulé «Ce qu'ils font de Jésus» que je n'ai jamais vu. Cependant deux articles ont paru dans le *Courrier* des 5 et 6 février 1929 sous le même titre. On peut supposer qu'il s'agit du même texte ou du moins d'un texte traitant du même sujet, peut-être sous une forme un peu différente.

Le premier tract est muni de l'*imprimatur* du Vicaire général, E. Petite. Ce n'est pas le cas des suivants. Ils sortent de l'imprimerie du *Courrier*, ou de la Librairie Sage, au Cours de Rive, ou encore de la Typographie Maurice Deshusses à Carouge. La référence de ce dernier, en encadré, précise que la maison produit «Tracts – Brochures – Livres – Publications périodiques», ce qui laisse à penser que l'usage du tract n'était, à l'époque, pas uniquement le fait de l'abbé Journet. Mais l'idée n'était-elle pas plus ancienne? Saint François de Sales ne diffusait-il pas déjà des «feuilles volantes»? et des zélateurs réformés n'ont-ils pas glissé leurs «feuilles» dans des boîtes aux lettres papistes?

L'abbé Etienne Bouchardy est un compagnon fidèle de l'abbé Journet. Il est vicaire au Sacré-Cœur avant d'être nommé, en 1934, curé de la Paroisse Saint-Antoine, à Genève, sur la rive droite. Il relatera en ces termes, au cours d'un entretien, l'origine de ces documents:

J'étais responsable des tracts. Ils n'étaient pas distribués dans les boîtes aux lettres. c'était mon idée. Il y avait eu des manifestations de protestants, un cortège... Il y avait des protestants bien intentionnés qui mettaient la feuille protestante dans les boîtes aux lettres catholiques. J'ai demandé à Journet de réagir. Pour qu'on ne nous accuse pas de les répandre gratuitement, on a décidé de les vendre un sou, à la sortie de l'église. Ça marchait très bien. Plus tard, j'étais curé de Saint-Antoine, vers 1934, Mgr Besson vint me parler. J'avais ouï dire qu'il n'était pas content. Je pensais toutefois qu'il était d'accord avec les tracts. Il avait une façon de dire les choses à double sens. Il n'avait pas interdit, mais il n'était pas très content. Il y avait un curé de Vevey ou Montreux (qui avait été à la chancellerie de l'évêché) qui lui avait dit que ça faisait plus de mal que de bien aux Vaudois. Or j'avais chez moi 10'000 tracts que Charles Journet venait d'écrire contre de Saussure, et j'ai tout brûlé de ma main. Il n'a pas été au courant. Je n'ai pas le souvenir de sa réaction.

Le premier de ces documents, intitulé «Pompe romaine et pauvreté évangélique», se réfère à une récente manifestation hostile à l'apparat et au faste donnés aux cérémonies et aux déplacements des hauts dignitaires ecclésiastiques³⁹. L'abbé saisit cette occasion pour traiter, selon l'entendement de l'Eglise, de l'apparente contradiction entre de telles manifestations et le précepte évangélique: sur ce point, il veut aider à voir exactement quel est le sens de l'Evangile. «Le Christ était pauvre, écrit-il, mais ce n'est pas à nous qu'il appartient de l'appauvrir». Il rappelle que l'ordre de hiérarchie est au service de l'ordre de sainteté et que

39. Journet part d'une simple information d'actualité relative aux fêtes eucharistiques d'Amsterdam en 1924. Il s'agit d'une manifestation hostile qui s'étala sous forme d'inscriptions tracées en plusieurs endroits de la ville, comme celle-ci: «Jésus allait nu-pieds et il était pauvre». Cela visait manifestement l'apparat donné aux cérémonies et les fastes qui entouraient les déplacements du cardinal légat.

ses expressions extérieures destinées à magnifier les hiérarchies de la Cité de Dieu n'occultent pas la perfection de la charité qui appelle à la sainteté, dans l'esprit des conseils évangéliques, et donc au détachement et à la pauvreté. Il replace le problème dans le cadre des trois pouvoirs de l'Eglise: le pouvoir d'enseigner, de communiquer la grâce et d'organiser la société des croyants pour les aider à atteindre leur fin proprement divine. Ne pas considérer la réalité de ces deux ordres – l'ordre de hiérarchie et l'ordre de sainteté – a des conséquences sur le plan de la foi et c'est ce que l'abbé veut faire remarquer face à la tradition protestante.

Le second tract, «La vérité de Pâques», est sans doute motivé par un article du *Journal de Genève* du 13 avril 1925. Charles Journet y avait déjà répondu dans le *Courrier de Genève* du 16 avril. Il reprend ici la même argumentation. S'agissant d'une remise en cause de la résurrection du Christ, il ne manque pas de réaffirmer sa foi en cette vérité. Il le fait ici vigoureusement, comme nous le verrons ci-dessous lorsque nous examinerons le contenu de sa réponse journalistique.

Les troisième et quatrième tracts seront lancés quelques années plus tard. Celui du 9 juin 1929 a pour titre «Un défenseur du protestantisme». A travers ce tract, Journet retrouve son vieil adversaire, le pasteur Jean de Saussure. La dispute se forme à partir d'un échange d'articles de presse⁴⁰. Le ton est résolument polémique. Les deux controversistes discutent de la naissance miraculeuse de Jésus – que le pasteur met en doute –; des miracles – qu'il admet, l'abbé le reconnaît maintenant –; de la divinité du Christ, en laquelle il croit «sans restriction ni équivoque», laissant pourtant entendre, selon Journet, que «le Fils est comme un aspect inférieur de Dieu», qu'«il fait partie du Créateur; il est Dieu à l'état second, Dieu en tant que déterminé par la création ou tout au moins par la prévision de ce qu'elle sera», qu'«il n'est plus absolument égal au Père, plus le Dieu Absolu élevé au-dessus de toute limitation et de toute détermination».

Or pour le théologien catholique, ces mots touchent à la clé par laquelle il entre dans l'antichambre du mystère, inaccessible pour l'intelligence humaine, qu'est l'Incarnation. Calvin, d'ailleurs, voyait là la pure doctrine de l'Eglise. Ce sont des propos, écrit Journet non sans malice, «que l'*Institution chrétienne* a tenus quatre cents ans en réserve tout exprès pour avertir M, de Saussure».

Pour ce dernier, la Bible, l'Eglise, c'est l'autorité d'hommes «qui furent plus soumis que nous, [...] qui entendirent plus clairement que nous et plus continuellement que nous le témoignage intérieur du Saint-Esprit». A quoi Journet rétorque que «pour nous catholiques, la Bible,

40. «La divinité de Jésus-Christ», *Journal de Genève* du 20 janvier 1929 – «Ce qu'ils font de Jésus», *Courrier de Genève*, 5/6 février 1929).

c'est l'autorité non pas d'hommes faillibles, mais de Dieu même qui est infaillible».

Il accuse le pasteur de saboter l'Evangile en voulant opposer entre eux les écrits néotestamentaires. En conclusion, il avertit ses lecteurs en ces termes:

Il me reste encore un mot à dire à mes lecteurs. Quand bien même on découvrirait, ici et là, des fidèles, de rares pasteurs, ou même des sectes entières qui admettraient, au sens traditionnel, les miracles sensibles, la divinité de Jésus, la Sainte Trinité, le protestantisme ne serait pas justifié pour autant. Car tous ces points sont rejetés par une foule de gens qui ne sont pas moins influents, pas moins respectés, pas moins représentatifs et surtout pas moins logiques que les précédents.

Et il donne, textes à l'appui, une liste de quelques unes de ces personnes, représentant manifestement la tendance libérale du protestantisme romand, avec lequel l'abbé a régulièrement maille à partir⁴¹. Comme d'ailleurs le pasteur de Saussure qui, lui, se déclare de la stricte école de Calvin.

Le dernier tract, dont je n'ai pu retrouver un exemplaire, se réfère à deux articles paru dans le *Courrier* des 5 et 6 février 1929 intitulés «Ce qu'ils font de Jésus». Le sujet, pour l'abbé, est capital, comme en témoignent les premières phrases du texte du *Courrier*:

Ils n'osent plus dire aujourd'hui, dans notre Suisse romande, que Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel à son Père par la nature divine et consubstantiel à nous tous par la nature humaine. Ils n'osent plus croire ce que croyaient leurs Réformateurs, leurs Pères dans la foi. Ils rejettent ce que les chrétiens de tous pays ont cru jusqu'à ces derniers temps, ce que l'Eglise orthodoxe croit encore, et que l'Eglise romaine croira toujours. Ils n'osent plus dire, sans équivoque, que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique: c'est, en effet, une révélation trop haute pour qu'elle puisse se garder longtemps, se garder toujours, hors de la véritable Eglise.

L'intelligence humaine devant le mystère révélé

Autour de Pâques 1925, il estime devoir réagir à des articles qui remettent en cause la foi en la Résurrection. C'est d'abord M. Ernest Christen qui écrit que la croyance que le Christ est sorti vivant du sépulcre n'a pas en elle-même, comme simple adhésion au miracle de

41. Relevons les noms cités: A Lausanne, Philippe Bridel, professeur à la Faculté de l'Eglise Libre, Aloïs Fornerod, professeur à la Faculté de théologie, Paul Valotton; Maurice Neeser, pasteur et professeur à Neuchâtel; à Genève, Georges Berguer, professeur et pasteur, Théodore Flournoy, Georges Fulliquet, professeur et pasteur, le pasteur Schorer.

Pâques, une valeur religieuse⁴². Ce que Journet voit dans cet anti-intellectualisme, c'est une méconnaissance de la vie propre de l'intelligence, et une confusion entre les divers degrés du savoir allant jusqu'à identifier «la vie de la charité avec celle du pur spiritualisme, ou même de la sensibilité». La question est si grave qu'il fait une sérieuse mise au point touchant à l'aspect le plus profond de la foi catholique:

Bien loin d'être en elle-même sans valeur religieuse, l'adhésion au récit de Pâques est si important, si lourd de conséquence, qu'elle pourrait même suffire à partager le spiritualisme catholique, qui croit à Pâques, à Noël, à la résurrection de la chair, bref à toute la religion du mystère de l'Incarnation, et le spiritualisme protestant qui croit, de jour en jour davantage, que c'est le fait d'un matérialisme plus ou moins païen, d'annoncer que le Verbe s'est fait chair, que le Christ est sorti du tombeau, que les morts ressusciteront.

On voit quelle importance donne ici le théologien au rapport existant entre un droit fonctionnement de l'intelligence naturelle et la foi. La capacité de l'esprit à saisir l'être dans une juste relation est pour lui essentielle pour l'approche des choses de Dieu. Face au nominalisme qui imprègne la «sagesse libérale» dont se louait M. Christen et qui cherche à accommoder la réalité «à ce qui plaît», il postule le réalisme:

Demi-mesures, solutions timides, compromis entre le vrai et le faux, entre l'esprit de Dieu et l'esprit du monde!... Tout cela est appelé à disparaître des esprits qui veulent des choses et non pas des mots. Il faudra que le protestantisme orthodoxe remonte au catholicisme ou descende au rationalisme.

Charles Journet perçoit en effet dans cette abdication intellectuelle devant les mystères révélés «comme la voie d'eau par laquelle le protestantisme dit libéral envahit le protestantisme dit orthodoxe» qu'il voit, avec tristesse, s'effriter de jour en jour. C'est ainsi qu'il s'exprimera trois semaines plus tard car son exposé n'a pas plu et lui a attiré les griefs du *Journal de Genève*. Un article signé J.M. lui reprochait de s'être mis dans son tort pour avoir attaqué le protestantisme. L'abbé répliquera: «Mais oui, cher monsieur, ce protestantisme qui nie la valeur ou la nécessité de la croyance à la résurrection du Sauveur, nous l'attaquons, et nous pensons l'attaquer tant qu'il y aura en nous, avec la foi catholique, une étincelle de vie. Car c'est le devoir de tout catholique de confesser, jusqu'à la mort, la vérité révélée, de dire oui à l'Évangile, et non à ce qui corrompt l'Évangile.»

42. Cf. Ernest CHRISTEN, «Pâques», *Journal de Genève*, 13 avril 1925.

Il emprunte ici le ton de la polémique, qu'il estime, hélas! nécessaire, pourvu qu'elle soit «franche, ouverte, digne et loyale».: «On nous accusera de troubler la paix... on nous menace... quel ton, grands dieux!» Et de renvoyer la balle:

Mais ces Messieurs sont plaisants: Qu'ont-ils donc fait, jusqu'ici, sinon de se trouver sur nos chemins, et pour autre chose que se défendre! Ils impriment dans leurs journaux, livres, brochures, bulletins paroissiaux [...] d'incessantes attaques contre le catholicisme. M. le pasteur Breitenstein écrit que le protestant «agit en homme, tandis que le catholique agit en enfant»; M. le pasteur Charles Chenevière que «l'Eglise catholique, en s'interposant entre le fidèle et Dieu par ses prêtres, fait de l'être humain un éternel mineur», et que «le catholicisme insiste sur la pensée de l'enfer et le prêtre en profite pour persuader aux vivants d'aider les morts à sortir du purgatoire par leurs dons et pénitences» (sic!); [...] M. le pasteur Neeser envie aux protestants genevois, «le stimulant de la haute lutte contre l'idée romaine». [...] De tous côtés l'on défigure et l'on attaque notre sainte religion; et à peine élevons-nous la voix pour la défendre, que nous nous voyons taxés d'agresseurs-injustes, cela va sans dire! Ne ferions-nous que proférer quelque timide bêlement, qu'on parlerait encore de châtier notre témérité, Un agneau se désaltérerait...⁴³

La vérité au théâtre

L'affaire n'en restera pas là. La *Jeanne d'Arc* de Bernard Shaw venait d'être donnée au Théâtre des Arts à Paris et avait reçu des critiques élogieuses. Or le 7 juin, le *Journal de Genève* publie, sous la signature d'un pasteur s'identifiant par ses initiales J.-E. R., une analyse très positive de la pièce: «*Saint Joan* présente une image de la Pucelle aussi réaliste et idéaliste que les plus scrupuleux historiens peuvent le souhaiter... Le procès fut loyal et aussi impartial que cela était possible dans l'atmosphère ecclésiastique du 15^e siècle... Les juges de Rouen furent des hommes intègres...». L'Eglise ne pouvait supporter la rébellion de la Pucelle alors qu'elle venait de brûler Jean Hus et qu'elle guettait Wycliffe avec colère. Journet, qui a toujours manifesté une grande admiration envers la libératrice de la France dont il reconnaissait la destinée divine, bondit alors sur sa plume pour réagir avec une vigueur qu'il exprime d'abord dans la dérision: «Saint Jean Hus et saint Wyclef», tel est le titre de l'article qu'il insère dans le *Courrier* du 16 juin. Il s'en prend à ceux qui associent, «dans une commune apothéose», un saint François d'Assise, un Luther, une sainte Jeanne d'Arc et un Jean Hus. Ils en ont fait «des saint protestants», de ceux qui cultivent la vie intérieure

43. C. J., «Injustes agresseurs», *Courrier de Genève*, 12 mai 1925.

et la sincérité, alors que les saints catholiques, qui «ne se sont nourris que de “vérités” dogmatiques», ignorent la vie intérieure: «Ils sont restés secs. arides, durs – de vrais morceaux de bois! S'ils ont connu la “vie intérieure”, la “sincérité”, ils ont, dans la même mesure, cessé d'être catholiques». L'abbé ne supporte pas cette dissociation entre «vérité» et «sincérité» et le fait savoir avec véhémence:

La théologie en déroute de ces Messieurs, trop peu soucieux de vérité!, ne leur permet pas d'apercevoir la plus petite distinction entre, d'une part, le pur esprit d'amour et de docilité théologale, qui emplissait de respect pour l'Eglise et ses divins pouvoirs, le cœur d'un saint François et d'une sainte Jeanne d'Arc; et, d'autre part, l'esprit d'erreur, de révolte, et d'amère violence qui soulevait, contre l'Eglise encore et ses divins pouvoirs, un Wiclef et un Jean Hus [...] brûlé pour avoir travaillé obstinément à répandre les quarante-cinq erreurs de son maître Wyclef [...] le saint du fatalisme, du panthéisme, et qui travaillait à détruire dans les âmes la foi en la Toute-puissance divine.

C'est bien la vérité elle-même qui est ici en cause. Le théologien souligne la contradiction entre la parole de Jésus: «Je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la Vérité» et la conviction de «beaucoup de ces Messieurs» qui «pensent que la vérité religieuse est très difficile à formuler..., si même elle existe». Le principal, pour eux, est de rendre témoignage. «A quoi? Qu'importe! Jeanne d'Arc et Jean Hus ont rendu témoignage. Il suffit. Ils sont tous deux de bons “saints protestants”.» Derrière le ton polémique que les partenaires donnent au débat, celui-ci est, on le voit, philosophique et théologique et ses enjeux sont essentiels⁴⁴.

