NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE

JACQUES MARITAIN • *Le prix de la vie* . . . 337

SIR ROGER KEYES • *Léopold III et les derniers combats de son armée*. 342

Hommage à Mgr Dévaud 352

CHARLES JOURNET • *L'altération de la doctrine du corps mystique chez Luther* 355

GEORGES DE PLINVAL • *Les idées économiques et sociales des écrivains chrétiens de l'antiquité.* 375

LUCIEN MÉROZ • *L'« art poétique » de Paul Claudel* 397

CHARLES JOURNET • *Le Christ, personnalité mystique rédemptrice de l'Eglise* 417

BIBLIOGRAPHIE • Ecrits sur Nicolas de Flue de *Alban Stœckli, Amédée Andrey, Georges Méautis, Benoît Lavaud* 453

XVI^ME ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE-DÉCEMBRE 1941

ÉDITEUR FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

Le Prix de la vie[1]

Pensons à l'être humain, non d'une façon abstraite et générale, mais de la manière la plus concrète possible, la plus personnelle. *Pensons à cet homme âgé que nous avons connu pendant des années à la campagne, — à ce vieux fermier au visage ridé, aux yeux vifs qui ont contemplé tant de moissons et tant d'horizons terrestres, aux longues habitudes de patience et d'endurance, de courage, de pauvreté et de noble labeur ; à cet homme qui ressemble peut-être aux parents d'un grand homme d'Etat américain encore en vie, dont les photographies ont paru il y a quelques mois dans un numéro particulièrement émouvant d'un hebdomadaire. Ou pensons à ce jeune homme, à cette jeune fille qui sont de nos parents ou de nos amis, dont la vie quotidienne nous est bien connue, dont le cher visage, dont la voix douce ou rude suffisent à réjouir nos cœurs. Rappelons-nous — dans notre cœur — le simple geste de la main, ou le sourire des yeux d'une personne aimée. Quels trésors sur la terre, quels chefs-d'œuvre d'art ou de science pourraient acheter les trésors de vie, de sentiment, de liberté, de mémoire dont ce geste, ce sourire sont la fugitive expression? Nous percevons intuitivement, dans un éclair indescriptible mais non insaisissable, que rien au monde n'est plus précieux qu'un être humain singulier. Je sais bien toutes les questions difficiles qui se posent à l'esprit au même instant, mais pour le moment, je veux seulement retenir cette intuition simple et décisive grâce à laquelle l'incomparable valeur de la personne humaine nous est révélée. D'ailleurs, saint Thomas d'A-*

[1] Nous publions sous ce titre la traduction des premières et des dernières lignes d'un essai de Jacques Maritain, intitulé *The immortality of man,* et dont nous n'avons que le texte anglais, paru dans *The Review of Politics,* octobre 1941, NotreDame, Indiana.

quin nous avertit que la Personne est ce qu'il y a de plus noble et de plus parfait dans toute la nature.

* * *

Rien cependant, rien dans le monde n'est plus gaspillé, plus gâché que l'être humain. Rien n'est dépensé avec autant de prodigalité, d'étourderie, comme si l'homme était une pièce de menue monnaie dans la main de l'insouciante nature. Sûrement, c'est un crime d'exposer les vies humaines avec plus de cruauté et de mépris que celles du bétail ; de les soumettre à l'implacable volonté de puissance d'états totalitaires ou de conquérants insatiables : les déportations actuelles de populations, les camps de concentrations, les guerres d'esclavage sont les signes d'un mépris criminel de la nature humaine inconnu jusqu'à nos jours. Sûrement, on ne peut sans honte contempler dans le monde l'avilissant standard de vie imposé à tant d'êtres humains croupissant dans la misère et la famine. Comme Burke a écrit, il y a un siècle et demi : «Le sang de l'homme ne devrait jamais être répandu si ce n'est pour racheter le sang de l'homme. Il est bien de le verser pour sa famille, pour ses amis, pour son Dieu, pour son pays, pour ses semblables. Le reste est vanité ; le reste est crime ». Cependant s'il est bien que l'homme verse son sang pour sa famille, pour ses amis, pour son pays, pour ses semblables, pour son Dieu, cela montre précisément qu'en vérité beaucoup de choses sont dignes que l'homme leur sacrifie sa vie terrestre. Quelles choses? Les choses d'une réelle valeur humaine et divine, les choses qui engagent et protègent cette justice, cette liberté, ce respect sacré de la vérité et de la dignité de l'esprit sans lesquels l'existence humaine ne peut être vécue ; les choses qu'un homme peut et doit aimer plus que sa propre chair et plus que son propre sang, justement parce qu'elles relèvent du grand devoir de racheter le sang de l'homme.

* * *

Mais j'aimerais insister sur le fait que, dans l'obscure marche du genre humain, dans cet immense réseau de solidarité dont chaque maille, faite d'efforts et de risques humains, fait avancer pour sa modeste part la progression du tout, il y a une infinité de choses, de petites choses souvent, pour lesquelles les hommes s'exposent d'eux-mêmes au danger et au sacrifice. Souvent, les raisons d'un courage si prodi-