Au secours de la métaphysique

La discussion sera encore philosophique et reviendra sur la question de la vérité, quelques semaines plus tard, après la parution de *Trois Réformateurs* de Jacques Maritain^{44bis}. Pierre Lasserre lui consacre, dans *Les Nouvelles Littéraires*, «un article important, riche et suggestif, plein de louanges et de condamnations», selon Journet. A ses yeux toutefois, c'est ici la valeur du thomisme qui est mise en cause. Lasserre reprend en effet une thèse libérale qui veut à tout prix que la valeur de la métaphysique dépende de la valeur de la physique. L'abbé y voit une substitution de la métaphysique de l'être par une métaphysique du phénomène ouvrant la porte au scepticisme philosophique et théologique. Dès lors,

44. Avec le recul, l'histoire générera des jugements moins catégoriques sur Jean Hus (cf. Frantisek X. HALAS, «Jean Hus et l'orientation religieuse des pays tchèques», *Nova et Vetera*, 3/1999). Charles Journet était tributaire de l'état des études à son époque.

44bis. Jacques MARITAIN, *Trois Réformateurs, Luther-Descartes-Rousseau*, Paris, Plon, 1925. Œuvres complètes, Fribourg, Ed. Universitaires et Paris, Ed. Saint-Paul, Vol. III.

selon M. Lasserre, l'homme est incapable de posséder, sur les points fondamentaux de la métaphysique et de la religion, de vérité absolue; la synthèse thomiste n'a plus guère de valeur et est comparée à «un beau poème» avec lequel il désire cependant sympathiser, bien qu'elle s'oppose comme le oui et le non au cartésianisme auquel il fait allégeance.

Cette volonté d'affirmer simultanément les contradictoires est totalement irrecevable pour les «philosophes de l'être» que sont Maritain et Journet. Ce dernier précise d'ailleurs «que ce n'est pas seulement au nom de la foi catholique» qu'ils interviennent, «c'est au nom des évidences de l'intelligence et des lois essentielles de la réalité». Et de noter assez vertement «qu'entre MM. Maritain et Lasserre, la partie ne nous paraît pas égale, lorsqu'il s'agit de discuter la valeur d'une conception du monde. Le premier est philosophie de race; le second n'est que professeur de philosophie». A cette époque, on ne mâchait pas ses mots dans les quotidiens genevois!

3. «L'esprit du protestantisme en Suisse»: un petit livre...

Ce qui n'arrangera rien sera la sortie, vers le milieu de l'année 1925, de *L'esprit du protestantisme en Suisse*⁴⁵. Deux ans plus tôt, à propos de la méthode évoquée par le pasteur Choisy⁴⁶, le théologien en avait exprimé ainsi l'intention et les objectifs:

Pareille méthode et pareille attitude ne vont pas, on le devine, sans engendrer pas mal d'imprécisions, d'équivoques, de malaises. Serait-il possible de les dissiper en donnant du protestantisme une définition assez souple pour en contenir toutes les diversités, et assez fermes pour le bien opposer au catholicisme? Ne pourrait-on réussir à fixer par une formule l'intention originelle du protestantisme, l'expérience génératrice de ses attitudes vis-à-vis de la vérité, de la sainteté, de la liberté? Ce serait en tout cas, pensons-nous, la seule manière possible de le ramener à l'unité et, par conséquent, de le définir.

L'ouvrage est divisé en deux parties. La première consiste en un rappel historique de la déchirure entre l'Eglise catholique et la Suisse aujourd'hui protestante. Elle vise à établir les circonstances de départ et est centrée sur Zwingli plutôt que sur Calvin «qui n'eut pas à séparer du catholicisme Genève et la Suisse romande». «La seconde cherche à saisir le protestantisme dans la phase la plus avancée de son évolution, pour définir exactement le centre de ses doctrines, la forme animatrice de ses tendances.»

45. Charles JOURNET, Vicaire à l'église du Sacré-Cœur, de Genève, *L'esprit du protestantisme en Suisse*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1925.

46. Cf. «Un essai de définition du protestantisme», *Courrier de Genève*, 25 juillet 1923, cit.

Il faut noter l'intérêt de l'exposé historique dans lequel Journet démontre la filiation du protestantisme suisse avec la réforme luthérienne en suivant l'évolution de son fondateur, et par là-même les péripéties de l'installation de la Réforme en Suisse alémanique. Toutefois l'examen des tendances contemporaines du protestantisme en Suisse romande constitue l'essentiel de l'étude. A partir de cela, il tire le plan de sa réflexion:

On pourrait dire, d'une manière suffisamment imprécise pour qu'elle fût exacte, que cette tradition religieuse consiste à vénérer l'Evangile, en quelque sens qu'on entende sa divinité, comme inspirateur d'une certaine vérité, d'un certain spiritualisme, d'une certaine liberté. Examinons donc, en rappelant brièvement les principes qui permettront de les juger, les différents aspects qu'ont pris, en Suisse romande, les notions de vérité, de sainteté, de liberté «évangéliques». (p. 53)

Il donne ainsi les titres des trois chapitres qui constituent cette deuxième partie du livre et les trois angles sous lesquels il abordera le fait protestant et montrera en quoi le protestantisme se dissocie du catholicisme sur ces trois aspects. Mais tout se focalise, selon lui, dans sa méconnaissance de l'ordre surnaturel. Cette résistance à l'ordre surnaturel revient trop souvent dans l'argumentation de Journet pour qu'il n'y voie pas le centre du problème suscité par la Réforme, «le fond du débat», comme il l'écrit. Il rappelle, dans les dernières pages de son ouvrage, les tendances fondamentales qui en découlent: tendance à définir la vérité par ce qui plaît, à mettre la sainteté dans un angélisme, à introduire dans la société l'individualisme et le libertisme; la dépréciation de l'intelligence; l'erreur de l'autorité «qui vient d'en bas». Et finalement, dans les manifestations les plus modernes du protestantisme: la négation des mystères surnaturels, la Trinité, l'Incarnation, l'Eglise, les sacrements, la grâce, l'enfer, etc.⁴⁷

Le fond du débat,

c'est la lutte éternelle, ici transportée sur le terrain de l'histoire, entre le déterminisme qui nie Dieu ou le confond plus ou moins avec l'Univers, et la philosophie qui admet son existence transcendante et son indépendance à l'égard des lois dont il est l'auteur. (pp. 207-208)

Considéré dans son essence et dans son esprit, le protestantisme

47. A preuve de ses déclarations, Journet cite M. A. Reymond: «Lorsqu'un dogme nous paraîtra inacceptable, nous examinerons avec soin si ce dogme est nécessaire à notre vie religieuse; nous le rejeterons au cas où il ne le serait pas; dans le cas contraire, nous chercherons à voir si la réalité dont il est l'expression ne peut se traduire d'une façon plus conforme aux besoins de notre intelligence ou de notre conscience.»

est une protestation contre le surnaturel, contre l'Eglise, œuvre authentique du Christ, contre le mystère du Verbe fait chair, contre les miracles mêmes évangéliques. (p. 203)

Il faudra, pour tenir les positions réformées, adopter une métaphysique panthéiste, «acculée à renoncer soit au principe de non-contradiction, qui est le premier principe de la raison, soit à la multiplicité et au devenir, qui sont parmi les premières évidences de fait.»

... fort contesté

La réplique viendra du pasteur Neeser, dans *La Semaine Littéraire* des 4 et 12 juillet, et de M. Auguste Lemaître dans le *Journal de Genève* du 16 août. Retenons l'argumentation de ce dernier, sous le titre «Autour d'une triple couronne»: d'après l'abbé Journet, écrit-il en substance, qui prend à partie les théologiens d'hier et d'aujourd'hui, le protestantisme serait incapable de sauvegarder ce triple trésor de la vérité, de la sainteté, de la liberté. Il n'interroge «ni la vie de nos Eglises, ni l'état de notre piété» et se montre quelquefois «d'une candeur naïve» qui fera sourire le lecteur «ému plus que scandalisé».

Nous pouvons remercier l'abbé Journet de ce qu'il dénonce le laisser-aller intellectuel de notre protestantisme. Je ne veux défendre contre lui ni le pragmatisme paresseux, ni la religiosité vague, ni les excen- tricités sectaires qu'il découvre chez nous. Nous savons comment sa très accueillante Eglise abrite une piété protéiforme qui va de la superstition la plus paganisante au mysticisme le plus éthéré; mais admettons aujourd'hui que la paille soit dans l'œil du voisin et la poutre dans le nôtre, et travaillons à notre propre redressement.

Sans nous étendre sur le développement théologique qui suit cette réplique, notons l'essentiel de la position du protestantisme à l'égard de la vérité, telle qu'exprimée par le pasteur: c'est parce qu'il croit précisément plus que quiconque à la transcendance de la vérité, qu'il confesse le caractère relatif de toutes les formules intellectuelles, toujours imparfaites et transitoires, par lesquelles on essaie de traduire l'ineffable réalité de Dieu. Et il n'y a pas de vérité à laquelle l'on puisse souscrire, en dehors de celle dont l'autorité de l'Esprit nous a intérieurement convaincu. Et de conclure que «ni sur la vérité, ni sur la liberté, Rome et Genève ne peuvent s'entendre». Quant à la sainteté évangélique, qui est «pour tous une participation toujours plus intense de l'âme à la lumière, à la charité, à la vie divine, [...] nous voilà pourtant écartés par l'Eglise, comme incapables d'avoir accès à cette vie supérieure, nous qui n'admettons pas l'Incarnation continuée du Christ dans le sacrement et dans l'Eglise; nous qui donnons même de la manifestation historique de Dieu en Jésus de libres et périlleuses interprétations». Pour le protestant, la

communion avec le Christ est «un fait d'ordre tout intérieur, qui seul peut conférer à une âme d'homme une qualité neuve».

Journet riposte en deux longs articles dans le *Courrier* des 25 et 30 août. Au professeur Neeser, d'abord, il reproche vingt-cinq erreurs dans l'exposé qu'il a fait du catholicisme, erreurs «qui sauteraient aux yeux d'un enfant intelligent qui saurait son catéchisme». La principale est de maintenir que le surnaturel catholique est essentiellement matériel. Or l'abbé avait distingué dans son livre le surnaturel des miracles, qui est visible, matériel, et le surnaturel de la grâce qui est spirituel, invisible, immatériel, «en un sens qu'ignore encore le protestantisme». Pire, «M. Neeser trouve le moyen d'être inexact même lorsqu'il expose le protestantisme», car «il n'a même pas bien lu *l'Institution chrétienne*». Et il use d'artifice en ne trouvant rien de plus approprié que de parler du catholicisme «en un style dégoûtant» pour dégoûter les catholiques. Journet rappelle qu'il avait à peine osé le noter dans son livre⁴⁸.

Sa réponse à Auguste Lemaître porte le débat essentiellement sur la question de la vérité: «Le protestantisme, nous rappelle M. Lemaître, est autorisé à se contredire lui-même. M. Lemaître abuse presque de la permission, puisque on peut relever plus d'un passage où il dit oui après avoir l'air de dire non.» Il le renvoie au premier chapitre du livre dans lequel il avait avancé l'idée d'une corruption de la notion même de vérité, tant évangélique que philosophique.»

Point essentiel de divergence, s'il en est, sur le plan de la raison. Mais il en est de plus profonds sur le plan de la foi, que rappelle l'abbé en citant textuellement le pasteur Frédéric Godet: «Dans cette lutte du protestantisme et du catholicisme il s'agit de la divinité du Christ. Le catholicisme, c'est essentiellement l'affirmation de la divinité du Christ. Le protestantisme, c'est à plus ou moins longue échéance, mais essentiellement, la négation de la divinité du Christ.» On voit ainsi quel est l'enjeu immense qui passionne le débat et permet d'en comprendre la vivacité. Journet, à la dernière ligne de son article, l'exprime en quelques mots: «Il faut que chacun le sache: la Réforme arrache au Sauveur sa divinité.»

4. De vives discussions sur des points importants

Une religion «matérialisée», des dogmes absurdes?

L'année 1925 verra encore une polémique avec le scientifique Rolin Wavre, à la suite d'une conférence de Maritain à Genève sur le thème

48. Cf. *L'esprit du protestantisme...*, cit., p. 133, note 2: «Les expressions de M. Neeser tournent ici à l'injure consciente, à un incroyable matérialisme et, par surcroît, à l'ineptie. Il parle inlassablement du pape 'détenteur unique, grâce à l'infailibilité, du cerveau du Christ', du 'cerveau divin apparu sous le crâne de saint Pierre', du 'sang de Dieu qui irrigue le cerveau pontifical'.»

«Métaphysique et mystique»⁴⁹. Suivront deux longs articles répondant à la publication, par MM. les pasteurs Olivet et L. Perregaux, d'une brochure sur «La question des mariages mixtes en Suisse et les décrets du Saint-Siège»⁵⁰, à laquelle l'abbé reproche «de déformer avec soin le catholicisme, par les moyens les plus variés: incompréhension et défiguration de la doctrine catholique, description sans ombre d'impartialité de ses effets moraux, injures, réticences et erreurs». Les auteurs, par exemple, affirment que «le protestantisme, "religion de liberté" est soumis à Dieu, tandis que le catholicisme, "religion d'autorité", est soumis au Pape» et ils l'explicitent en ces termes: «Un seul homme, le Pape, soi-disant infaillible, examine, pense, croit, agit pour tout le monde, impose à tous d'accepter tout dogme, si absurde soit-il, les yeux fermés; toute critique, toute interprétation est défendue et il faut, avec une obéissance absolue, tenir pour vérité les plus ridicules légendes dont on est nourri depuis la plus tendre enfance.» – «Ouf! rétorque Journet, quel beau catéchisme! Le Pape pense pour tout le monde; on voit qu'en tout cas MM. Olivet et Perregaux ne perdraient rien à ce que quelqu'un pensât parfois pour eux.» Et de rappeler que, pour les catholiques, face à la prétendue «absurdité» du dogme, la raison éclairée par la foi, par la prière et par l'amour est appelée à chercher une intelligence toujours plus profonde des mystères, tel celui de Noël que les protestants considèrent de plus en plus comme une légende. Que, face à la prétendue matérialité de leur religion, il faudrait répondre «que le premier qui a *matérialisé* la religion, c'est le Verbe, lorsqu'il s'est fait chair». Que, face à leur prétendu «oubli» de l'esprit pour en rester à la lettre, il faut retenir de l'Evangile de saint Jean, parce qu'il insiste le plus sur l'Esprit, qu'il est aussi celui qui insiste le plus sur l'Incarnation, le baptême, l'Eucharistie. Tout ce que Journet défend ici, c'est la reconnaissance des moyens sensibles institués par le Christ dans les sacrements – dont le mariage et le sacrement de la réconciliation, également pris à partie – pour diffuser la grâce et l'Esprit dans les âmes, ce que le protestantisme réfute absolument. La brochure des pasteurs a manifestement piqué au vif le théologien qui s'exprime crûment. Cependant il relève une certaine modération de ses auteurs, bien qu'ils aient rapporté de manière très erronée les directives catholiques en matière de mariage mixte, et il termine par ces regrets: «Ce n'est pas sans tristesse que nous constatons de quel pain spirituel le protestantisme nourrit l'intelligence de nos concitoyens.»

49. Rolin WAVRE, «A propos de la dernière conférence de M. Jacques Maritain», *Journal de Genève*, 12 novembre 1925; C. J., «Après la conférence de Jacques Maritain», *Courrier de Genève*, 15 novembre 1925.

50. C. J., «A propos des mariages mixtes», *Courrier de Genève*, 13 et 14 décembre 1925.

A propos du «Syllabus»⁵¹

Notons qu'à l'occasion de cet échange, chacun des partenaires évoque le *Syllabus*. Les pasteurs le trouvent digne de toute réprobation, parce qu'il déclare qu'il n'y a qu'une forme de religion chrétienne qui soit authentique. Le théologien catholique tente de redonner le sens véritable des principales affirmations du document. Il l'a souvent cité dans ses propres écrits. Au printemps de la même année, il a prononcé à Genève une série de huit conférences sur ce texte qu'il considère comme étant de référence. En 1951, dans *Nova et Vetera*⁵², il citera les commentaires qu'en a fait Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans et en retiendra essentiellement les éclaircissements sur les intentions du Pape. Ce que celui-ci condamnait, «c'est l'indifférence en matière de religion suivant laquelle c'est l'homme qui, en ce domaine, ferait la vérité de ce qu'il croit et la sainteté de ce qu'il adore». Cela n'est pas repousser la tolérance pour les personnes et la liberté civile des cultes, car «c'est l'erreur qui est un mal, et non pas la loi qui, dans une bonne intention, tolère l'erreur», et «condamner des doctrines, ce n'est pas frapper les personnes». Il n'en demeure pas moins «l'obligation morale de rechercher le vrai, de s'attacher au vrai et de s'écarter du faux» qui constitue «l'esprit et le devoir philosophique aussi bien que l'esprit et le devoir religieux». Certes «la vraie religion est et doit être exclusive, absolue, ou bien elle n'est pas une vérité», mais les théologiens sont convaincus que la liberté civile d'un culte n'implique pas l'adhésion aux croyances tolérées et ne contredit point le dogme chrétien».

Tout à son entière fidélité à l'Eglise, Charles Journet n'a sans doute pas perçu, dans son jeune ministère, les excès de certaines déclarations de ce document qui embarrasseront considérablement les catholiques quelques décennies plus tard, mais qu'il faut impérativement replacer dans le contexte de son époque. Il sera intéressant, le moment venu, de voir comment Charles Journet, devenu cardinal, se positionnera à cet égard.

51. *Syllabus errorum* ou *Recueil des quatre-vingts erreurs de notre temps*, publié en 1864 par Pie IX. Le document visait principalement les tendances modernistes et condamnait plusieurs doctrines dont le socialisme et le libéralisme. Il suscita de multiples réactions et fut interdit de lecture par certains gouvernements, dont la France (partiellement) et la Russie. Il fut reçu diversement par les catholiques. Certains évêques s'en distancèrent. Le texte présentait la difficulté de placer sur un même plan des doctrines ou idéologies dont certaines touchaient à des points fondamentaux de la foi chrétienne tandis que d'autres regardaient à des éléments susceptibles d'évolution, tels l'organisation terrestre de l'Eglise, le pouvoir ecclésiastique dans les affaires temporelles, les liens entre Eglise et Etat, etc. Des notions comme la tolérance et la liberté de culte n'avaient pas encore émergé à cette époque des convictions de la chrétienté médiévale. On verra que les positions de Journet évolueront passablement par rapport à ces fixations. (Voir Yvan GOBRY, *Pie IX, le Pape des Tempêtes*, Paris, Jean Picollec éd., 1999. Bien qu'il n'ait pas mis ces problèmes en évidence, l'ouvrage apporte de nombreuses informations sur l'œuvre réelle de Pie IX.)

52. Charles JOURNET, «Droit de la vraie religion et tolérance civile des cultes», *Nova et Vetera*, 1/1951.

Le protestantisme libéral est un antichristianisme

Ainsi, durant cette année 1925, le sens profond et le ton du débat sont clairement donnés. Le ton ira ensuite peu à peu en s'apaisant, la polémique s'effaçant au profit de «disputes» théologiques plus centrées sur les questions que sur les personnes. Quant au sens, on insistera encore plus sur les points essentiels de la foi: les mystères et la Révélation, le naturel et le surnaturel, la doctrine et le dogme, la Personne divine de Jésus, les sacrements, la liberté et l'autorité, la nature de l'intelligence et l'appréhension de la vérité, la sainteté évangélique, la justification. Débat fourni, fouillé, qu'il faudrait un livre entier pour résumer. C'est surtout avec le protestantisme libéral que l'abbé Jouret croise le fer, «ce protestantisme qui est de beaucoup le plus fort en Suisse romande». C'est à lui qu'il s'adresse lorsqu'il dénonce, avec le pasteur français Noël Vesper, «l'antichristianisme du protestantisme moderne». Pourtant, contrairement à Vesper, il ne croit pas «que le protestantisme libéral est un faux protestantisme»:

*Nous pensons que c'est le vrai. [...] Nous estimons que le modernisme tient à la nature du protestantisme et qu'il n'en est séparable que momentanément*⁵³.

Il se réfère à Karl Barth, dont il dit que

*bien qu'il haïsse le catholicisme, il hait bien davantage encore ce protestantisme libéral qui a dévasté la foi de tant de protestants en Suisse romande*⁵⁴.

De l'ensemble des textes auquel il répond, il ressort que, pour les protestants libéraux, leur religion est celle de la vie intérieure, de la vie spirituelle, de la liberté, de la conscience, alors que le catholicisme serait celle du formalisme et du matérialisme, de l'esclavage, du dogme et de l'observation des règlements, ignorante du compromis. Quant à Journet, il déplore que le protestantisme, version moderne, ne croie plus aux grands mystères et au merveilleux de l'Evangile, qu'il refuse l'immaculée conception, la naissance miraculeuse de Jésus, ses miracles, sa résurrection, voire sa divinité, etc. Il craint qu'il veuille élaborer une «nouvelle foi», qui serait «avant tout, chose individuelle, adaptée aux besoins de la personnalité, c'est-à-dire à ceux de l'époque». A l'appui de cette constatation, il cite un passage de la *Semaine religieuse* de Genève du 18 janvier 1929: «La manière de poser la réalité de Dieu et la manière de saisir le Jésus de l'histoire se modifie au cours des siècles. Il est donc

53. C. J., «Ce qu'ils font de Jésus», *Courrier de Genève*, 6 février 1929.

54. C. J., «L'explication historique selon M. le pasteur Courvoisier-Patry», *Courrier de Genève*, 11 juin 1935.

bien probable que la relation entre Jésus et Dieu ne saurait être formulée en un langage définitif à aucun moment de l'histoire. Il importe donc de réviser, siècle après siècle, les formules de la foi.» L'abbé en conclut que cela «consiste à nier aujourd'hui ce qu'on avait affirmé hier». Ce qui est parfaitement incompatible avec sa conception de la vérité et avec tout l'enseignement de l'Eglise catholique.

Un zèle à la mesure des valeurs qui sont en jeu

Les raisons profondes de son zèle apparaîtront au fur et à mesure que l'on verra s'épanouir sa théologie. Très souvent, celle-ci se présentera en comparaison avec les idées réformées qui resteront toujours sa préoccupation – ou pourrait dire sa douleur –, dans la mesure où elles pouvaient altérer, dans l'esprit des fidèles, la substance de la Révélation chrétienne telle que lui-même la reçoit par l'Eglise du Christ, à laquelle il a donné son entière adhésion. Ainsi dans les retraites qu'il prêche ou dans ses conférences, il est rare qu'il ne fasse pas quelques *excursus* pour mettre en évidence la différences entre catholicisme et protestantisme à propos de tel point de doctrine. Souvent son esprit mordant, surtout lorsqu'il se trouve dans un cercle de familiers, se laisse aller à lancer quelques pointes aux théologiens protestants. C'est néanmoins toujours pour souligner des aspects essentiels de la foi catholique et cela lui donne l'occasion de construire sur le vif de petites synthèses en même temps très denses et très claires sur tel ou tel de ces sujets, comme nous en avons trouvé plusieurs dans le *Courrier* et dans ses premiers ouvrages.

L'on peut penser que la création, en 1926, de la revue *Nova et Vetera*, en collaboration avec son confrère l'abbé François Charrière qui deviendra plus tard évêque du diocèse, n'est pas étrangère au souci qu'a Charles Journet de réorienter sans cesse les esprits vers les grandes valeurs de la foi, qu'il sait exposer avec un talent didactique certain et en cherchant constamment à montrer la racine, les principes des choses, afin qu'on ne pense point qu'elles n'étaient que des idées passagères sans fondement.

Comment considérer l'unité des chrétiens?

L'intention de mettre les choses au clair préside aussi à la publication de *L'Union des Eglises* en 1927, après la réunion à Stockholm en août 1925 de la Conférence Universelle du christianisme pratique à laquelle l'Eglise catholique ne participa pas⁵⁵. Journet divise l'ouvrage en trois parties, examinant respectivement d'un point de vue catholique et d'un point de vue protestant: l'unité de l'Eglise; le Royaume de Dieu; le

55. Charles JOURNET, *L'union des Eglises*, Bernard Grasset, coll. «La Vie chrétienne», Paris, 1927, 301 p.

christianisme social. En avant-propos, il note que la parole de Jésus «Qu'ils soient tous un» signifie pour les catholiques «une unité très haute, mystérieuse, comparable à l'unité liant entre elles les personnes de la Sainte Trinité, unité invisible, par conséquent et absolument (substantiellement) surnaturelle, mais proposée sous des espèces visibles, par Jésus et son Eglise, aux hommes qui l'eussent toujours ignorée et qui, dès qu'ils en savent l'accès, sont tenus de s'en rapprocher jusqu'à la mort.»

Chez les protestants, il discerne deux tendances dans la manière de formuler leur idéal d'unité. Les uns, affirmant leur foi en Jésus, Verbe fait chair, croient au pouvoir à la fois visible et divin d'enseigner, de commander, de sanctifier, qu'il a transmis à son Eglise. La voie où ils se sont engagés les conduit, par l'unité surnaturelle visible, à l'unité surnaturelle invisible. C'est l'orientation du mouvement *Faith and Order* (*Foi et Constitution*), vers lequel Journet ne cache pas que vont ses sympathies. Les autres situent le christianisme divin essentiellement dans l'invisible et placent l'unité visible du dogme, des sacrements et de la juridiction sur le plan de l'humain, où elle ne peut prétendre appartenir à l'essence même du christianisme. Ils tendent vers une unité pratique certes spirituelle mais qui ne l'est pas à la manière surnaturelle. C'est l'esprit qui inspire le mouvement *Life and Work* (*Vie et Action*).

Cet ouvrage ne sera guère apprécié dans le contexte du mouvement œcuménique naissant. Dans ses mémoires, le pasteur Visser't Hooft en donne le commentaire suivant:

Peu après la conférence de Stockholm en 1925, le théologien suisse Charles Journet (le futur cardinal Journet) écrivit un livre violent contre le "christianisme pratique". Journet attribuait l'indéniable faiblesse théologique de la conférence non pas à l'extraordinaire difficulté de cette tentative, mais à l'échec général du protestantisme. D'après lui, ce mouvement œcuménique naissant conduisait à un indifférentisme théologique et à un libéralisme flou. Cela me parut relever de la caricature plutôt que d'une critique valable⁵⁶.

Cette opinion démontre à quel point le livre a été reçu fraîchement dans les milieux protestants. Etienne Fouilloux, dans une bonne analyse qu'il a faite du livre de Journet⁵⁷, note même que «W.A. Visser't Hooft en pensait plus qu'il n'en dit dans ses mémoires. Cependant Fouilloux relève trois traits majeurs caractérisant la méthode d'évaluation adoptée par le jeune théologien: «une documentation sérieuse; une rigueur

56. Willem Adolph VISSER'T HOOFT, *Le temps du rassemblement: mémoires*, Paris, Seuil, 1975.

57. Etienne FOUILLOUX, «Face au mouvement œcuménique naissant (1925-1927)», in *Charles Journet, un théologien en son siècle*. Actes du Colloque de Genève 1991, Fribourg, Edition Universitaires et Paris, Mame, 1992.

dépourvue de passion; une logique spéculative et déductive.» Selon l'historien, l'ouvrage démontre que le théologien suit de près l'actualité religieuse, mais qu'à l'inverse d'autres œcuménistes catholiques, il «préfère raisonner sur des concepts logiquement définis plutôt que sur des faits jugés mouvants». Journet rend justice aussi bien aux congressistes de Stockholm qu'aux aspects de leur œuvre qu'il estime positifs. Il trouve certaines convergences en matière morale ou sociale, il note l'esprit de prière qui présidait aux discussions, il relève l'absence de toute agressivité des intervenants à l'encontre du catholicisme. Néanmoins la doctrine ecclésiologique de Stockholm lui semble encore être «un aboutissement des premières erreurs de la Réforme sur la vie surnaturelle et la justification» et manifeste l'existence d'un unique protestantisme, finalement réduit à sa variante libérale.

Quant au ton de l'ouvrage, Fouilloux observe que Journet «sait aussi distinguer les hommes des doctrines qu'ils professent» et que si certaines formules «sont rudes» et «font mouche», «elles n'en comportent pas moins, à la différence d'une polémique de bas étage, la distinction essentielle qui préserve les personnes de l'affrontement des idées».

II. LE TEMPS D'OUVRIR LES PORTES

1. La Bible: «comme des lettres merveilleuses...»

1930. Journet publie *De la Bible protestante à la Bible catholique*⁵⁸. Le débat théologique dans les journaux semble s'être quelque peu apaisé. Effectivement, cette année-là, aucun article polémique de l'abbé ne paraît dans le *Courrier*. La publication de cet opuscule d'une centaine de pages ne suscite aucun commentaire dans la presse protestante, du moins aucun échange d'arguments comme cela avait été le cas avec *L'esprit du protestantisme*.

L'ouvrage est dédié à «François de Sales, au controversiste parfait qui sut divulguer, non vulgariser, la pure doctrine de l'Eglise du Christ-Dieu». Comme je l'ai déjà remarqué à propos des tracts, il semble que le grand évêque de Genève soit un modèle pour notre théologien. L'emploi du mot «controversiste» est significatif et si nous le prenons au sens du dictionnaire, nous trouvons qu'il ne comporte aucune note péjorative⁵⁹.

58. Abbé Charles Journet, *De la Bible protestante à la Bible catholique*, Paris, André Blot, éd., 1930, 116 p.

59. Le LITTRÉ dit en effet au sujet de controverse: «1° Dispute en règle sur une question, une opinion religieuse ou philosophique. 2° En un sens plus étroit, dispute qui se fait entre les catholiques et les protestants sur des points de foi. Prêcher la controverse, traiter en chaire des questions de controverse.»

A l'instar de Monsieur de Genève, ce que veut Journet, c'est «divulguer», c'est-à-dire «porter à la connaissance du public ce qui était ignoré⁶⁰».

Il s'y emploie ici avec beaucoup de pédagogie. On l'entendrait parler devant un groupe d'enfants du catéchisme. Il prend soin de s'exprimer avec simplicité, clarté, concision.

Le ton n'est pas polémique, bien que certaines affirmations paraissent dures en leur objectivité. D'ailleurs, dans son «Avertissement», l'abbé s'en rend compte mais il s'en explique:

Que ceux qui cherchent la vérité acceptent un moment, le point de vue que nous proposons ici, qu'il réfléchissent, qu'ils prient, qu'ils fassent ensuite ce que Dieu leur inspirera. Qu'ils veuillent, en outre, pardonner les défauts de ce petit livre. Ce qui leur aura déplu tient non à la vérité catholique elle-même, mais à la manière dont elle a été traduite. Elle est toujours trop sublime pour n'être pas restreinte en passant dans un simple cœur d'homme.

Il se montre accueillant vis-à-vis de ses partenaires:

Nous n'allons pas repousser, en bloc et indistinctement, tout ce qui s'est fait du côté protestant au nom de la Bible.

Il n'en rejette pas moins ce qui est incompatible avec la foi catholique:

Mais nous rejetons ce que le protestantisme, ici, a de spécifique, à savoir la détermination par laquelle il a rompu avec le sens, et partiellement avec le texte, d'un Livre lui venant d'une Eglise à qui le Christ-Dieu avait promis, «tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle», une efficace assistance.

Les précautions s'arrêtent donc là mais l'abbé reste fidèle à sa volonté de ne jamais laisser altérer l'essentiel de sa foi. De ce fait, le débat va se situer sur le plan de l'objectivité la plus pure, sur le plan du sens, des idées. Pas au niveau des personnes. Si quelques-unes sont citées, ce ne sera que pour leur reconnaître la responsabilité de leurs déclarations.

Il tient d'ailleurs à distinguer la doctrine de la Réforme, telle qu'elle est affirmée par ses théologiens, surtout libéraux, de la relation qu'ont personnellement les fidèles protestants avec les Livres sacrés.

Comme toujours, la «langue de bois» est absente. Comme toujours, Journet porte la discussion au cœur du problème. Il déteste les faux-fuyants, les circonvolutions, les «politesses». Il suppose ses partenaires capables, comme lui, de surmonter les assauts de la susceptibilité.

60. *Ibid.*

Le but de ce livre? On considère les catholiques comme ennemis de la Bible. L'Eglise a peur de la Bible. Elle n'en laisse percevoir aux fidèles que des vérités atténuées. C'est faux. «L'Eglise catholique revendique, honore, explique, divulgue [ces livres] qu'elle chérit comme des lettres merveilleuses envoyées par le Père céleste à ses enfants en exil⁶¹». Voilà donc la Bible située dans le contexte de la Révélation:

Pour entendre ce qu'est la Bible, il faut avoir toujours dans le souvenir les sublimes révélations par lesquelles Dieu a déchiré au-dessus de nos têtes le ciel que fabriquaient notre raison et notre imagination, pour nous manifester le ciel inconnu, le ciel réel qu'il nous a préparé dans son amour: Ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui jamais n'est monté au cœur de l'homme, voilà les choses que Dieu a réservées à ceux qui l'aiment (I Cor., II, 9).

Il le leur a fait savoir par les prophètes, d'abord, par son Fils, «dans les derniers jours», qui instruisit les Apôtres, par lui-même et, après l'Ascension, par l'Esprit de vérité. Du cœur de Jésus, la Révélation parfaite «passa tout entière, ici-bas, dans le cœur des Apôtres». Ceux-ci ont mis ce dépôt révélé d'abord «dans le cœur de l'Eglise, c'est la Tradition. Et ils l'ont mis encore sur le papier, c'est l'Ecriture sainte.»

C'est à l'Eglise enseignante qu'ils ont eu soin de confier le dépôt de la Révélation, c'est «à des hommes sûrs» qu'ils ont recommandé de «conserver le souvenir fidèle des saines instructions», de «garder le bon dépôt». Ce qu'ils ont entrepris de mettre sur le papier, avec le secours extraordinaire de Dieu, c'est ce que nous appelons la Bible, la Révélation scripturaire, que l'Eglise aura pour charge de «désenvelopper» progressivement sous l'éclairage de la Tradition divine.