gue ne sont ni l'amour ni la pure générosité mais seulement l'énergie naturelle, ou la témérité, ou l'attrait de la gloire, ou le désir d'affronter de nouvelles difficultés, ou encore la recherche du risque et de l'aventure. Toutes ces raisons cependant sont charriées par le flot de surabondance et de don de soi-même qui jaillit des sources de l'être et qui entraîne l'humanité vers son achèvement. Un savant risque sa vie pour une nouvelle découverte dans le royaume de la matière, un pionnier pour fonder un nouvel établissement, un aviateur pour perfectionner nos moyens de communication, un mineur pour extraire le charbon de la terre, un pêcheur de perles pour dérober à l'océan un ornement pour la beauté de quelque femme inconnue, un voyageur pour contempler de nouveaux paysages, un alpiniste pour découvrir un coin de terre. Quelle comparaison y a-t-il entre le résultat visé, important ou insignifiant et le prix de la vie humaine qui est ainsi exposée, d'une vie pleine de promesses, riche de toutes sortes de dons et que peut-être plusieurs cœurs chérissent ? A chaque détour de l'activité humaine, la mort se tient en embuscade. Chaque jour, nous confions notre vie et la vie de nos aimés au conducteur inconnu d'un métro, d'un avion, d'un autobus ou d'un taxi. Où il n'y a pas de risque, il n'y a pas de vie. Une sagesse ou une civilisation basées sur la fuite du risque, par une fausse interprétation de la valeur de l'être humain, courraient le plus grand de tous les risques : celui de la couardise et d'une mortelle stupidité. Le risque perpétuel que l'homme court est la vraie condition de sa vie. Cette prodigalité de l'être humain est une loi de nature ; c'est aussi la preuve de l'assurance, de la confiance, de l'amour élémentaire que nous donnons chaque jour au principe divin dont nous procédons et dont la loi même est la surabondance et la générosité.

* * *

Nous voici, maintenant, en face d'un paradoxe. D'un côté, rien dans le monde n'est plus précieux qu'une personne humaine singulière. D'un autre côté, rien dans le monde n'est plus prodigué, plus exposé à toutes sortes de dangers que l'être humain — et il faut qu'il en soit ainsi. Quelle est la signification de ce paradoxe? Elle est parfaitement claire. Nous avons ici un signe que l'homme sait très bien que la mort est non pas une fin, mais un commencement. Il sait très bien dans les secrètes profondeurs de son propre être, qu'il peut courir tous les risques, dépenser sa vie, dissiper ses biens ici-bas, parce qu'il

est immortel. Le chant de la liturgie chrétienne devant le corps des défunts est significatif : La vie est changée, elle n'est pas enlevée.

* * *

J'ai parlé de la valeur de la vie qui surpasse toute chose au monde, excepté les choses qui sont divines, ou qui concernent ce qui est divin dans l'homme, et qui servent comme Burke l'a dit, à racheter le sang de l'homme — et de telles choses, en vérité, ne sont pas du monde, quoiqu'elles puissent être dans le monde.

Ici nous nous trouvons en présence d'un autre étrange paradoxe. Une même maxime, suivant les sens différents qu'on lui donne, peut être en même temps parfaitement vraie et absolument fausse. Rien dans le monde n'est plus précieux que la vie humaine: *si je pense à la vie périssable de l'homme, cette assertion est absolument fausse. Un seul mot est plus précieux que la vie humaine si, en prononçant ce mot, un homme défie un tyran pour l'amour de la vérité ou de la liberté.* Rien dans le monde n'est plus précieux que la vie humaine: *si je pense à la vie impérissable de l'homme, à cette vie qui consistera à voir Dieu face à face, cette même assertion est parfaitement vraie.*

La société humaine peut demander aux personnes humaines de donner et de sacrifier leur vie pour elle, ainsi dans le cas d'une guerre juste. Comment est-ce possible? C'est possible parce que le bien commun terrestre de la communauté terrestre n'est pas un bien purement terrestre. Même ce bien commun terrestre inclut des valeurs suprahumaines, car il se rapporte indirectement à la fin dernière des hommes, à la destinée éternelle des personnes qui composent la société. La société humaine doit tendre vers son bien commun terrestre, vers une vie commune bonne et heureuse de telle façon que la recherche du bonheur éternel — qui est plus que bonheur, car il est béatitude et Dieu Lui-même — soit rendue possible et réalisable pour chaque personne humaine dans la communauté. Si le bien commun de la société humaine était seulement et exclusivement une collection d'avantages et de réussites temporels comme le bien commun d'une ruche ou d'une fourmilière, ce serait sûrement un non-sens pour la vie d'une personne humaine de lui être sacrifiée.

* * *

En ce qui regarde les civilisations ou les pseudo-civilisations humaines, deux erreurs mortelles doivent être à ce propos dénoncées.

Une civilisation qui méprise la mort parce qu'elle méprise la personne humaine et ignore la valeur de la vie humaine, une civilisation qui gaspille le courage des hommes et gâche leur vie pour des profits financiers, ou pour satisfaire sa cupidité et sa haine, ou par frénésie de dominer, ou par exaltation païenne de l'Etat, n'est pas une civilisation, c'est une barbarie. Son héroïsme est une sauvage bestialité.

Mais d'un autre côté, une civilisation qui connaît le prix de la vie humaine et qui consacre comme valeurs principales la vie périssable de l'homme, le plaisir, l'argent, l'égoïsme, l'acquisition des avantages matériels, qui, par conséquent, craint la mort comme le mal suprême, qui écarte tout risque de sacrifice de soi-même et qui tremble à la pensée de la mort, sous couleur de respecter la vie humaine, une telle civilisation n'est pas une civilisation c'est une dégénérescence. Son humanisme est de la déliquescence.