En cela, le théologien répond précisément à l'une des plus fortes objections du protestantisme. Celui-ci, en effet, «dénia à l'Eglise le droit de conserver et de présenter au monde le Dépôt de la Révélation».

Pour nous catholiques, rétorque Journet, puisque nous croyons que la doctrine divine a été apportée au monde et que la lumière, un jour, a lui dans les ténèbres, nous tiendrons pour impossible que Dieu, après avoir pris tant de peine pour éclairer les hommes, n'en ait pris aucune pour conserver au milieu d'eux, dans son pur éclat, la vérité révélée. [...] Tous les jours, jusqu'à la fin des siècles, Jésus assistera son Eglise: voilà l'infailibilité de l'Eglise. Il l'assistera non pour qu'elle fasse de nouvelles révélations, mais pour qu'elle garde les enseignements divins et qu'elle les explique au cours du temps.

61. Paroles citées de Léon XIII, Encyclique *Providentissimus*.

Ainsi le catholique comprend-il la Bible: elle contient les vérités de la foi, et «il faut toute la force d'une Eglise assistée de Dieu, pour garder inaltérées dans l'humanité ces vertigineux mystères».

Considérant ensuite la Bible protestante, Journet pense que La Réforme a voulu ôter la Bible à l'Eglise et la donner au peuple, «toute pure et sans intermédiaire, sans écran». Elle a voulu révéler la Bible au monde. «Mais on s'aperçut aussitôt que cette Bible, mise toute nue dans le monde, allait y fondre comme un glaçon.» Par les commentaires et les gloses dont on l'entoura, on lui refit «un nouvel habit».

A la présentation divine de l'Ecriture par l'Eglise, on substitua, dès le début, après avoir promis la Bible toute pure, la présentation divine de l'Ecriture par les Réformateurs. Manifestement, c'était un *ersatz*, et ainsi la Bible réformée débouche dans la Bible moderniste, qui, selon les libéraux, «doit être sans cesse reprise et corrigée par l'effort des générations.[...] Elle ne doit jamais nous lier. [...] Elle renferme des choses inadmissibles, [...] mais elle garde un accent de piété, un souffle puissant propre à toucher nos cœurs et à régénérer nos sociétés conformément à l'idéal spiritualiste.»

Le théologien en vient à cette conclusion qu'une Bible faite pour le peuple devenait de jour en jour une Bible faite par le peuple. «Il n'est plus nécessaire pour être bon protestant – constate-t-il – de croire que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné un livre vraiment divin, miraculeux dans son inspiration, infaillible dans son texte et dans sa présentation, un dans sa doctrine.» Mais il se réjouit de ce que «la voix de l'Eglise redise des choses anciennes, mais si pures, si sublimes que beaucoup d'hommes étaient en train de les oublier» et qui «réapparaissent aujourd'hui dans le rayonnement qu'ont les choses nouvelles»⁶².

2. Les derniers soubresauts de la polémique

La série des grands articles polémiques se termine en 1935 par une controverse sur l'explication et la méthode historiques du pasteur Courvoisier-Patry à propos du rapport du salut et des œuvres, des indulgences, en référence à la vision thomiste qui, selon le pasteur, devait engendrer le désespoir et la terreur. J'en ai donné déjà quelques échos⁶³. Notons cependant trois passages de cet article.

62. On reconnaît ici l'intuition d'où est né le titre de la revue *Nova et Vetera* créée par l'abbé Journet quatre ans plus tôt.

63. Abbé JOURNET, «L'explication historique selon M. le pasteur Courvoisier-Patry»; «La méthode historique de M. le pasteur Courvoisier-Patry»; «Le dernier mot de M. le pasteur Courvoisier-Patry», *Courrier de Genève*, respectivement 11 juin 1935, 24 juin 1935 et 13 juillet 1935.

a) Il donne l'occasion à Charles Journet d'exprimer publiquement pour la première fois peut-être l'un des axes principaux de son ecclésiologie:

Grâce à Dieu, notre foi en la divinité de l'Eglise est assez éclairée, assez profonde, pour que nous sachions que, si l'Eglise est sans péché, pure, sainte et immaculée, ceux qui en font partie ne sont pas tels, dans l'exacte mesure où ils lui désobéissent. L'Eglise, qui est sans péché, n'est donc pas sans pécheurs.

b) Sur un autre registre, l'abbé prend l'occasion de la préparation, qui est en cours à Genève, du 4^e centenaire de la Réforme, pour admonester les protestants:

Ils feraient mieux, «pour préparer le 4ème centenaire de la Réforme», de ne pas attaquer trop méchamment l'Eglise catholique, de ne pas diriger contre elle des arguments trop voisins de ceux que les Sans-Dieu dirigent contre toutes les Eglises. Nous serions désolés d'avoir à fonder, nous, catholiques genevois, un Comité de défense contre les attaques protestantes. D'autres tâches nous paraissent plus urgentes.

Qu'ils s'efforcent plutôt de célébrer le centenaire de la Réforme dans un esprit chrétien, d'une manière positive et fructueuse.

c) A l'affirmation du pasteur selon laquelle la Réforme est intervenue alors qu'une grande angoisse pesait sur le monde, il répond par cette analyse de l'événement historique:

Oui, certes, nous affirmons qu'une angoisse a existé. [...] Elle ne s'explique ni par la doctrine qu'il [Courvoisier-Patry] impose à Duns Scot, ni par le «cercle infernal» où il veut enfermer les croyants, ni par l'idée d'un «Dieu implacable qui inspirait une terreur épouvantable», d'un Christ terrible «qui exige plus qu'on ne peut donner»! Elle s'explique par d'autres causes: par un malaise économique, une irritation sociale un peu semblable à celle qui fait aujourd'hui le succès du communisme; par l'anarchie politique; par l'esprit du monde qui avait envahi non pas, grâce à Dieu, tous les gens d'Eglise, mais trop de gens d'Eglise, trop de prélats, d'évêques, et même de papes; par d'autres causes encore. Ce n'était pas le ciel qui se fermait, Dieu qui devenait effrayant, le Christ qui se faisait un juge terrible, exigeant plus qu'on ne peut donner; c'était, tout au contraire, la terre qui devenait inhabitable.

Journet n'écrit plus dans le *Courrier de Genève*, après 1936. J'en vois deux raisons. La première est que, s'étant peu à peu rendu compte de l'inanité de la polémique par rapport à la grandeur des sujets traités,

il choisit de s'exprimer par d'autres moyens et surtout sur un autre ton. La seconde – et nous y reviendrons plus tard – est qu'il a estimé devoir se distancer de ce quotidien en raison des sympathies pro-fascistes affichées par ses rédacteurs. En revanche, dans diverses revues dont surtout *Nova et Vetera*, il reviendra souvent sur des points de doctrine divergeant des positions protestantes. Plusieurs ont été relevés dans le présent article. Parmi les autres, notons: «L'altération du corps mystique chez Luther» (N&V, 4/1941), «“Pour que tous soient un”: Les réalisations de la prière du Sauveur pour l'Unité» (N&V, 1/1944); «Hors de l'Eglise, pas de salut» (N&V, 1/1949), «Réforme dans l'Eglise et réforme de l'Eglise» (N&V, 2/1952), «La Transsubstantiation» (N&V 1/1956), «Jésus est-il Dieu pour M. Oscar Cullmann?» (N&V 1/1960), «La présence réelle du Christ sacramenté» (N&V, 4/1965), «De la Réforme protestante» (N&V, 3/1967, sur lequel nous reviendrons plus loin), «La ligne de vie de l'Eglise au temps de la Réforme» (N&V, 3/1968).

L'évolution des réalisations œcuméniques et la conception que s'en font certains catholiques, notamment au sujet du partage eucharistique, seront encore une des préoccupations de Charles Journet durant les dernières années de sa vie. Il fera plusieurs importantes mises au point théologiques, notamment au sujet de l'intercommunion (N&V 1/1970), de l'accord du «Groupe des Dombes» sur la doctrine eucharistique (N&V 2/ 1972), qu'il «critique sans ménagement⁶⁴», et de l'hospitalité eucharistique (N&V 1/1975). Certes il est attentif aux nuances de la déclaration conciliaire. Il n'en reste pas moins que l'Eucharistie, où le Christ se rend substantiellement présent, est le sacrement suprême de l'unité de l'Eglise, «l'unité sous le seul Nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés». L'Eucharistie de la nouvelle perspective ecclésiologique doit exprimer toute la réalité de la communion et de l'unité déjà existante entre les baptisés, et le «partage» ne peut être envisagé en dehors de cette conviction qui étroit le cœur du vieux Cardinal quotidiennement fidèle à l'adoration du Saint-Sacrement.

3. Au-delà de la polémique: un vrai dialogue et une attitude bienveillante

S'il est intransigeant lorsqu'il s'agit du donné de la foi et de la vérité de l'intelligence, et si sa langue s'emporte parfois lorsque le débat devient plus sérieux, plus essentiel et plus vif, l'abbé Journet n'en a pas moins de considération, de respect, voire d'admiration pour les protestants avec lesquels il croise le fer. Il se réjouit de ce que, parmi ceux-ci,

64. Comme le constate Etienne FOUILLOUX, *op. cit.*

certaines orthodoxes partagent ses convictions contre les libéraux, au sujet, par exemple, de la divinité de Jésus-Christ⁶⁵. Il fait preuve d'estime envers les plus grands théologiens comme Karl Barth et Oscar Cullmann avec lesquels il aura de longues et franches controverses. Avec Cullmann, il admet que «c'est en n'esquivant pas ce qui sépare qu'on sert la cause de la compréhension mutuelle». Son livre sur la primauté de Pierre⁶⁶ constitue un dialogue approfondi avec ce dernier sur une base commune – le Christ et l'Écriture – au sujet de la continuité de l'Église du Christ dans la succession apostolique, en opposant la conception «ontologique» du catholicisme à la conception «mnémique» du protestantisme.

Ses rapports avec Barth sont plus rudes. Il lui consacre plusieurs articles, notamment à propos de son ecclésiologie⁶⁷ et du rapport entre la causalité divine et la causalité humaine dans l'acte bon. A la suite de la visite postconciliaire à Rome du théologien protestant qui avait, à cette occasion, posé une série de questions aux théologiens catholiques, Journet s'emploie, dans *Nova*, à y apporter des réponses⁶⁸. Il a parfois des paroles dures à son encontre. A propos d'une affirmation du pasteur Courvoisier-Patry, «d'un Dieu qui exige plus qu'on ne peut donner, et qui nous impose tout le long de notre vie, des commandements impossibles à observer, afin de nous conduire au désespoir salutaire», Journet rétorque que c'était «la monstrueuse doctrine inventée et adoptée par Luther» et qu'elle était aujourd'hui celle «du seul théologien protestant qui a pris tout à fait au sérieux la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule», soit Karl Barth⁶⁹. Il se réjouit néanmoins de ce que ce dernier soit l'un des pasteurs qui reconnaissent que le protestantisme calviniste et le néo-protestantisme libéral «diffèrent entre eux comme le noir et le blanc», mais il n'en affirme pas moins qu'«ils ne s'opposent entre eux que comme des frères ennemis»⁷⁰. Il sera par la suite attentif au drame de la théologie chez un homme qu'il estime, auquel il prête l'envergure d'un Luther et d'un Calvin, «mais plus purement, plus spontanément, plus librement théologien que l'un et l'autre», qui «ne se moque pas de la cohérence doctrinale», qui est résolu «à ne jamais tricher avec la logique». «Il est tellement plus attachant que Calvin! – écrit-il – Parce que sa théologie, et cela se sent d'emblée, n'est pas celle d'un hérétique

65. «Il nous reste du moins, pour finir, une tâche plus agréable. Celle de reconnaître que M. Courvoisier-Patry confesse la divinité de Jésus-Christ sans équivoque.», *art. cit.* du 13 juillet 1935.

66. Charles JOURNET, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris, Alsatia, 1953.

67. «L'ecclésiologie de Karl Barth», *Nova et Vetera*, 2/1949. Cet article sera intégralement reproduit dans le tome 2 de *L'Église du Verbe incarné*.

68. Charles JOURNET, «Karl Barth: 'Ad limina Apostolorum'», *Nova et Vetera*, 4/1968.

69. Abbé JOURNET, «L'explication historique de la Réforme par le pasteur Courvoisier-Patry», *Courrier de Genève*, 11 juin 1935.

70. Abbé JOURNET, «Le sacrement chrétien», *Courrier de Genève*, 26 novembre 1934.

siarque, mais d'un dissident; et parce que cette fois-ci c'est vraiment et sans équivoque la croyance en la divinité du Sauveur, pour laquelle on se bat contre un monde qui a cessé de s'en soucier.⁷¹»

Des Eglises dissidentes, et non hérétiques

Charles Journet sera l'un des premiers théologiens à mettre en valeur la notion de dissidence en ecclésiologie. En 1948, il traite en un long article de *Nova*⁷² la question du schisme et de l'hérésie. Selon la terminologie ancienne, l'hérétique et le schismatique sont des pécheurs, puisque hérésie et schisme impliquent dans leur définition erreur quant à la matière et pertinacité (obstination née de l'orgueil). En conséquence, il serait contradictoire de parler d'hérétiques ou de schismatiques de bonne foi.

D'autres, selon une terminologie nouvelle, voient essentiellement dans l'hérésie une erreur en matière de foi, en la dégageant du plan «moral». Que cette erreur soit coupable ou non ne change rien à sa nature. Elle peut donc être dénoncée «avec une certitude spéculative et infaillible». Pour Journet, «on a dédoublé le mot hérésie pour lui donner deux sens: *l'hérésie-doctrine* [...] et *l'hérésie-péché*». De même, en ce qui concerne le schisme.

Le théologien genevois est manifestement gêné par l'équivoque dans laquelle ces termes sont employés mais il ne voit pas la possibilité de nier les deux points de vue: «Pour ce qui est de l'expression 'les hérétiques', 'les schismatiques', il n'est pas possible de répudier le sens ancien, et il paraît difficile de lui demeurer toujours fidèle. Est-ce impossible? Nous ne le croyons pas.» Il va donc rechercher la solution en adoptant un troisième terme, celui de *dissidence*. Ce faisant, il pense rester fidèle à la terminologie de saint Thomas tout en apportant une solution aux problèmes que pose la terminologie moderne. Comment s'en explique-t-il?

Dans une Eglise dite *hérétique* ou *schismatique*, l'abbé, distingue, d'une part, le cas de ceux de leurs membres qui se rendent personnellement coupables des péchés d'hérésie ou de schisme, chez qui l'effet salutaire des moyens de sanctification – dont une partie a été conservée par ces Eglises – est tenu en échec. Il en dissocie, d'autre part, ceux qui héritent du patrimoine d'une hérésie, du patrimoine d'un schisme.

Devant eux, autour d'eux, dans le milieu où baigne leur esprit, ce qu'ils rencontrent, c'est un christianisme dont ils sont, à moins de quelque pressentiment miraculeux, incapables de saisir qu'il est

71. «L'ecclésiologie de Karl Barth», *cit.*

72. Charles JOURNET, «Un problème de terminologie: schisme, hérésie, dissidence», *Nova et Vetera*, 1/1948.

devenu antithétique. C'est un ensemble spirituel où sont bloqués indissolublement la vérité divine et la logique d'un principe de mort, et où s'enchevêtrent inextricablement les valeurs chrétiennes et les puissances qui les parasitent. [...] Ils ne seront pas, de ce seul fait, hérétiques et schismatiques. [...] Une hérésie, un schisme sont des péchés personnels, des vices personnels. Ils ne s'héritent pas.

Journet en conclut qu'une Eglise supposée tout hérétique, toute schismatique au départ tend à se modifier, comme sous la pression intérieure des valeurs chrétiennes qu'elle renferme encore. Elle donne ainsi naissance à un concept nouveau, à savoir:

le concept d'une Eglise inaugurée par une hérésie ou par un schisme et transmettant aux générations ultérieures, non pas le péché d'hérésie ou de schisme, mais l'héritage, le patrimoine laissé par l'hérésie ou le schisme. il est clair qu'il s'agit d'un patrimoine ambivalent où se heurtent la lumière et les ténèbres.

On appellera une telle Eglise *Eglise dissidente*⁷³. Sa forme «présuppose le travail d'une hérésie ou d'un schisme, mais n'en retient que le résultat, dépouillé du péché d'hérésie ou de schisme pour le transmettre aux générations qui se succèdent, comme le vrai christianisme et comme le principe organisateur de leur vie commune».

Quand il sera question des membres de ces Eglises, Journet, citant le P. Martin Jugie, note qu'«il n'y a aucun doute que beaucoup, que même la plupart des dissidents, sont de bonne foi»:

Les membres des Eglises chrétiennes non catholiques ne pourraient à ce seul titre être appelés hérétiques ou schismatiques: ils sont à nos yeux des dissidents.

Si l'on considère maintenant «ce que devient une Eglise dissidente, elle forme «un bloc ayant sa physionomie propre et rattaché comme tel à l'Eglise vraie». Dans la mesure où ce groupe aura conservé les valeurs sacramentelles, de charité vivifiante et de sainteté en ses membres les plus justes, on verrait en lui non pas une tendance à *se juxtaposer* à la communion catholique romaine – «pour constituer à côté d'elle une autre branche légitime de l'Eglise du Christ» -, mais une tendance «à *s'identifier* d'une manière de plus en plus profonde à la communion catholique romaine elle-même». Il ne lui manquera que cette «unité d'orientation dont le Christ a voulu indubitablement doter son Eglise» et qui permet seule «à l'unité de communion d'amour et de charité de passer d'un état initial et inchoatif à son état de libre épanouissement».

73. Sur la dissidence, voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t.1, pp. 50 ss.; t. 2, pp. 723 ss.

Le théologien exprime alors en ces termes la manière dont il conçoit le processus d'unité des Eglises:

La sanctification authentique de tous les groupes qui portent le nom chrétien est ce que nous devons, semble-t-il, demander le plus immédiatement. Leur union à l'Eglise s'ensuivra par voie de corollaire.

L'importance de cet article est patente pour la compréhension de l'œcuménisme de Journet. Il manifeste à la fois son ouverture aux personnes et aux communautés chrétiennes en ce qu'elles partagent avec les catholiques des valeurs proprement chrétiennes, et l'impossibilité *de soi* de communion qu'il constate lorsque certaines de ces valeurs essentielles ont été abandonnées, telles que l'«unité d'orientation» que le Christ a voulu fonder sur l'autorité de Pierre, ou la communication de la grâce et de la charité à travers les sacrements.

On déduira aussi aisément de ce texte ce qu'il entend par «ignorance invincible», formule qu'il n'emploie pas ici mais à laquelle il se référera souvent, notamment dans un article du premier numéro de l'année suivante⁷⁴.

Taizé, un lieu attachant et déconcertant

La redécouverte, par des tendances protestantes comme Taizé, de certaines formes de vie et d'expression liturgique propres au catholicisme ne laisse pas Charles Journet indifférent, bien qu'il ait maintenu à leur égard une attitude plutôt réservée. Les divergences doctrinales importantes qui subsistent derrière la sincérité d'un mouvement de recherche spirituelle l'empêchent sans doute de lui donner son entière adhésion. «Taizé, taisez-vous!» disait-il à ses familiers en guise de boutade. Cela ne l'empêchera pas de nouer des relations amicales, voire chaleureuses, avec les frères fondateurs de la Communauté et d'exprimer à diverses reprises sa confiance dans leur recherche œcuménique. C'est au Concile qu'il les rencontrera pour la première fois, semble-t-il. Il entamera dès lors avec frère Roger Schutz et frère Max Thurian un dialogue très fra-

74. Dans le second tome de *L'Eglise du Verbe incarné*, le théologien développe plus longuement cette notion: d'une part, au chapitre II de la Section II, pp. 763 ss., intitulé *De l'ignorance de la foi au dilemme «foi ou infidélité»* (texte qui paraîtra en primeur dans N&V 4/1949), dans lequel il précise la distinction entre l'«ignorance invincible absolue ou totale» (celle des petits enfants en bas âge), et l'«ignorance invincible relative ou partielle» (celle d'adultes normaux); d'autre part, au chapitre II de la Section III, intitulé *Hors de l'Eglise, pas de salut*, (paru également dans N&V 1/1949, cf. *infra*), p. 1096, en se référant à l'allocution de Pie IX, *Singularis quadam*, du 9 décembre 1854, et de l'encyclique du même pontife *Quanto conficiamur*, du 10 août 1863. Il en retient notamment le passage suivant: «Il faut pareillement tenir pour certain que ceux qui sont dans l'ignorance de la vraie religion, si cette ignorance est invincible, n'en portent point la faute aux yeux du Seigneur. Qui maintenant serait assez présomptueux pour oser indiquer les limites de cette ignorance, étant donné le caractère et la diversité des peuples, des pays, des esprits et de tant d'innombrables facteurs?» (Charles Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 2, Paris, Desclée de Brouwer, 2^e édition, 1962, pp. 1096 ss.)

ternel portant sur des questions théologiques. Il laissera volontiers éclater sa joie lorsqu'il reconnaîtra un motif d'accord entre leurs visions respectives. Ainsi frère Roger avait écrit dans *Ta fête soit sans fin*⁷⁵:

24 mai

Ces temps, je me retrouve souvent dans la petite église romane auprès de la réserve eucharistique. Ce lieu est habité. La foi de l'Eglise catholique en témoigne depuis les premiers siècles.

Comment se fait-il que je n'aie pas devant la réserve de pain eucharistique que nous conservons sur un petit autel après notre eucharistie? Serait-ce que la foi de nos Eglise d'origine ne s'y trouve pas confirmée par les siècles?

Le cardinal Journet lui enverra la lettre suivante:

Fribourg, 24 juin 71, Séminaire

Au frère Roger Schutz

Laissez-moi vous dire l'émotion profonde que vient de me causer un mot de vous sur «la petite église romane où se trouve la réserve eucharistique. Je bénis Dieu dans le silence de mon cœur.

Ch. Journet⁷⁶

Cependant il reste très déconcerté, par le fait que ces chrétiens qu'il sent très proches de sa foi et très désireux d'unité continuent à se maintenir à distance, parfois envers et contre leurs convictions personnelles. Il en souffrira jusqu'à la fin de sa vie. En outre il craint toute attitude pouvant prêter à confusion et laisser croire qu'enfin toute équivoque serait dissoute, ce qui n'est pas le cas à ses yeux. En effet, dans les années 70, la position de la communauté de Taizé était encore ambiguë: elle tenait à rester protestante mais souhaitait l'intercommunion, ou du moins l'accueil dans l'eucharistie catholique qu'elle regardait comme essentiellement équivalente à la sienne. Leur perspective est celle d'une unique Eglise qui dépasserait toutes les Eglises. Il en résultait un certain quiproquo dans l'esprit des catholiques qui se rendaient là-bas en pèlerinage et qui en revenaient éblouis par la liturgie qu'ils avaient trouvée identique, voire plus belle que chez eux. Pour ces raisons, Charles Journet ne voudra jamais se rendre lui-même à Taizé⁷⁷.

75. Frère ROGER (prieur de Taizé), *Ta fête soit sans fin: journal 1969-1970*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971, p. 56.

76. Documentation de la *Fondation du Cardinal Journet*, Fribourg (ci-après FCJ)..

77. Il semble que depuis lors, la Communauté de Taizé se soit ouverte à des perspectives différentes. Des catholiques en font partie, dont des prêtres qui y célèbrent la messe. L'exposition et l'adoration du Saint-Sacrement y sont également pratiquées.

4. Le cheminement vers l'unité

L'important article du cardinal Journet dans *Nova et Vetera* (n° 3, octobre-décembre 1967), intitulé «De la Réforme protestante» est une réflexion autour du Décret sur l'œcuménisme (*Unitatis redintegratio*) de Vatican II, publié en novembre 1964. Il convient de s'y arrêter car l'auteur y expose d'une manière large et synthétique toute la problématique de la dissidence protestante et du cheminement vers l'unité.

Reprenant la notion de *dissidence*, le théologien considère, d'une part, que «la Réforme semble bien représenter pour l'Eglise la plus extrême et la plus radicale des dissidences». D'autre part, il y voit une dissidence fatale en ce qu'«elle rejette une médiation de visibilité essentielle ici-bas à l'Eglise-Corps», s'exposant ainsi «à méconnaître la médiation de visibilité exercée dès ici-bas par le Christ-Tête». La conséquence est que, pour Luther, «la nature humaine du Christ cesse d'être médiatrice de notre salut, cause instrumentale de notre salut, 'organe de la divinité'» et qu'elle est «plutôt juxtaposée à la divinité comme simple occasion à propos de laquelle agit la divinité».

Ici encore, Journet aborde le problème à sa racine:

Au cœur du christianisme il y a le Christ, au cœur de l'Eglise du Verbe fait chair il y a le Verbe fait chair. En portant la main sur les structures essentielles de l'Eglise, Luther, certes sans le vouloir, ni le prévoir, portait la main sur le mystère même de Jésus, et entraînait à sa suite le protestantisme sur cette pente fatale.

Avec le P.Congar, il estime que c'est bien sur ce terrain-là que devrait s'engager le dialogue œcuménique, dans «une confrontation de grand style». Citant le dominicain français, il voit que le problème central à débattre se situe «dans le rôle que joue ou ne joue pas l'humanité, même celle du Christ, dans l'économie du salut». Il s'agit fondamentalement de la coopération de l'humanité du Christ dans la justification, le Royaume de Dieu et la création. Il s'agit de sa perte de causalité en conséquence de l'affirmation de Luther, selon laquelle tout, dans le salut, vient de Dieu, est l'œuvre de Dieu seul.

Il reprend les termes de Congar pour discerner, à la racine de l'ecclésiologie protestante, «une insuffisance de christologie» qui en vient à «corroder le réalisme d'immanence qu'implique l'incarnation par une dialectique de moindre union de Dieu et de sa créature». On se trouverait donc en présence de deux visions du christianisme: d'une part, celle d'un spiritualisme de *transfiguration* («de la matière par l'esprit, du visible par l'invisible, de l'humain par le divin, qui s'exprime dans les sacrements chrétiens transmetteurs de grâce, dans un magistère chrétien divinement assisté, et suprêmement dans le mystère du Verbe fait chair»)

– c'est la vision traditionnelle en Orient et en Occident; d'autre part, celle d'un spiritualisme de *séparation* («de la matière et de l'esprit, du visible et de l'invisible, de l'humain et du divin»), qui va se trouver «comme hésitante sur le sens du mystère du Verbe fait chair» – c'est la vision que fait prévaloir le protestantisme. D'où «un déplacement d'accent» qui fera passer l'intérêt du Réformateur du Christ-Dieu aux dons du Christ-Dieu, selon une «vue dramatique» consistant à «ne connaître Dieu que comme pécheurs attendant de lui notre justification».

A propos de l'Ecriture sainte, Journet tient à rappeler le rapport dans lequel la tient le catholicisme, pouvant être exprimé en ces mots: «Une révélation divinement donnée demande à être divinement conservée» L'Ecriture comme norme de foi «suffit à nous donner l'essentiel du dépôt révélé, mais elle ne suffit pas à nous en donner l'interprétation authentique». D'où le rôle de l'Eglise, «préparée à la recevoir» et «assistée», en laquelle *se manifeste* le contenu de l'Ecriture inspirée, «qui contient en elle l'énoncé du mystère de la foi».

L'originalité du protestantisme est d'avoir détaché la Bible de son contexte traditionnel «pour la transférer dans le contexte d'une expérience spirituelle différente».

Il lui a conféré de ce fait la force explosive d'un élément brusquement désintégré. On entre ici dans la tragédie de la déchirure de la chrétienté. La cause profonde est spirituelle. Elle n'est pas à chercher dans une volonté divine, mais dans la misère des hommes. Le spiritualisme évangélique de transfiguration est une œuvre de grâce très haute, très pure, difficile, que l'homme, s'il faiblit sous les invitations divines, risque toujours de gâter. La matière tente de submerger l'esprit, le visible commence de prendre le pas et de l'emporter sur l'invisible, l'humain se donne pour le divin, réclame pour lui l'intangibilité du divin, se couvre du masque des choses sacrées. On verra les dispensateurs des mystères divins eux-mêmes se laisser corrompre par l'esprit du monde, les calculs de l'égoïsme et de l'ambition et devenir une cause de scandale pour les fidèles. [...] C'est alors pour l'Eglise le moment des pires dangers. Sans doute, en elle-même, elle ne sera pas souillée. [...] L'Eglise – le christianisme – sera sauvée. Mais une chrétienté qui aura trop longtemps trahi le christianisme pourra-t-elle être ressaisie par cette flamme de sainteté, pourra-t-elle être sauvée? Il se pourra qu'elle ait cessé de plaire à Dieu, qu'il détourne d'elle son regard, qu'il l'abandonne à son propre poids. Un monde où dans trop de domaines le visible au lieu de manifester l'invisible le voilait, où trop d'institutions tant canoniques que politiques et sociales étaient devenues moins secourables qu'oppressives, où trop de coutumes et d'usages bons et légitimes en eux-mêmes mais secondaires avaient pris une importance excessive, n'était plus viable.

Or ce n'est pas la matière qui en fin de compte s'impose: quand elle se refuse à l'esprit transfigurateur, c'est encore l'esprit – un autre

esprit – qui triomphe et se venge sur elle par le mépris. C'est au nom d'un spiritualisme qu'il croit découvrir dans l'Écriture, le spiritualisme du salut par la foi seule d'un royaume de Dieu uniquement intérieur, que Luther tente de dissocier, au sein même du christianisme, le visible de l'invisible, l'humain et le divin, pour exclure le visible et l'humain et ne retenir que l'invisible et le divin. La foi apostolique confesse que le réalisme du mystère de l'Incarnation se communique du Christ à son Église, que celle-ci, à l'image du Verbe fait chair, est à la fois divine et visible. Selon la foi nouvelle au contraire seul le royaume invisible est divin; l'humain et le visible n'entrent point dans sa texture, dans sa constitution, ils lui restent extérieurs, étrangers, juxtaposés, ils ne peuvent que le désigner, le signifier du dehors.

On discernera dans ces lignes la perception d'une résistance, d'une imperméabilité au spiritualisme évangélique de transfiguration et de ses conséquences pour la chrétienté. On verra la cause de cette résistance aussi bien dans la sclérose du christianisme traditionnel que dans la réaction par là suscitée, qui n'a pas su «distinguer assez nettement la cause de l'Église de celle d'une chrétienté où trop souvent l'Église était trahie», ni «dans l'Église même ce qui relève du droit canonique (domaine des formes et des réformes de l'Église) et ce qui est de droit divin».

Sans doute le théologien tenait-il à préciser une nouvelle fois ce qui constitue à ses yeux le cœur du débat œcuménique – et qu'il situe sur le plan supérieur des mystères de la foi – avant de poser les jalons d'un cheminement vers l'unité, ce qui forme la deuxième partie de cet important article.

Journet relève d'abord les trois points d'importance majeurs sur lesquels s'accordent les théologiens protestants et catholiques:

Depuis la Réforme, la situation religieuse s'est renversée. Le mouvement allant de l'unité vers la séparation «a causé trop de malheurs aux chrétiens pour être tolérable. Elle s'oppose ouvertement à la volonté du Christ. [...] La nostalgie de l'unité a toujours hanté les cœurs chrétiens. [...] De nos jours un besoin profond et irréversible se fait sentir de voir les diverses communions chrétiennes, ayant déposé tous sentiments mutuels d'hostilité et de défiance, s'interroger sur leurs divergences et chercher avec anxiété, avec espérance aussi, les chemins de cette unité que le Christ a, sans nul doute possible, voulue pour son Église.».

A l'instar d'Oscar Cullmann, il faut saluer le rejet de tout *faux irénisme* par le Décret conciliaire⁷⁸. Journet cite le théologien protestant qui «considère comme le plus grand danger actuel de l'œcuménisme la tendance à dissimuler, surtout lorsque nous nous rencontrons entre chrétiens dits 'ouverts au dialogue', ce qui nous sépare». Il signale cependant la dangereuse tentation, depuis que l'œcuménisme est devenu à la mode,

78. *Unitatis redintegrato.*

de déplacer de part et d'autre les accents dans la présentation des points de vue, de manière à les assimiler l'un à l'autre, ce qui fausse souvent la vérité, engendre des illusions et nuit à la cause œcuménique puisque aboutissant tôt ou tard à une grande déception.

De part et d'autre, on convient que des valeurs chrétiennes ont été conservées. La question est de savoir où et comment elles ont été altérées et comment trouver un chemin vers l'unité.

Effectivement, l'on peut faire un inventaire des valeurs chrétiennes du protestantisme. On les retrouvera dans le texte de Vatican II (la foi au Christ; l'étude de l'Écriture; la vie sacramentelle, même si sa substance originelle et intégrale n'a pas été conservée; la vie dans le Christ)⁷⁹.

Cependant le Cardinal observe une déviation dans la démarche protestante vers l'unité, qui déplace inconsciemment le but et qui comporte un manque par privation, du fait d'une certaine lecture de l'Écriture qui fait question:

C'est une chose certaine que les chrétiens doivent constamment demander à l'Écriture d'éclairer leur démarche vers l'unité voulue par le Christ pour son Eglise. Mais une lecture de l'Écriture qui ferait passer à côté de son contenu le plus profond pose une question.

L'Écriture vue à travers une telle lecture reste en effet couverte d'un voile et ne livre pas son dernier sens, en particulier quant à la nature de l'autorité magistérielle confiée à Pierre, quant à la nature et à l'efficacité du baptême, quant à la profondeur du mystère de l'Eucharistie.

Dans la prière commune, il y a «un accord des cœurs pour demander que se fasse l'accord des esprits sur une même profession de foi» qui cependant «ne saurait être mise en doute» et qui dictera la teneur de la prière de chacun. Il en résultera certes des «déchirements internes, sans doute salutaires mais à peine supportables». Le danger est qu'on y soit insensible et que l'on «trouve la paix dans un commun abandon, par chacune des parties, des exigences de sa propre foi».