La vraie civilisation connaît le prix de la vie humaine mais fait de la vie impérissable de l'homme sa suprême valeur transcendante. Elle ne craint pas la mort, elle l'affronte, elle accepte le risque, elle exige le sacrifice de soi-même mais pour des buts qui sont dignes de la vie humaine, pour la justice, pour la vérité, pour l'amour fraternel. Elle ne méprise pas la vie humaine ; et elle ne méprise pas brutalement la mort, elle l'accueille la mort, quand la mort — comme les hommes libres et courageux le savent — est l'achèvement de la dignité de la personne humaine et le commencement de l'éternité. Qu'on me permette de rappeler ici les paroles que disait, à un correspondant de guerre américain, un homme d'Etat de la Grèce, aujourd'hui mort, M. Métaxas : «Nous Grecs, étant chrétiens, nous savons qu'après tout la mort n'est qu'un épisode ». Un épisode sur la route de la vie immortelle de l'homme. Voilà la civilisation chrétienne, la vraie civilisation. Son héroïsme est un héroïsme authentique, un héroïsme intégralement humain parce qu'il est divinement fondé sur l'immortalité de l'homme.

JACQUES MARITAIN

Léopold III et les derniers combats de son armée

Les pages qui suivent ont été écrites par l'amiral de la flotte britannique Sir Roger Keyes, officier de liaison auprès du roi Léopold III pendant toute la durée de la campagne de Belgique. Elles ont paru à Londres sous forme de préface à un livre intitulé Le Prisonnier de Læken[1], *qui exerça une influence profonde dans les hautes sphères de l'opinion anglaise.*

Sir Roger Keyes est un des plus brillants officiers de l'armée britannique. Pendant l'autre guerre, il s'était couvert de gloire en dirigeant l'opération audacieuse qui eut pour résultat l'embouteillage du port de Zeebrugge. Depuis le 1er jour de l'invasion de la Belgique, le 10 mai 1940, il s'est trouvé dans l'entourage immédiat du roi Léopold, en contact étroit avec le G.Q.G. britannique.

Personne n'était mieux qualifié pour rendre témoignage à la conduite du roi. Dans la confusion désolante des esprits qui suivit la déclaration de Paul Reynaud, sa voix cependant ne fut pas entendue. Les passions déchaînées parlaient trop haut pour que la simple raison correctement informée fût admise à se faire entendre. Cette vague de folie et de boue a passé. Et il ne reste plus que le souvenir précis de quelques faits militaires parfaitement clairs, sur lesquels il ne sera plus possible d'épiloguer.

Lorsque, pendant la brève campagne de Belgique, je me trouvais auprès du roi Léopold au Grand Quartier Général de son armée, en contact étroit avec les Grands Quartiers Généraux de l'armée britannique et avec le Gouvernement, j'eus l'occasion sans pareille d'observer le cours des événements. Je suis heureux d'avoir, à pré-

[1] *The Prisoner at Laeken* by Emile Cammaerts with a preface by Admiral of the Fleet Sir Roger Keyes, Bt, London, 1941.

sent, l'occasion de déclarer que le roi Léopold fut fermement loyal à l'égard des alliés et qu'il mit en œuvre tout ce qui était en son pouvoir pour aider leurs armées.

La première fois que j'ai rencontré le roi Léopold, ce fut en 1918. Ses parents, le roi Albert et la reine Elisabeth, étaient alors à La Panne, face à l'ennemi, sous la protection des canons de la *Dover Patrol*, que je commandais. Le roi Léopold n'était encore qu'un collégien. Pendant ses vacances, il servait comme simple soldat au 12e régiment d'infanterie, qui entrait souvent en action dans les tranchées du front belge.

Quelques heures après l'invasion de la Belgique, le 10 mai 1940, à la requête du Gouvernement, je rejoignis le roi Léopold par avion, en qualité d'officier de liaison.

Je suis demeuré auprès de lui jusqu'à 10 h. du soir dans la nuit du 27 mai.

Sous les lourds bombardements dont son peuple et lui-même souffraient par suite de l'agression de l'Allemagne, notamment lorsque les colonnes blindées allemandes (que les armées françaises ne purent empêcher de franchir la Meuse à Sedan) menaçèrent le flanc droit de l'armée franco-belge — l'attitude du roi fut toujours calme et courageuse.

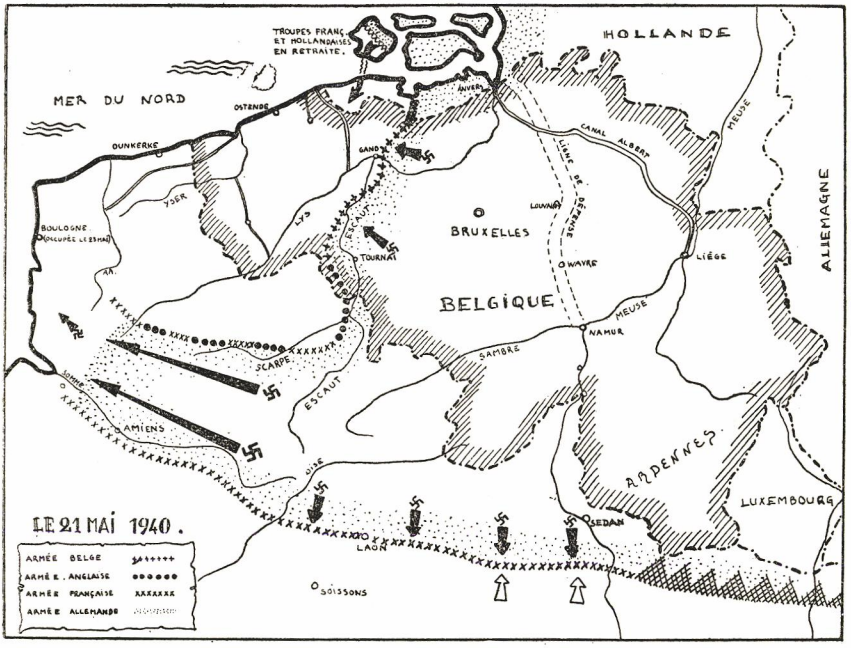
Le roi Léopold s'était placé, lui et son armée, sous le haut commandement français. En se liant, selon les ordres reçus, au mouvement de l'armée française du Nord et de l'armée britannique, l'armée belge avait été contrainte de battre en retraite, jour par jour, jusqu'à l'Escaut, où l'on espérait qu'elle s'arrêterait définitivement. Le G.Q.G. belge était établi à Saint-André près de Bruges ; je demeurais auprès du roi Léopold tout d'abord à Lophem, ensuite à Wynendael.