La voie vers l'unité, telle qu'elle est proposée par le Décret, peut-elle être acceptée sans réserve par le protestantisme? Il semble que non, en raison d'une divergence dans la compréhension de l'idée de renouvellement de l'Eglise, d'*aggiornamento*. Il y a du côté protestant quelque difficulté à saisir la distinction entre la substance vivante et inchangée du message révélé et ses explicitations nouvelles réclamées par le progrès du temps, telles que le proposait Jean XXIII.

Le renouvellement qu'envisage l'Eglise catholique laisse inchangée la «substance» de son message relatif à l'Écriture. On sait quelle est

79. *Unitatis redintegratio*, n 20-23.

cette «substance», cette donnée première que le Concile ne pouvait accepter de réviser sans trahir.

La question n'est pas celle de la «place» de l'Écriture, mais celle du «sens», de l'Écriture lue dans le contexte d'un spiritualisme de transfiguration de l'humain, et non de séparation de l'humain et du divin. Journet replonge ici la question dans le creuset du mystère:

Est-il vrai que le Fils unique de Dieu, en assumant une nature humaine et visible, l'a inondée et pénétrée de sa sainteté et de sa vérité, à la manière dont le feu pénètre une barre de fer; qu'il a fait d'elle un instrument conjoint à sa divinité, l'organe de sa divinité, dit saint Jean Damascène, pour enseigner infailliblement ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire dans son Royaume, pour sanctifier les pécheurs et les transférer dans son admirable lumière? Est-il vrai qu'avant de remonter à la droite du Père, il a transmis à ses apôtres, avec l'ordre d'aller à toutes les nations et jusqu'à la fin du monde, les pouvoirs divins subordonnés d'annoncer infailliblement son message, de sanctifier efficacement les pécheurs par ses sacrements; et qu'ayant inauguré la Loi nouvelle par la présence corporelle de l'Incarnation il veuille la conserver par la présence corporelle de l'Eucharistie? Est-il vrai qu'il a répandu sur ses enfants, et tout d'abord et plus qu'en eux tous, sur sa Mère la Vierge Marie, le trop-plein de sa grâce et de sa vérité, et qu'il a diffusé dans leurs cœurs la charité pour faire d'eux des coopérateurs de Dieu (Theou sunergoi, I Cor., 3, 9) et des amis à lui, qui, portés par lui et entraînés dans le sillage de sa rédemption, prieraient avec lui et souffriraient avec lui, complétant en leur chair ce qui manque encore à ses souffrances pour son Corps qui est l'Eglise (Col., 1,24)?

Si cela est vrai, s'il faut entrer dans ces profondeurs pour comprendre le Christ et son œuvre, on saisira pourquoi les valeurs chrétiennes authentiques retenues par le protestantisme, – vécues souvent par les protestants avec une grandeur d'âme qui force notre respect et notre admiration, et témoignant d'une présence active et efficace au milieu d'eux de ce que nous regardons comme l'unique véritable Eglise, – apparaissent néanmoins à nos yeux comme affectées d'un indice de privation, d'une toujours inquiétante privation.

«Une jonction du catholicisme et du protestantisme semble à vue humaine une impossibilité», pense Journet. La seule espérance d'un œcuménisme digne de ce nom, il la voit dans «les imprévisibles et miraculeuses descentes de l'Esprit saint». Il en constate un premier effet dans le nouveau climat «où les ruptures ont trop fait souffrir pour être acceptées comme irrémédiables» et qui permet aux catholiques et aux protestants de se regarder dans les yeux, non plus seulement pour confronter leurs différences irréductibles et réserver les points du dépôt révélé qu'il

ne peuvent abandonner sans trahir la foi divine, mais aussi pour travailler en toute droiture et sans nulle arrière-pensée à d'innombrables tâches ou communes ou convergentes, où il leur est possible de secourir non seulement les misères matérielles, mais aussi les misères spirituelles plus tragiques encore de notre monde».

La tâche ne sera pas aisée et ne se réalisera pas en dehors d'un accroissement de la charité:

C'est d'une immense effusion de la charité chrétienne, c'est plus précisément d'une prise de conscience nouvelle, d'une explicitation nouvelle de ce qu'est la charité chrétienne, que peut être espéré un renouvellement du monde. Ici réside le «feu nouveau» du Concile.

Journet voit un autre signe de la présence de l'Esprit dans le «propos du protestantisme de remonter aux données suprêmes de la foi, aux mystères de l'Incarnation et de la Trinité», comme l'a manifesté le Conseil œcuménique des Eglises à New-Dehli en décembre 1961, se déclarant «une assemblée fraternelle d'Eglises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Ecritures et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu Père, Fils et Saint-Esprit». En cela l'Abbé voit comme une promesse et déjà «comme l'avènement d'une union plus secrète».

C'est en redescendant à partir du mystère suprême du Verbe fait chair, retrouvé à chaque fois plus profondément dans le mouvement de la foi vive, que sera redécouvert par les croyants, sous la pellicule de la lettre, le sens plénier de l'Ecriture.

Il exprime, pour terminer, sa confiance en la motion prévenante de la grâce divine, qui «peut redresser secrètement et dépasser en vérité et en splendeur l'indigence, – corriger l'erreur même, – des confessions de foi». Elle peut, sans être pleinement sacramentelle et orientée, être néanmoins reçue plus intensément en certains croyants protestants que ne l'est en certains croyants catholiques «dont peut-être nous sommes», la grâce pleinement sacramentelle et orientée.

Il se peut que la déchirure du XVI^e siècle rendue fatale par Luther dure indéfiniment sous les formes actuelles du protestantisme ou sous d'autres formes. «Il se peut que la souffrance de cette déchirure entre mystérieusement dans le plan de la sanctification de l'Eglise» et qu'elle soit dans l'Eglise «le point de départ de grandes supplications et de merveilles surcompensations de foi théologique et d'amour».

III. LES RAISONS PROFONDES DU DÉBAT

Tentons de saisir, autant que faire se peut, quelques-uns des motifs qui ont poussé Charles Journet dans cette bataille. Je les rechercherai sur trois plans: 1. Celui du contexte historico-religieux de la Suisse romande et de Genève en particulier; 2. Celui de la philosophie et de la métaphysique; 3. Celui de la foi et de la théologie.

1. Les réactions de Charles Journet en tant que membre de la communauté catholique genevoise

Il ne paraît pas improbable que l'enfant de Genève qu'était Charles Journet, membre de la communauté catholique, ait été marqué par la situation éprouvante dans laquelle se trouvait encore, à sa naissance, l'Eglise romaine de ce canton. Rappelons que c'est seulement dans les dernières années du 19^e siècle que le conflit politico-religieux commença à s'apaiser, qu'il fut officiellement clos par l'instauration du régime de séparation entre Eglises et Etat en 1907, mais que les séquelles n'en furent pas totalement éliminées avant plusieurs décennies. Cela ne pouvait pas ne pas avoir de conséquences sur les rapports interpersonnels dans la Cité. Ainsi, longtemps encore, l'accession d'un catholique à un poste de professeur au collège Calvin (pourtant école officielle), relevait presque du miracle. Un ancien élève de cet établissement qu'il a fréquenté dans les années 30, qui ne cachait alors pas ses convictions catholiques, m'a raconté les tracasseries – oh! pas bien méchantes mais quelque peu humiliantes – qu'on lui faisait alors qu'il réussissait brillamment dans ses études. A l'école primaire, les enfants, souvent, se regardaient de travers en fonction de la religion à laquelle ils appartenaient. Le catholique qui voulait entrer dans une fonction administrative ou politique devait se lancer dans un véritable parcours du combattant. Sans parler de la hantise qui habitait les protestants – et qui en habite beaucoup aujourd'hui encore – de voir à nouveau un évêque installé à Genève, leur communauté ne se montrait guère accueillante à l'égard des catholiques. Et ceux-ci le leur rendaient bien, malgré les efforts de conciliation et de diplomatie de l'abbé Carry. Il y a peu, un descendant d'une vieille famille catholique de Lancy⁸⁰ me parlait de la rancune qui animait ses parents, voire ses contemporains, à propos du «vol» de l'église Notre-Dame et de l'obligation de la racheter dans laquelle on s'était trouvé. Bien que ce ne fût pas le fait de l'Eglise pro-

80. Commune suburbaine de Genève, catholique, savoyarde avant d'avoir été rattachée au canton.

testante mais plutôt du pouvoir politique radical et anticlérical qui s'était inféodé l'Eglise catholique nationale, les conditions humiliantes de cette restitution n'en affectèrent pas moins la communauté catholique romaine. Les choses allèrent de mieux en mieux mais on peut penser que la situation des années 20 ressemblait assez à un tableau de ce genre.

Sur le plan religieux, on vivait une époque apologétique et l'on avait plus le souci de convaincre l'autre de la justesse de nos idées que d'essayer de comprendre les siennes. Il s'ensuivait toute une série de «manœuvres» destinées à prouver qu'on avait raison. Les prêches n'étaient pas tendres à l'égard de ceux d'en face. Journet signale que des protestants avaient déposé des tracts de propagande dans les boîtes de catholiques. Les ragots couraient, comme les fausses informations que l'on enflait démesurément, si bien que ce que le peuple croyait savoir des uns ou des autres correspondait assez peu à la réalité. Lorsque l'abbé répondait à M. J.-B. dans le *Courrier* du 1^{er} avril 1921, il reprochait à ce dernier la fausse idée qu'il se faisait du catholicisme, «qui ne se réduirait qu'à "adhérer sans réserve aux définitions dogmatiques par lesquelles les conciles ont fixé le caractère unique et surnaturel du Sauveur", christianisme qui lui semble "singulièrement sec et scolastique, et aussi peu chrétien que possible"», il s'exclame: «Depuis notre enfance, nous n'avons fait qu'entendre de tels développements; mais vraiment, nous nous demandons sur quoi ceux qui parlent ainsi jugent le catholicisme.»

Ne nous étonnons donc pas si le débat théologique, à Genève et en Suisse romande, a été d'une telle vivacité. Ne nous étonnons pas si les uns ou les autres se sont parfois emportés et se sont envoyé quelques flèches verbales bien aiguisées. Charles Journet avait la répartie facile, le verbe incisif d'un gamin de la ville (les vrais Genevois ont la réputation d'avoir la langue bien pendue), un humour mordant et un talent indéniable de polémiste. «Homme plein d'esprit, il pouvait être caustique», dira de lui un de ses confrères⁸¹. Pris dans l'ambiance combative de l'époque et du lieu, il s'exprima parfois en de vertes répliques. Une personne qui avait suivi ses cours d'instruction religieuse à l'école secondaire dans les années 30 rapportera plus tard en ce sens: «Il était très dur pour les protestants, les réformateurs en particulier, et très ironique à leur égard.» Alfred Berchtold le décrit comme un polémiste qui «s'affirme, courant à l'attaque sans nulle précaution oratoire⁸²». Il note par ailleurs que «Les formules tranchantes dont l'abbé Journet usait dans ses premiers ouvrages sont souvent de nature à provoquer des réactions assez vives chez le lecteur protestant.⁸³» L'un de ses anciens séminaristes voit dans l'attitude de l'abbé celle «d'un grand blessé». Il ajoute: «C'est sûr

81. L'abbé Donnier (FCJ).

82. Alfred BERCHTOLD, "Charles Journet et Nova et Vetera", in *La Suisse romande au cap du 20e siècle*, Lausanne, Payot, 1963, p. 594.

83. *Ibid.*, p. 599.

qu'il a beaucoup souffert. Il ne faut pas oublier que, dans son enfance, Journet allait à la messe dans une grange⁸⁴.» Il était blessé en ce que son Eglise qu'il chérissait était prise à partie. «C'était quand même, ajoute ce témoin, la violence de l'amour. Plus tard, avec la sagesse, avec la grâce, avec la vie intérieure, la spiritualité, ça s'est calmé, ça s'est mûri. Mais c'est vrai qu'au début, c'était vraiment les cris de quelqu'un qui a été atteint dans ce qu'on disait de sa mère l'Eglise».

Le P. Pierre-Marie Emonet, O.P. fait la remarque suivante, au sujet de *L'Esprit du protestantisme en Suisse*: «Il ne faudrait pas que le ton certainement polémique empêche de goûter la doctrine partout affleurante dans ce livre de combat. Il est vrai que Charles Journet y déploie un remarquable don de duelliste. Et pourquoi s'en cacher, on éprouve un certain plaisir à assister à une passe d'armes quand les coups sont bien portés! D'ailleurs les nombreuses citations des adversaires laissent bien voir qu'il avait été provoqué.⁸⁵»

Certains confrères de l'abbé tentèrent de le modérer, allant jusqu'à désapprouver le ton employé dans ses écrits. Son évêque, Mgr Besson, issu d'un canton à forte majorité protestante, avait une sensibilité particulière à l'égard des frères séparés; sans aller jusqu'à interdire telle ou telle publication, il lui recommanda à plusieurs reprises de tempérer ses propos: «J'ai atténué certaines généralisations parce que je sais que maint protestant désapprouve la polémique injurieuse de tel pasteur, et qu'il souffre en voyant que nous avons parfois l'air de confondre tous les protestants dans les mêmes blâmes.⁸⁶» Ou encore: «Je serais heureux que, dans *Nova et Vetera*, on publiât de plus en plus d'articles de doctrine, sous forme d'exposés, plutôt que sous forme polémique.⁸⁷». A propos des tracts, il avait été encore plus sévère: «L'idée émise par certains confrères de distribuer votre tract dans les boîtes aux lettres me paraît malheureuse: où allons-nous avec de tels procédés?⁸⁸» Enfin, à propos de *De la Bible catholique à la Bible protestante*: «Vous êtes un lutteur qui défend la vérité en frappant de grands coups sur l'adversaire; vous risquez, sans y prendre garde peut-être, de croire votre but atteint, si vous forcez l'adversaire à ne plus rien dire, et vous oubliez trop qu'il reste exaspéré et rebuté.⁸⁹».

Ses intentions, l'abbé les précisa à son supérieur dans une longue lettre, en réponse à la missive que ce dernier lui avait envoyée le 2 novembre 1926 au sujet de *Nova et Vetera*. «Je ne pensais pas, écrivait-

84. Témoignage de Mgr Bernard Genoud (*DocA*).

85. Pierre-Marie EMONET, *Le cardinal Charles Journet – Portrait intérieur*, Chambray, C.L.D., 1983, p. 29.

86. Lettre du 14 novembre 1925, au sujet de *L'esprit du protestantisme...* (FCJ)

87. Lettre du 2 novembre 1926 (FCJ).

88. Lettre du 14 juin 1929 (FCJ).

89. Lettre du 25 novembre 1929 (FCJ).

il, être entré dans la “polémique” déplaisante et personnelle. Je pensais avoir toujours fourni des *raisons* et non des *injures*.» Et il corrobore, ce que nous pensions ici plus haut, qu’il s’adresse en fait aux catholiques: «Le contentement général des catholiques (convertis ou non) m’avait confirmé dans cette opinion. Nous n’avons que des approbations. Toutes n’étaient certes pas des flatteries.⁹⁰» Il ajoute ces mots:

Il serait bien possible de rêver une revue qui ne blessât personne parce qu’elle serait sans influence sur personne. Revue du genre histoire ou revue de pure théologie sans nulle allusion directe ou détournée. Mais cette revue-là n’aura pas douze abonnés; et qu’aura-t-elle à dire de spécial pour la Suisse romande? [...] Au fond, la question est celle-ci: faut-il, oui ou non, présenter le catholicisme comme nécessaire et comme s’imposant pour sauver le monde contemporain? Ou lui faut-il simplement prétendre que le catholicisme est acceptable, qu’on n’est pas discrédité en le croyant, que l’enseignement catholique sur les dogmes, les sacrements, le pouvoir indirect nous paraît meilleur, mais que des autres thèses peuvent se soutenir... dans le premier cas, nous n’aurons jamais la paix. Dans le second cas, nous l’aurons; peut-être même ferons-nous quelques conversions, pendant que la masse glis-sera doucement vers les thèses erronées.

Voilà qui donne une idée exacte des motivations qui poussaient ce jeune prêtre à peine sorti du séminaire, à se lancer pour longtemps dans une grande dispute avec les docteurs en théologie des Facultés protestantes. Plus tard, lorsqu’il prendra conscience de ce qu’on pourrait appeler ses excès de langage, il les regrettera et en déplorera le ton, estimant avoir manqué de charité mais il ne reniera pas la substance de ses écrits de cette époque agitée.

2. Une incompatibilité philosophique

Toutefois, avec le recul des années et si l’on est attentif au texte qui vient d’être cité, on s’aperçoit que des enjeux plus sérieux et des raisons plus profondes que ceux relevant simplement d’un contexte local intervenaient en ces circonstances et sont d’une importance plus grande que les susceptibilités que, de part et d’autres, quelque termes un peu trop vifs auraient pu froisser.

Il y a, premièrement, ce qu’on pourrait appeler une incompatibilité philosophique entre Journet, qui se réclame de profondes intuitions métaphysiques, et le protestantisme, qui, fondamentalement, dénie la valeur d’une telle démarche intellectuelle. C’est le cas particulièrement

90. Lettre de C.J. du 3 février 1926 (FCJ).

en ce qui concerne la théorie de la connaissance. On a vu que, pour le premier, l'intelligence humaine est habilitée de par sa nature à recevoir en elle, de façon immatérielle, les choses extérieures et, à travers elles et par l'abstraction, à connaître l'être et ses premiers principes. A partir de cette première saisie, elle a l'aptitude, par le raisonnement, de juger, c'est-à-dire d'établir une relation de vérité entre des être différents ou entre différents aspects de l'être en soi. Elle est donc en elle-même capable de vérité, c'est-à-dire de s'établir dans un rapport de conformité avec la chose connue. Dans la réalité cependant, parce que blessée, elle peut en être empêchée par des circonstances extrinsèques telles que les erreurs des sens, le poids de l'affectivité ou le refus d'accepter la réalité. De ce fait, atteindre la vérité n'est pas chose aisée, mais n'est pas, de soi et a priori, impossible à l'être humain. Toute intelligence est en tout cas imprégnée des principes premiers qui s'imposent naturellement à elle sans qu'il lui soit nécessaire de les déduire de données antérieures par le raisonnement. Ainsi en est-il du principe fondamental d'identité, ou de non-contradiction, qui veut que l'on ne puisse pas dire en même temps et sous le même rapport une chose et son contraire. A cette règle, l'intelligence se plie naturellement à moins qu'une «scorie» quelconque soit venue vicier son fonctionnement.

De la considération de l'être des choses dans une perspective de vérité découle une manière de concevoir l'être humain dans sa structure propre, corps et âme, intelligence et volonté, qui sera déterminante dans le mode de relations qui s'établira entre l'homme et Dieu, et en particulier lorsqu'il s'agira de la descente du Fils de Dieu dans la nature humaine.

A cause de Luther, le protestantisme se trouve dans une problématique différente. Le Réformateur, déjà orienté par sa formation nominaliste, a attaqué la raison et la logique au nom d'une théologie nouvelle. Dans son intention de réformer l'Eglise, il a estimé devoir préalablement extirper radicalement la théologie scolastique, la philosophie et la logique. Il refusa de se laisser enchaîner au principe de contradiction. Sa démarche le conduisit à substituer à la logique de l'être une logique du devenir, que l'on retrouvera comme la racine de l'idéalisme hégélien. Elle introduit la contradiction dans les choses elles-mêmes et seule la solution dialectique – exprimée dans le schéma du maître et de l'esclave – rendra compte du fonctionnement de la pensée. Le schéma mental découlant de cette structure intellectuelle sous-tend sa théologie et sa manière d'aborder les dogmes chrétiens. Il en résulte, par exemple, qu'il lui devenait ainsi impossible d'admettre la transsubstantiation comme pouvant rendre compte du Mystère de l'Eucharistie.

En fait c'est d'un anti-intellectualisme qu'il s'agit, ouvrant la porte au subjectivisme et bientôt au relativisme. Si cette tendance ne parut pas immédiatement inspirer l'héritage du Réformateur, elle n'en constitua

pas moins le moteur intellectuel et les deux derniers siècles la virent s'épanouir, particulièrement dans le protestantisme libéral.

Une telle attitude de l'esprit envers la réalité ne pouvait absolument pas convenir au philosophe de l'être qu'était Charles Journet, imprégné des intuitions fondamentales d'une intelligence soumise à l'être, et non encline à se soumettre à l'être. La privation de vérité dans laquelle cette conception place l'homme était pour lui, premièrement, tout à fait contraire au mouvement naturel de l'esprit humain, deuxièmement en opposition totale avec le mouvement surnaturel de la foi.

Il n'est donc pas étonnant que, dans le débat qui nous occupe ici, il se soit référé à maintes reprises à la question de l'intelligence et de la vérité. Ses articles du *Courrier*, nous l'avons vu, sont émaillés de réflexions sur ce thème. Rappelons-en les plus significatives. Au pasteur Jules Lemaître qui affirme que «le protestantisme est autorisé à se contredire lui-même», il reproche d'abuser presque de cette permission dans «plus d'un passage où il dit oui, après avoir eu l'air de dire non»⁹¹. Contre M. Rolin Wavre qui ne voit, dans la métaphysique scolastique, qu'une chose «toute verbale et désuète»⁹², il rappelle que «les principes métaphysiques sous-tendent toute la vérité humaine», qu'elle soit mathématique ou autre. A M. Pierre Lasserre, qui «ne croit pas, selon Journet, que l'homme puisse posséder, sur les points fondamentaux de la métaphysique et de la religion, de vérité absolue», il fait remarquer que, «dans ce qu'ils ont de spécifique, dans leur esprit, le protestantisme et le catholicisme, le thomisme et le cartésianisme, s'opposent comme le oui et le non!»⁹³. Aux griefs que lui fait Auguste Lemaître lorsqu'il déduit de l'attitude du protestantisme en regard de la vérité qu'il renonce à introduire l'unité et la cohérence dans les doctrines qu'il prêche, et que pour la pensée réformée «la vérité est non *ce qui est*, mais *ce qui plaît*»⁹⁴, il a cette réplique que nous avons déjà relevée: «Quelques vérités particulières que dans son ensemble le protestantisme ait retenues, l'esprit du protestantisme est *corrupteur de la notion même de vérité*, tant évangélique que philosophique»⁹⁵.

Journet consacre toute la seconde partie de *L'esprit du protestantisme en Suisse* à la vérité évangélique. Il montre en quoi l'adhésion aux réalités surnaturelles, en soi inaccessibles à toute intelligence créée si Dieu ne la proportionne pas à cet ordre de vie et de vérité, loin d'être dérai-

91. Charles JOURNET, "Autour d'un petit livre – 2. Les essais apologetiques de M. le pasteur Jules Lemaître", in *Courrier de Genève* du 30 août 1925 (déjà cité).

92. Charles JOURNET, "Après la conférence de Jacques Maritain", in *Courrier de Genève* du 14 novembre 1925. L'abbé vole ici au secours de Jacques Maritain pris à partie par Rolin Wavre, précisément sur le sujet de la connaissance et de la métaphysique.

93. Charles JOURNET, "Pierre Lasserre et Jacques Maritain", in *Courrier de Genève* du 12 juillet 1925.

94. C.J., "Autour d'un petit livre. 2", in *Courrier de Genève* du 30 août 1925.

95. C.J., "Autour d'un petit livre", in *Courrier de Genève* du 30 août 1925.

sonnable et immorale, apparaît justifiée, plus encore, exigée, par la raison, laquelle voit les signes qui accréditent divinement et imposent un ordre de réalités qui la dépasse⁹⁶. «Jusqu'au protestantisme, écrit-il, on avait dit: La foi doit être docile au point de se confesser à la doctrine révélée. Le protestantisme dira: C'est la doctrine révélée qui doit s'adapter aux besoins de la foi. Jusqu'au protestantisme, on avait dit: La connaissance doit se régler sur le réel. Le protestantisme dira: C'est le réel qui doit se régler sur la connaissance. Jusqu'au protestantisme, enfin, on avait dit: La vérité exprime *ce qui est*: Le protestantisme dira: La vérité exprime *ce qui plaît* ⁹⁷.»

Où cela mène-t-il? L'abbé le montre inexorablement: Luther «substituait, par un coup d'état de l'affectivité les besoins de son "expérience morale" aux affirmations qu'il savait inspirées, du texte de l'Apôtre». Rousseau révélait «un évangile qui, plaisant au cœur, est bien obligé de plaire à Dieu». Kant «ne voulut plus "admettre que toute notre connaissance dût se régler sur les objets", mais essaya de voir si nous ne serions pas plus heureux "en supposant que les objets dussent se régler sur notre connaissance" ⁹⁸.» «La philosophie de la Grèce classique et la philosophie thomiste avaient défini la vérité – sous le bénéfice de la doctrine de l'abstraction et de la doctrine de l'analogie – comme "l'adéquation de l'esprit au réel". Mais Kant, par sa *Critique*, sut mettre enfin un terme à cette séculaire aberration»⁹⁹.

Suivant la pensée de Charles Journet, l'on est amené ainsi à voir que, sous la mouvance de la Réformation, la pensée européenne s'est laissée entraîner vers *l'idéalisme*, cette philosophie qui sépare l'intelligence du réel et qui, sous prétexte de rendre à l'homme toute sa liberté, l'a, en définitive, rendu incapable d'une relation vraie avec le monde extérieur à lui. Philosophie du pur devenir, elle viole l'être en l'identifiant au non-être à travers le mouvement dialectique considéré comme un processus de véritable création «qui, à partir du mal, fait advenir le bien et à partir du néant l'être¹⁰⁰».

Deux attitudes, donc, en regard de la vérité. Celle qui conçoit la vérité «comme quelque chose d'indépendant de nos dispositions, d'immuable, d'absolu; un patrimoine qui se transmet et s'accroît». Ce sera la catholique, fondée sur une philosophie de l'être. Et celle qui la définit «comme une conformation de l'esprit à ce qui plaît», qui sera donc «incapable de garantir l'objectivité, l'immutabilité, la valeur absolue d'aucune affirmation», s'obligeant en droit à donner aujourd'hui le nom

96. Cf. *L'esprit du protestantisme*..., pp. 54-56.

97. *L'esprit du protestantisme*..., p. 83.

98. *L'esprit du protestantisme*..., p. 84.

99. *L'esprit du protestantisme*..., p. 85.

100. Selon Heinz SCHMITZ, *Progrès social et Révolution*, coll. «Prémices», Fribourg, Ed. Universitaires, 1983p. 35.

de vérité à ce que demain elle appellera erreur. Ce sera l'attitude spécifique du protestantisme vis-à-vis de la vérité, fondée sur une philosophie du devenir et de la contradiction

C'est ce qui amènera le théologien genevois à conclure à «la dépréciation évangélique de l'intelligence» qui entraîne «l'émoussement de l'intelligence, l'obscurcissement de l'esprit mis en face des vérités les plus tragiques et les plus pressantes»¹⁰¹.

3. L'enjeu théologique

Si la vérité évangélique est touchée, l'enjeu du débat est porté sur le plan de la théologie. Il est de l'ordre de la Révélation et de la foi. C'est sur ce terrain que se déroulera essentiellement la discussion. Elle concerne la nature même de la relation entre Dieu et l'homme, entre l'homme et Dieu, sous ses aspects primordiaux: comment l'homme, à son origine et actuellement, se situe-t-il par rapport à Dieu, dans la perspective de sa fin propre? S'il doit être sauvé, de quoi doit-il être sauvé? De quelle manière Dieu intervient-il dans cette opération de sauvetage? Dans quelle mesure l'amour du Créateur pour sa créature est-il en cause dans ce processus? En quoi la créature y est-elle associée?

Certes, pour les uns et pour les autres, tout cela se rapporte au Christ. Mais des divergences essentielles sont apparues avec la Réforme, quant aux modalités de l'intervention divine dans le salut de l'homme. Le vicaire Journet voit que ses paroissiens et les étudiants dont il a la charge sont troublés par les idées que le protestantisme répand autour d'eux. Certaines sont radicalement en opposition avec les points essentiels de la foi catholique, surtout celles qui émanent des milieux libéraux. Des pressions sont exercées sur les catholiques pour les convaincre de la per-

101. *EPS*, p. 79. Les positions de Journet s'accordent ici directement à la philosophie de l'être qui sous-tend la pensée de Thomas d'Aquin et de ses disciples. Il en est de même en ce qui concerne la théorie de la connaissance selon laquelle l'intelligence créée se conforme au réel et non le contraire (cf. en particulier: *Somme de théologie*, 1a, q. 21, a. 2 c.). Sachant l'étroite communion de pensée de l'abbé avec le philosophe Maritain, on le comprendra mieux en considérant les réflexions que ce dernier a développées à cette même époque sur le protestantisme. Ainsi on lit dans *Trois Réformateurs*, p. 45: C'est «essentiellement à la raison que le Réformateur déclare la guerre», l'estimant «incapable de connaître les vérités premières», dès lors, «toute science spéculative, toute métaphysique est un leurre». Proche également de Maritain et de Journet, le P. Georges Cottier, O.P. note qu'aux yeux de Luther, «les théologiens ont eu tort de maintenir la logique du principe d'identité, propre du "vieux homme" personnifié par Aristote, incompatible avec la *novitas* du christianisme.» («De Luther à Hegel, Aux origines de la dialectique», *Nova et Vetera*, 2/1970.) Frère Heinz Schmitz, qui travailla de longues années aux côtés de Jacques Maritain à Toulouse note qu'en conséquence de la démarche luthérienne, c'est la dialectique, «plantée au cœur de l'esprit et au cœur des choses», qui rendra compte désormais du fonctionnement de la pensée mais qu'elle constitue «une violation du réel et une violation de la raison et des lois de son mouvement propre, la logique». Le schéma mental découlant de cette structure intellectuelle nouvelle «fut appliquée par le Réformateur sans exceptions dans les divers domaines où sa réflexion s'est exercée». (Heinz SCHMITZ, *Progrès social et Révolution*, cit., p. 31.)

tinence de la nouvelle théologie. Sans même qu'ils en soient conscients, ils peuvent être sujets à la contagion des idées, ne serait-ce qu'en lisant le journal du matin. Le risque que leur foi en soit altérée n'est pas mince. L'abbé est convaincu qu'il faut élever la voix pour éclairer les esprits qui sont peut-être dans le doute ou dans le désarroi. C'est la raison pour laquelle il descend dans l'arène – il l'avait dit à son évêque – au risque de recevoir des coups, d'être mal compris, d'être même désapprouvé par certains des siens. Il va donc contrer les attaques et les insinuations, et aussi les déclarations de protestants sincères qui ne pensent qu'à exprimer leur foi. Il y emploie tout son talent de conseiller, de pédagogue, d'écrivain, de polémiste. Il y engage toute sa science de théologien déjà confirmé. Il y met toute sa fougue, tout son enthousiasme de jeune prêtre. Il y apporte toutes les convictions et les certitudes spirituelles reçues dans l'admiration contemplative des mystères divins que lui ont fait découvrir, dans la tradition de l'Eglise, sainte Catherine de Sienne, saint Thomas d'Aquin et d'autres qu'il a pris pour guides. Et ce n'est pas sur des questions de détail qu'il va se battre. Non. A part cette fameuse «lettre de Jésus-Christ» qui tenait plus du ragot que des erreurs théologiques, mais qu'on utilisait pour mettre en cause la crédibilité de l'Eglise, il se concentre sur les principaux points de désaccord. Dépassant même la dispute, il recherche les ultimes explications pour conduire les intelligences à la compréhension des données de la foi dans leur racine. Il s'efforcera d'aller au fond des choses, de ne laisser aucune zone d'ombre, de répondre à toutes les interrogations, d'être clair et direct dans ses exposés, de dévoiler le contenu de la foi dans toutes ses dimensions.

Rappelons donc les principaux axes de son discours, dont la plupart nous sont apparus dans ce récit.

L'attitude de l'intelligence face aux réalités divines: elle touche aux mystères qui ne peuvent être ramenés à des dimensions humaines. La Révélation divine ne peut être soumise aux critères simplement humains de la raison et de la science. La forme d'adhésion au mystère postule «le sacrifice de notre intelligence dans la foi», que les promesses du Christ ne rendent pas insensé.

Le *surnaturel* ne se réduit pas à des manifestations sensibles mais réside invisiblement et immatériellement dans une vie intérieure qui surélève l'être humain et le rend capable d'accéder aux réalités divines.

L'humanité, qui, au début de son existence, a brisé le rapport harmonieux qu'elle avait avec Dieu et avec l'univers, a retrouvé sa *justification* par l'intervention directe de Dieu dans l'*incarnation* de son Fils: Jésus, Dieu, prend une nature humaine en naissant d'une femme, et ni sa divinité ni son humanité ne peuvent être remises en cause. («Ils n'osent plus dire aujourd'hui que Jésus est vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel à son Père, par la nature divine et consubstantiel à nous tous par la nature

humaine.¹⁰²) S'étant offert en un sacrifice seul digne de correspondre à l'infinie sainteté de Dieu, il réconcilie en son corps et en son sang par sa mort tous les hommes avec Dieu et les rend aptes à établir une relation d'amour avec la Sainte Trinité, dans laquelle il seront sauvés s'ils ne la refusent pas. La justification de l'homme est réelle et non figurée: par la grâce du Christ, il est effectivement changé en son âme, transfiguré, sanctifié, «proportionné» à Dieu qui peut dès lors l'aimer pour ce qu'il est et non, par commisération, comme un être demeurant en lui-même définitivement infâme, devant la noirceur duquel on veut bien fermer les yeux pour oublier qu'il est foncièrement inapte au statut privilégié qu'on lui accordera finalement «malgré tout».