Le 20 mai, ordre fut donné par le haut commandement français aux armées anglaise et française de se préparer à combattre en direction sud-ouest, pour reprendre contact avec le gros de l'armée française vers le sud. Lorsque ces ordres arrivèrent, je me trouvais au G.Q.G. britannique à Wahagnies ; on était généralement d'accord pour reconnaître que l'abandon de l'armée belge serait inévitable si elle ne parvenait pas à suivre ce mouvement.

A mon retour au G.Q.G. belge, je fis part au roi Léopold des instructions reçues par Lord Gort ; j'ajoutai que mon gouvernement

espérait que l'armée belge s'y conformerait, en gardant le contact avec le flanc gauche de l'armée britannique.

Le roi des Belges me pria d'informer le gouvernement britannique et Lord Gort que l'armée belge n'était qu'une armée défensive, qu'elle ne possédait ni chars d'assaut ni force aérienne ni l'équipement nécessaire pour une guerre offensive. Étant donné l'afflux des réfugiés dans le petit espace de territoire belge qui lui était laissé, il n'y avait plus de nourriture que pour quinze jours. En



outre, le roi ne se sentait pas en droit d'attendre du gouvernement britannique qu'il envisagerait de compromettre peut-être jusqu'à l'existence de l'armée anglaise en vue de garder le contact avec l'amée belge. Il me demanda de notifier clairement qu'il ne voulait rien exécuter qui fût de nature à contrarier les opérations que le gouvernement britannique considérerait comme désirables de faire entreprendre par l'armée britannique vers le sud. Il me demanda cependant de dire qu'il était convaincu que pareilles opérations auraient pour résultat final la séparation des deux armées et que

dans cette hypothèse la capitulation de l'armée belge serait inévitable.

J'envoyai un télégramme rédigé en ce sens au Premier ministre et à Lord Gort ; le jour suivant, j'en remis personnellement une copie à Lord Gort.

Le 21 mai, j'étais auprès du roi Léopold à Ypres lorsqu'il rencontra le général Weygand, nommé généralissime des armées alliées. Le général Weygand confirma les ordres qu'il avait donnés aux armées française et britannique, le 20 mai ; il demanda au roi Léopold d'abandonner l'Escaut et de se retirer sur la Lys afin de permettre à l'armée britannique de prendre position derrière la forte position défensive établie à la frontière, et qui avait été aménagée et occupée par elle pendant l'hiver. Il s'agissait de préparer l'attaque vers le sud en coopération avec l'armée française.

A notre retour à Bruges, le roi Léopold me dit qu'il avait accepté de tenir la ligne de la Lys jusqu'à la frontière pour permettre aux divisions britanniques d'exécuter l'offensive envisagée par le général Weygand, bien que la manœuvre exigeât l'étirement de toute l'armée belge sur un front de 90 km., face auquel la présence de plusieurs divisions allemandes avait été identifiée. Il pensait néanmoins que l'offensive franco-britannique avait été différée trop longtemps et que à cette dernière heure il n'existait plus qu'un seul espoir de sauver les armées française et britannique, coupées par la poussée allemande. A cet effet il aurait fallu établir une couverture protégeant les ports belges et Dunkerke, renforcer le contact avec l'armée belge et occuper la ligne Lys-Graveline. Le roi faisait observer que la ligne frontière bien préparée qui devait être défendue par les troupes britanniques sur son flanc était très forte et que vraisemblablement ces troupes ne seraient pas sérieusement attaquées. En revanche, les positions que devaient tenir l'armée belge étaient médiocres ; comparativement parlant, elles ne pouvaient être que faiblement défendues : par conséquent elles invitaient à l'attaque. Le roi craignait que, dans le cas d'une sérieuse offensive soutenue par les forces aériennes, les Allemands ne vinssent à percer le front, ce qui aurait pour résultat de séparer les deux armées et de dominer l'armée belge.

Le roi me pria de dire à mon gouvernement qu'il pensait que la difficulté où il serait de garder le contact avec l'armée britanni-

que après que celle-ci aurait opéré le mouvement vers le sud, n'avait pas été pleinement estimée. Il désirait par-dessus tout pouvoir collaborer avec nous, mais dans les conditions géographiques où il se trouvait actuellement c'était une impossibilité matérielle. Son Gouvernement l'avait engagé à quitter la Belgique avant que l'armée belge ne se trouvât dans la nécessité de capituler. Évidemment son intention n'était pas de déserter son armée. Si le Gouvernement britannique comprenait ses motifs il ne se soucierait pas de ce que d'autres pourraient penser. Je fis câbler aussitôt un télégramme rédigé en ce sens.

Tard dans la nuit, nous apprîmes que le général Billotte — général français commandant les armées du nord — avait été blessé mortellement dans un accident d'automobile. Entre ses mains la coordination des efforts des trois armées n'avait pas été très effective. Entre les mains de son successeur elle fut inexistante.