Le miracle de la *Résurrection* est une donnée indubitable et ne souffre pas d'interprétation équivoque. «Si le Christ n'est pas ressuscité, dit saint Paul, votre prédication est vaine. Vous êtes encore dans vos péchés... et nous sommes les plus malheureux des hommes.¹⁰³»

Les *moyens de sanctification* conçus par Dieu passent obligatoirement par l'humanité de son Fils. Après l'Ascension, il a laissé aux hommes des moyens de transmission de la grâce justificatrice qui sont proportionnés à leur condition d'êtres constitués de corps et d'âme. Ce seront les signes sensibles efficaces des sacrements et la guidance apostolique institués dans l'Eglise et assurés à travers elle. Ce sera l'Eglise du Christ «sacramentelle et orientée» à laquelle tout homme peut appartenir s'il ne refuse pas l'amour de Dieu qui le sollicite, mais qui sera «en acte achevé» là où la grâce s'épanouira dans la plénitude de ces moyens reconnus et reçus par les chrétiens. Dans l'Eglise, à laquelle beaucoup appartiennent de manière invisible, les valeurs de hiérarchie sont au service des valeurs de sainteté.

La continuation terrestre de la voix humaine de Jésus par laquelle se révélait le Verbe de Dieu impliquait que «la sagesse et les exhortations divines, les grâces et les pardons intérieurs eux-mêmes, devaient continuer à venir sensiblement aux hommes qui ont besoin de voir et de toucher pour pouvoir aimer et comprendre. Et comme la forme sociale est, parmi les formes vivantes visibles et sensibles, la seule qui puisse ici-bas jouir de la pérennité, Dieu devait confier la proposition extérieure de la vérité divine au cours des siècles, et même la communication des grâces intérieures, à une société surnaturelle et visible, *l'Eglise*¹⁰⁴». *L'autorité* qui en découle ne s'oppose pas à notre *liberté*, laquelle est avant tout intérieure, et lui est corrélatrice. Il n'y a pas de conflit entre la vie surnaturelle des âmes et la société surnaturelle «que le Christ a rendue participante de son Autorité». La liberté d'esprit est ainsi servie et secourue. Ce

102. *Courrier de Genève*, février 1929.

103. *Courrier de Genève*, 16 avril 1925.

104. *Ibid.*, p. 141

n'est que si on oppose l'Eglise et la vie intérieure que la liberté est «gênée et offusquée par l'autorité de la société naturelle».

* * *

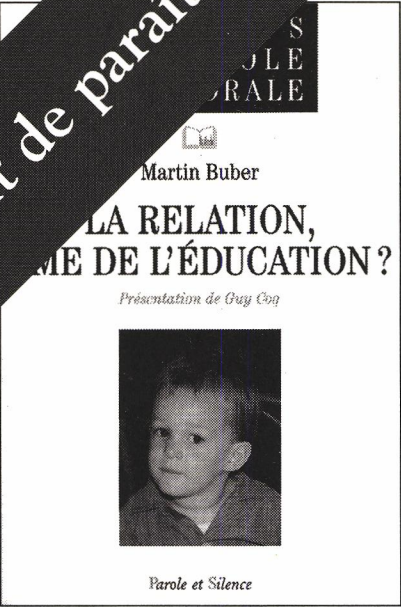
Cela valait bien quelques éclats de voix. Nous le comprendrons mieux à la lecture de cette réflexion que Charles Journet livrait aux lecteurs du *Courrier*, le 6 mai 1928:

*Plus l'homme adhère à la vérité, plus il découvre ses lumineuses profondeurs, plus aussi il est sévère contre ce qui s'acharne à la détruire. Il y a des paroles très dures qui ne sont que l'envers d'un très grand amour. Les tièdes ne les comprendront jamais*¹⁰⁵.

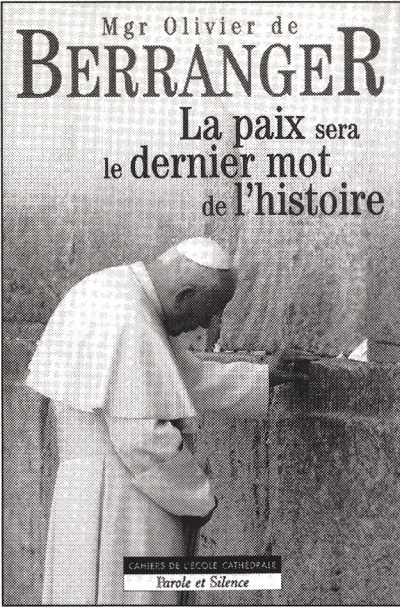
Guy BOISSARD

105. C.J., «La défense de Luther», *Courrier de Genève*, 6 mai 1928.

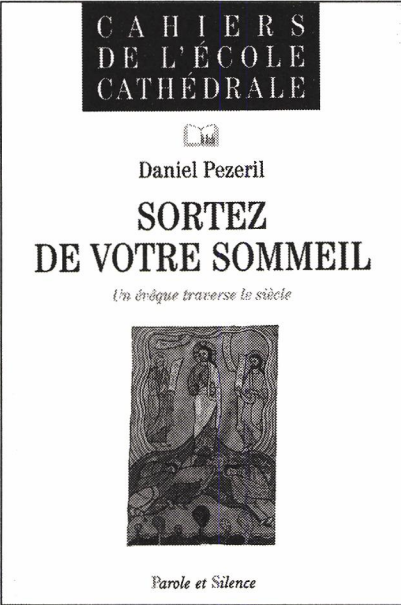
Vient de paraître



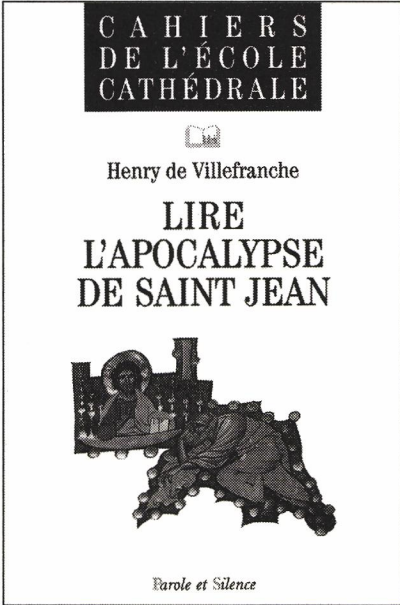
La relation, âme de l'éducation ?
 M. Buber – Présentation de Guy Coq
 98p. – 11,5 € – 17,25CHF



La paix sera le dernier mot de l'histoire,
 Mgr O. de Berranger
 160p. – 12,5 € – 18,75CHF



Sortez de votre sommeil,
 Mgr D. Pezeril
 162p. – 12,5 € – 18,75CHF



Lire l'Apocalypse de saint Jean,
 H. de Villefranche
 138p. – 12,5 € – 18,75CHF

Bibliographie

Marie-Joseph LE GUILLOU, *Des êtres sont transfigurés – Pourquoi pas nous?*, Saint-Maur, Parole et Silence, 2001, 164 p.

On peut se demander, avec l'Auteur, pourquoi le thème de la transfiguration a disparu de l'enseignement commun, tout comme celui de la sacramentalité auquel il est lié. Avec saint Thomas d'Aquin, qui a réalisé «un essai de rattrapage entre l'Orient et saint Augustin», et saint Jean de la Croix, qui a décrit de façon remarquable toute la transformation de l'être par l'expérience, le P. Le Guillou réactive le sens de la charité qui gouverne la vie entière, qui l'unifie et «qui peut tout transfigurer». Mais c'est dans la tradition patristique orientale qu'il va rechercher la source profonde de cette spiritualité. Un «thème-clef», comme «l'expérience de l'Esprit est l'expérience-clef pour comprendre l'image anthropologique de l'homme». «Il y a l'idée d'intégrer toutes les puissances de l'homme y compris son corps, ses gestes, ses rythmes, en les hiérarchisant autour de ce sommet intérieur en lui, le *noûs*, l'esprit qui est la présence du divin dans l'homme.» Cela va jusqu'à la transformation des sentiments, de la sensibilité: «Toutes les puissances de l'affectivité doivent être tournées en amour de Dieu.» La contemplation donne à l'homme un visage de plénitude. Il y a des êtres qui, «pris dans le mystère de Dieu», manifestent sur leur visage la réalité eschatologique de la transfiguration de leur être. Bernadette Soubirou, le Curé d'Ars, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, le Père de Foucauld nous apprennent à vivre dans la réceptivité à la grâce, alors que «la charité comme transfiguration de l'homme est au cœur de la crise spirituelle moderne», dans un monde où «l'on a perdu le contact avec les racines les plus profondes de l'être».

Dans le Nouveau Testament, on parle de l'expérience du Saint-Esprit comme «personnelle et ecclésiale» comme «un ordre de connaissance immédiate de la réalité concrète unie à la vie», une expérience d'illumination transformante qui conduit le chrétien à découvrir la filiation.

L'on retrouve l'unification de l'homme dans l'expérience orientale de la transfiguration, vécue dans l'objectivité, telle que la présentent les Pères, elle aussi personnelle et ecclésiale en ce qu'elle fait entrer dans la tradition apostolique. En outre, c'est la beauté et la bonté de Dieu qui sont contemplées dans une expérience de la lumière, lorsque les puissances de l'âme se rendent maîtresses des passions. Plus l'homme s'approche de Dieu, plus le corps terrestre est transformé à l'instar des autres facultés, selon S. Maxime que cite l'Auteur: «Il existe des passions bienheureuses, des activités communes à l'âme et au corps qui ne clouent pas l'esprit à la chair, mais qui attirent la chair jusqu'à une dignité proche de celle de l'Esprit.» Il s'agit de mettre l'infini dans sa chair, autrement dit, «de mettre simplement l'amour dans sa vie mais l'amour qui aille jusque dans la chair. Il faut que la sensibilité soit au maximum dans le mystère de Dieu». Mais il y a un prix à payer car, dit le P. Le Guillou, «lorsqu'on parle de transfiguration, il y a toujours à l'arrière-plan un combat formidable et une agonie». C'est un chemin de pauvreté et d'humilité conduisant à la désappropriation de soi-même, jusqu'à déraciner la faute et le mal qui est dans l'homme. Telle est l'expérience du citoyen du Royaume, à travers laquelle «l'âme plongée dans le feu deviendra feu tout en restant elle-même.»

L'Auteur voit s'ouvrir des pistes nouvelles pour les chrétiens d'aujourd'hui. La tradition orientale pourrait laisser croire

que «le saint devrait être un homme d'équilibre absolument supérieur». Non, répond Le Guillou, «le Seigneur laisse leur limites, leurs faiblesses à tous les grands saints». Il prend à témoins les saints de notre époque déjà cités ci-dessus, pour qui la transfiguration passe par la petitesse, la pauvreté, la «faiblesse du petit oiseau» et «la folie de l'agonie de la Croix».

Le thème abordé dans ce petit livre d'une grande richesse et d'une grande densité est «d'une actualité brûlante». Il réhabilite une «théologie du corps et donc de la résurrection beaucoup plus liée au corps qu'on ne l'imagine». «Nous avons tué la sensibilité en lui enlevant toute possibilité de transfiguration», constate l'auteur. Il n'hésite pas à demander que le christianisme redonne «sa vraie place à la sensibilité, à l'imagination, à l'affectivité», car les expériences spirituelles que considère la tradition contemplative «sont des expériences de transfiguration de l'homme en sa totalité et en référence eschatologique». Cela semble bien être l'idée centrale de cet ouvrage.

GUY BOISSARD

Raoul GROSS, *L'être et la beauté chez Jacques Maritain*, Fribourg, Editions Universitaires, 2001, 208 p.

L'on doit reconnaissance à l'Auteur d'avoir redonné de l'actualité à la pensée de Jacques Maritain sur la question de la beauté, devant laquelle le monde artistique moderne demeure pour le moins perplexe ou qu'il évacue délibérément. De surcroît, Raoul Gross aborde le problème à sa racine et n'hésite pas à consacrer près de la moitié de son ouvrage à la conception de l'être chez Jacques Maritain. Il était nécessaire en effet d'être au clair sur cette vision métaphysique pour pouvoir considérer le beau dans sa relation avec l'être et les transcendants («Le beau est la splendeur de tous les transcendants réunis.»). Le beau et le bien, selon Thomas d'Aquin, sont en effet identiques mais ils diffèrent seulement par la raison. Cependant l'idée maritainienne et thomiste de la transcendance

de la beauté n'est pas reçue unanimement par les commentateurs, Cela incite l'Auteur à clarifier et à approfondir cette problématique, en la situant dans son cadre actuel et en regard de diverses opinions. Sa conclusion va dans le sens d'une beauté «qui peut bel et bien être dite transcendante» et il en donne ses raisons: «Dire que la beauté est transcendante, c'est aussi accepter que tout ce qui est peut nous apparaître dans sa beauté... parce que tout ce qui se présente à nos cinq sens vient de l'être. Et que tout ce qui est possède en soi l'être, participe de l'être, est une parcelle de cet être», et, de ce fait, devient «perceptible dans la beauté». C'est dans cette perspective que l'auteur étudie «la question du beau dans l'œuvre d'art, dans le monde et dans l'être humain». L'œuvre d'art est belle «parce qu'elle laisse voir quelque chose de l'être» et «il n'y a pas de perception du beau sans avènement de plaisir» (selon la définition thomiste, «le beau est ce qui plaît à voir»). Bien que perçue de manière subjective, la beauté implique l'existence de critères objectifs dans son expression. Les partisans de la transcendance admettent que tout ce qui existe contient de tels critères: «Tout ce qui est créé, absolument tout, peut et doit être dit "beau"... Si la laideur existe ce ne serait pas par manque de critères objectifs présents dans toute la création, mais uniquement par un manque de réceptivité de la part du sujet: tout est beau, mais tout ne peut pas être, et n'est pas, perçu comme tel.» Pourquoi alors l'homme a-t-il tant de peine à percevoir cette transcendante beauté? Partant de l'idée que, comme tous les transcendants, la beauté a un caractère relatif (être en relation avec un sujet qui le perçoit), l'Auteur retient que «la beauté a un caractère de manifestation: elle se manifeste *du réel vers l'homme*, et, sans le sujet récepteur, la beauté en tant que telle n'existe pas. Elle *est* seulement, sans être manifestée dans l'*existence*.» Il faut donc que l'être humain, sujet récepteur de la beauté, soit, «en quelque sorte, son *co-créateur*», bien qu'il ne crée rien de rien, mais se contente de révéler, de faire se manifester la beauté devant lui, celle même que l'être contient.

Dans sa conclusion, Gross insiste sur le fait que ces considérations métaphysiques sur la beauté requièrent, pour être comprises, une intuition métaphysique fondamentale (il pourrait dire une «connaturalité» de pensée). Il importait en effet de faire comprendre ce que le philosophe français entend par intuition de l'être, à laquelle il rattache l'intuition créatrice. Toutefois on peut regretter que l'Auteur, plus centré sur la perception de la beauté que sur sa production dans l'œuvre d'art, n'ait pas développé plus avant le parallèle existant entre ces deux formes d'intuition, et notamment leur rapport avec ce que Maritain appelle «l'inconscient spirituel» et la connaissance par connaturalité. On peut souhaiter que, dans une autre étape de sa recherche, il mette en valeur cet aspect. De plus, Raoul Gross semble s'être arrêté sur l'aspect «mystique» de l'intuition de l'être, tel que Maritain, dans son expression parfois lyrique, l'a souvent développé, alors que

la saisie de l'être peut aussi découler d'une intuition plus «humble», moins visionnaire, moins enthousiaste, moins formellement exprimable mais progressive et non moins profonde et réelle. Il estime cependant que «la beauté telle que la décrit Maritain reste beaucoup plus accessible que l'être». Il n'est en effet «nul besoin de "comprendre la beauté" au sens intellectuel. Le beauté se contemple, elle se reçoit. C'est ainsi que Maritain reprend le terme scolastique de *splendor*, splendeur, clarté, pour nous rendre sensibles à cette idée.»

Cet ouvrage apporte une lumière réconfortante sur des questions essentielles qui, redisons-le, ne sont aujourd'hui même plus disputées mais simplement oubliées. Et il le fait avec une grande profondeur de vues dont ce bref aperçu ne pourra rendre compte que de manière très partielle.

G.B.

Achevé d'imprimer le 20 février 2002
sur les presses de



Imprimerie D. Guéniot
52200 Langres - Saints-Geosmes

NOVA & VETERA

1

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction	Georges Cottier, O.P.
Rédaction	Charles Morerod, O.P.
Secrétariat de rédaction	Guy Boissard
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 022/349 43 25 E-mail: nova.vetera@worldcom.ch
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice Tél.: 024/486 05 11 E-mail: editions@staugustin.ch

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du n° 1 de l'année en cours.

Abonnement annuel ordinaire

Suisse	CHF 50.— (+ 8.— frais d'envoi)
France et autres pays	€ 30,50.— (+ 7,30— frais d'envoi)
Abonnement de soutien	dès CHF 55.— (dès € 33.—)
Prix au numéro	CHF 15.— (€ 9,95—)

Modes de paiement:

- *pour la Suisse:*
par virement postal (CCP 19-1936-9, Editions Saint-Augustin SA)
- *pour la France:*
par chèque libellé en € 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.