Apparemment, la difficulté de réorganiser les divisions britanniques en vue de l'offensive commandée, le long de routes encombrées par les véhicules et les réfugiés, n'avait pas été prise en considération par le haut commandement français. Avant que l'attaque pût être montée, les communications de l'armée britannique avec ses bases constituées par les ports de la Manche avaient été coupées.

Je visitais notre G.Q.G., qui s'était retiré le 22 à Premesque, et j'appris de la bouche de Lord Gort que notre armée en était déjà réduite aux demi-rations et qu'elle manquait de munitions. De telles conditions n'étaient certes pas favorables pour lancer une attaque en coopération avec les unités de l'armée française qui paraissaient complètement découragées par les revers qu'elles venaient de subir.

Pendant la nuit du 23 mai, le roi Léopold abandonna, suivant le désir qui lui avait été signifié, mais non sans de graves appréhensions, la forte position de l'Escaut pour la ligne beaucoup plus faible de la Lys. En même temps, il envoyait — par autobus et par camions de l'armée belge — à Gravelines au delà de l'Yser, la 68e division française: une des deux divisions françaises gardées en réserve sous ses ordres, à l'aile gauche de l'armée belge.

Le 24 mai, le général Weygand dit aux commandants des armées britannique et française que l'avance de l'armée française du sud se poursuivait de façon satisfaisante ; il leur donnait l'ordre d'at-

taquer vigoureusement en direction sud afin de fermer la brèche derrière les divisions blindées allemandes qui avaient opéré leur percée jusqu'à la mer.

Pendant ce temps, l'armée belge était fortement engagée: le G.Q.G. belge savait pertinemment qu'il avait devant lui huit ou neuf divisions allemandes, qui cherchaient à entraîner l'armée belge vers le nord afin de la séparer de l'armée britannique. Cette dernière se trouvait maintenant derrière la ligne qu'elle avait occupée en hiver, à la frontière.

Sur place, il nous paraissait clair que les dangers et les difficultés de la situation n'avaient pas été réalisés par le haut commandement français. En réponse à une demande pressante, le général Dill, C.I.G.S. britannique arriva dans la soirée du 24. Après avoir passé la nuit avec la mission britannique, il visita le Q.G. de Lord Gort à Premesque le lendemain matin.

A son retour à Bruges, il dit au roi Léopold que l'attaque en direction sud serait livrée par les armées française et britannique conformément aux ordres donnés par le général Weygand.

Le roi Léopold exposa sur la carte au général Dill le point faible du flanc droit belge, la faiblesse de la ligne de défense en général et l'impossibilité où l'on se trouverait de la tenir, pour garder le contact, à moins qu'une aide vigoureuse ne fût donnée par l'armée britannique. Le général Dill promit de demander à Lord Gort de faire ce qui serait en son pouvoir pour assurer l'aide nécessaire au maintien du contact.

Étant donné que l'armée britannique était sur le point d'attaquer vers le sud, le roi estima que ce qu'il avait de mieux à faire pour aider les opérations c'était de garder le contact avec le flanc gauche de l'armée britannique aussi longtemps que possible. Il avait déjà retiré sa division de cavalerie motorisée qui se trouvait sur son flanc gauche, à la côte, afin de renforcer son flanc droit; il ordonna maintenant à la 15e division d'infanterie (infanterie sans artillerie ni mitrailleuses [1]) de quitter l'Yser afin de renforcer ce même flanc. Ceci épuisait toutes ses réserves.

J'appris plus tard que la 5e division britannique avait reçu l'ordre de se déplacer vers le nord pour occuper la ligne Haluin-

[1] Il s'agissait d'une division de 3e réserve.

Zillebeke et que le 12e régiment des Lanciers avait reçu pour tâche de protéger les flancs alliés. Ces opérations avaient pour but de couvrir le flanc gauche britannique, mais elles ne facilitaient pas effectivement la situation de l'armée belge. Le grand effort tenté par le roi pour venir en aide au corps expéditionnaire britannique avait étiré d'Halluin à la mer, l'armée belge, sur un front de 90 kilomètres: ligne gravement exposée aux attaques allemandes sur plusieurs points.

Comme ils craignaient qu'une percée ne devînt inévitable, les Belges avaient rassemblé des rondins et les avaient disposés en forme de barrière, le long de la voie ferrée entre Roulers et Ypres et en direction du sud, pour retarder l'avance des troupes blindées ennemies vers le nord.

Le matin du 26, j'eus connaissance des fortes attaques dirigées vers Ypres et de l'imminence d'une rupture de la ligne belge. Je me rendis alors à notre G.Q.G. à Premesque pour demander à Lord Gort d'essayer de tenter quelque chose. Il me dit d'insister pour que le roi Léopold retirât l'armée belge vers l'Yser.

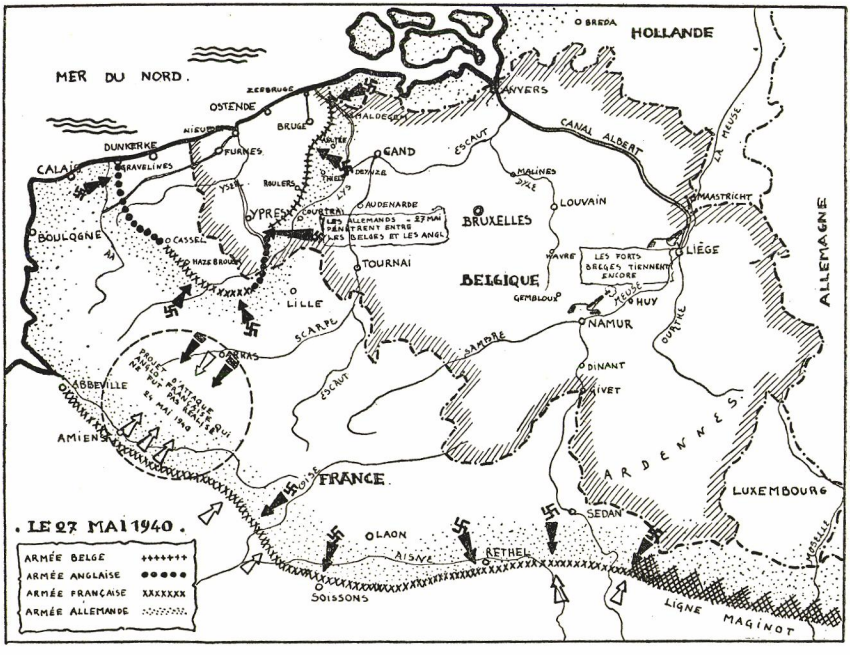
Je transmis ce message au roi, qui me dit qu'il ferait tout son possible, mais que le seul moyen de prévenir un désastre imminent et complet serait une contre-attaque britannique entre la Lys et l'Escaut. Je télégraphiai ceci à Lord Gort et j'appris que la mission britannique avait envoyé de semblables appels du G.Q.G. belge par télégramme et par estafette, très tôt dans la matinée.

L'éventualité d'une retraite de l'armée belge vers l'Yser, dans l'hypothèse où elle se verrait forcée de quitter la Lys, avait été envisagée à la conférence tenue à Ypres le 21 mai. A ce moment, le roi Léopold pensait que ce serait la seule alternative; mais la récente ruée allemande, dont les Belges supportaient tout le choc, rendait, croyait-il, à présent toute retraite sur l'Yser pratiquement irréalisable.

Plus tard, en cette journée du 26 mai, le roi me dit qu'il avait discuté la question avec son État-Major général: celui-ci estimait que, sous la pression exercée par l'ennemi, une retraite vers l'Yser était matériellement impossible: une retraite sur des routes encombrées de réfugiés, sans couverture de feu adéquate, serait coûteuse et finirait par un désastre; bien plus, elles aurait pour résultat l'abandon de tous les magasins, munitions et approvisionnements.

Par ailleurs, son G.Q.G. déclarait qu'une contre-attaque dirigée sur le flanc vulnérable de l'ennemi devait être livrée si l'on voulait éviter un désastre: quelques heures plus tard, l'occasion de livrer cette contre-attaque n'existerait plus.

On faisait remarquer avec insistance que l'armée britannique, établie sur la ligne de défense bien préparée entre Halluin et Bourghelles, était bien placée, sur le flanc de l'ennemi, pour enfoncer ses communications et ses têtes de pont entre l'Escaut et la Lys;



elle aurait toute chance de lui infliger une défaite notable et de diminuer la pression qui pesait sur l'armée belge.

Un officier de la Mission britannique fut envoyé dans la soirée au G.Q.G. pour exposer le point de vue belge.

Bien qu'il ne disposât plus de réserves propres, le roi Léopold donna l'ordre de faire évacuer la 60e division française demeurée sous son commandement; elle fut dirigée au moyen de véhicules belges sur une position préparée au delà de l'Yser, qui inondait à présent un vaste territoire et dont les ponts étaient minés.

Le roi me fit remarquer que si, comme il en avait été informé, l'armée britannique se préparait à attaquer dans la direction sud, il lui serait difficile de monter une attaque vers l'est en temps voulu pour empêcher le flanc droit belge d'être écrasé et de voir ses lignes débordées.

Mais, pour mener la contre-attaque en faveur de laquelle le G.Q.G. plaidait, l'armée britannique ne se trouvait pas en de meilleures conditions que l'armée belge ne l'était elle-même pour se dégager et se retirer sur l'Yser, comme Lord Gort le demandait.

Quoique, en ce moment, le roi l'ignorât encore — aucun message à ce sujet ne l'ayant atteint — Lord Gort avait déjà reçu l'ordre de se retirer sur la côte et prenait ses dispositions en conséquence.

Dans l'intervalle, le combat sur le front belge s'était poursuivi pendant quatre jours. A court de nourriture et de munitions, l'armée belge avait tenu tête au formidable assaut des huit divisions allemandes, comprenant plusieurs unités motorisées, soutenues par les vagues successives des lourds bombardiers. Luttant avec grande bravoure, les Belges avaient opéré plusieurs contre-attaques, tué plusieurs milliers d'Allemands et pris quelques centaines de prisonniers: mais la fin de leur résistance approchait.

Le matin du 27 mai, le roi Léopold me demanda de dire à Lord Gort qu'il craignait que le moment viendrait bientôt où il ne pourrait plus ni compter sur ses troupes ni être de quelque utilité à l'armée britannique. Il serait obligé de capituler avant une débacle. Il savait parfaitement que l'armée britannique avait fait ce qui était en son pouvoir pour aider la Belgique ; il priait Lord Gort de croire que lui aussi avait fait tout ce qui était en son pouvoir pour éviter la catastrophe.

Je transmis ce message par T.S.F. à Lord Gort, car toutes les communications téléphoniques avaient été coupées ; je sais qu'il ne l'a pas reçu.

A ce moment, le roi Léopold espérait qu'il pourrait tenir encore un jour ; mais dans l'après-midi l'armée allemande enfonça un coin entre les armées belge et britannique et perça la ligne à deux ou trois endroits. Dans le petit espace demeuré entre les mains des Belges chaque route, chaque ville, chaque village étaient encombrés par les réfugiés répandus par centaines de mille ; comme les troupes

elles-mêmes, ils étaient bombardés sans merci par les avions volant en rase-motte.

Sachant qu'il ne pouvait plus rien faire pour aider les alliés, le roi Léopold fit part aux Missions britannique et française, à son G.Q.G. et à moi-même de son intention de demander un armistice à minuit, afin d'éviter un plus grand massacre de son peuple si douloureusement éprouvé.

La Mission britannique en informa le *War Office* par T.S.F.; ce message fut reçu à Londres à 5 h. 54 de l'après-midi; par contre, les efforts tentés pour atteindre notre G.Q.G. furent vains.

Le roi Léopold fut invité par son gouvernement et par le nôtre à quitter son pays et à continuer la guerre à l'étranger, mais il me dit qu'en sa qualité de commandant en chef de son armée, engagée dans une bataille désespérée, il devait partager le sort de ses troupes. Sa mère, la reine Elisabeth était demeurée près de lui pendant les derniers jours: elle avait choisi de le suivre en captivité.

Le roi me dit qu'il sentait bien que sa position serait très difficile; il comptait user de toute son influence pour empêcher ses compatriotes d'être obligés de s'associer à toute action dirigée contre les pays qui avaient aidé la Belgique dans son épreuve.

Comme le roi et la reine refusaient de m'accompagner en Angleterre — l'ennemi étant déjà près de Bruges — je pris congé de Leurs Majestés à 10 h. du soir, le 27 mai; je fis route vers Nieuport où je fus recueilli par un canot-automobile juste avant l'aube du 28 mai.

Le roi, on le sait, n'a pas fait de paix séparée: il est prisonnier de guerre.

Pour la deuxième fois durant sa vie, le malheur s'est répandu sur son pays, mais les Belges peuvent être fiers de leur roi: il a prouvé qu'il était un brave soldat, un allié loyal, et un digne fils de ses splendides parents.

Hommage à Mgr Dévaud

Le dimanche 25 janvier, dans la soirée, Mgr Eugène Dévaud nous a quittés, à la suite d'une très longue maladie, sur l'issue de laquelle il n'avait plus depuis longtemps aucun doute, et qu'il a regardée en face avec un beau courage et une foi magnifique.

Il a travaillé jusqu'à la fin, dictant à M. Maurice Zermatten, qui veillait auprès de lui, de petits mots pour remercier, avec une charité touchante, ceux qui étaient venus le visiter ; ou même l'esquisse d'un programme de pédagogie ; et enfin les dernières lignes de lui qui auront été publiées de son vivant et qui sont un compte rendu du troisième numéro de Nova et Vetera.

Comment ne pas le remercier de ces comptes rendus qu'il envoyait si fidèlement à La Liberté *après la publication de chaque nouveau fascicule, taquinant un peu quand le numéro de Noël n'apparaissait qu'avec les premières violettes, mais toujours si compréhensif, toujours si bienveillant, ne pensant jamais à faire au pauvre « public catholique » un devoir de conscience de s'abonner à une revue si insolite (d'ailleurs justement oubliée sur la liste des publications de la bonne presse), à laquelle il a su néanmoins gagner, pendant seize ans, assez de sympathies pour qu'elle ait pu subsister. Nous devrions parler ici de son indulgence et nous avouerions bien simplement qu'elle a été trop grande, si elle n'avait été pour nous un si précieux encouragement.*

*C'est par un article sur l'*Ecole active et l'intérêt *qu'il commença, dans le troisième numéro de 1926, la série des importantes études qui devaient faire pénétrer* Nova et Vetera *dans les centres pédagogiques non seulement de l'Europe, mais même du nouveau monde*[1]. *M. l'abbé*

[1] A l'instant même quelques lignes de l'*Educateur*, de Lausanne, signées par M. Pierre Bovet, nous apportent un témoignage de l'attention et de la sympathie avec lesquelles on suivait les publications de M. Dévaud à l'*Institut Jean Jacques Rousseau*.

Léon Barbey a présenté ici-même (1936, nº 3, p. 269), une vue d'ensemble très personnelle et très technique de L'œuvre pédagogique de M. le chanoine Dévaud, *alors recteur magnifique de l'Université de Fribourg. Le même fascicule contient la première partie d'une étude sur les* Expériences pédagogiques allemandes, *qui venait d'être donnée en conférence à Madrid, et qui compte à nos yeux parmi ses meilleurs écrits. Je rapporte la dernière phrase : « La jeunesse allemande commençait à désespérer, vers 1926, lorsque s'affirma le* Führer *prédestiné, Parsifal vêtu de brun et non plus de blanc, parce que les temps sont d'une rude pénitence, avec entre ses mains, le Graal du salut marqué d'une croix gammée ». Qu'on relise ces articles ; ils prennent, à la lumière des événements, une singulière signification rétrospective. Outre d'innombrables bibliographies, toujours alertes, jamais ennuyeuses,* Nova et Vetera *devait publier encore d'importantes études de lui sur* Le système Decroly et la pédagogie chrétienne *(1937, nº 3) ; et* Pédagogie à ciel ouvert *(1939, nº 2), qui nous présente une œuvre pédagogique étonnante, entreprise en Espagne, avec les moyens les plus pauvres du monde.*

Outre le théoricien de la pédagogie, il y avait, chez Mgr Dévaud, un homme plein de bonté, de pénétration, de candeur, admirablement fait pour comprendre les enfants et pour se faire comprendre par eux. Je m'en voudrais de ne pas rappeler ici les pages délicieuses où M. l'abbé Barbey, dans l'étude déjà mentionnée, nous raconte ce que Mgr Dévaud pensait des examens, et la manière tout-à-fait charmante dont il les faisait passer. A ce propos, un mot de lui nous revient en mémoire : « Pour pouvoir supprimer les examens, il faudrait pouvoir supprimer le péché originel ».

La chose du monde qu'on oubliait le plus facilement avec Mgr Dévaud, c'est qu'il était un personnage important, chargé d'une quantité de fonctions élevées, couvert de titres, et décoré par plusieurs gouvernements étrangers. C'est, bien sûr, parce qu'il n'en parlait jamais, et qu'il ne tenait pas à ce qu'on en parlât. La seule fois où nous ayons failli nous brouiller ensemble, pour de bon, c'est après une petite lettre que nous lui avions écrite, en toute bonne foi, pour le féliciter du titre de Mgr dont il venait d'être honoré. Nous n'avons plus jamais osé récidiver.

Mais ce qui mettait à l'aise, près de lui, c'était surtout son immense bonté et la générosité surabondante avec laquelle il donnait de son bien

et, ce qui est plus encore, de son temps. On ne pouvait aller chez lui sans y rencontrer quelque hôte qui venait de nous précéder ou qui allait incontinent survenir, et sans le trouver toujours égal, toujours aimable à accueillir tout le monde. Il a vraiment été, pour tous, un homme de bon conseil.

Et puis, pourquoi n'oserions-nous pas le dire? ce qui achevait d'abolir toute distance entre lui et ceux qu'il recevait, c'était ce coin d'enfance qu'il avait gardé dans son cœur, que les soucis des occupations les plus sérieuses n'avaient point réussi à envahir, et qu'il laissait paraître à tout instant dans la conversation et dans les relations avec ses amis. Par exemple, il rebaptisait les gens à sa manière, comme font les enfants, en leur conférant le prénom qu'ils auraient dû, selon lui, porter. Ainsi, il avait décidé que le P. Benoît Lavaud s'appellerait Bernard, et c'est le jour de la Saint-Bernard qu'il lui envoyait fidèlement ses vœux. Il n'y a jamais eu moyen d'y rien changer. Il voulait à tout prix, ce qui est plus grave, nous décorer du nom de chanoine, sans doute parce qu'il avait surpris en nous quelque attrait déguisé pour cette haute dignité ; aussi, dans chaque compte rendu de La Liberté, *il réussissait subrepticement à nous gratifier du canonicat. La plupart du temps, les yeux vigilants de Mgr Quartenoud, l'ancien prévôt du chapitre, rétablissaient la vérité, pour le bien commun ; mais il y eut beaucoup d'inattentions, dont chacune faisait la joie de Mgr Dévaud, et dont plusieurs nous valurent des lettres de félicitation pour une si enviable promotion. Comment ne pas lui pardonner ces espièglerie s !*

Mais cette enfance du cœur avait un aspect très grand. Elle se manifestait par la docilité absolue avec laquelle on sentait qu'il avait fait remise de sa vie à Dieu, avec laquelle il était entré dans cette « obéissance de la foi » dont parle l'apôtre, et avec laquelle il était enfant de l'Eglise. Il parlait peu de ces choses ; il faisait mieux que d'en parler, il en vivait ; elles étaient l'axe de tout son être. A la dernière visite que nous lui avons faite, comme nous lui promettions de dire le lendemain la sainte messe à son intention, il nous remercia avec des paroles entrecoupées de silences et il ajouta : Dites-la pour l'Eglise et pour le monde entier.

C. J.

L'altération de la doctrine du corps mystique chez Luther

Dans une importante étude, intitulée *Die Kirche als corpus Christi mysticum beim jungen Luther, Zeitschrift für katholische Theologie*, 1937, pp. 29-98, que nous allons résumer, en discutant ou en complétant ça et là quelques vues de l'auteur, et dont nous ne retiendrons que quelques-unes des innombrables références, Wilhelm Wagner entreprend de suivre l'évolution de la pensée de Luther sur l'Eglise, corps mystique du Christ, non seulement pendant les années de la vie catholique du réformateur, mais pendant toute la période comprise entre ses premiers écrits (1513) et l'année 1525, où le développement théologique de la Réforme aboutit à une certaine stabilisation.

Si l'Eglise est mystérieuse et visible, on peut la considérer indifféremment en partant de son aspect visible pour monter vers son mystère, ou au contraire en partant de son mystère pour descendre vers son aspect visible: à la condition expresse de ne jamais oublier que ces deux aspects sont inséparables l'un de l'autre dans l'Eglise, comme ils le sont dans le Christ; et l'on pourra convenir de donner à l'Eglise le nom de corps mystique, lorsqu'elle est vue à partir de l'intérieur, en descendant de son mystère central, qui est le Christ, vers son enveloppe visible.

Il est possible que, présentée de cette seconde manière, la doctrine catholique sur l'Eglise soit plus accessible à la pensée pravoslave sinon à la pensée protestante. W. Wagner a même cru, *à première vue*, que le concept luthérien de l'«Eglise spirituelle» pourrait s'apparenter plus ou moins au concept paulinien du corps mystique. (Le même auteur précisera, par un scrupule d'historien, que la notion luthérienne de l'« Eglise spirituelle » est plus vaste que la notion luthérienne du « corps mystique », celle-ci ne restant qu'une traduction partielle, au moyen d'une image scripturaire, de celle-là.)

Parmi les travaux antérieurs qui touchent à son sujet, W. Wagner mentionne surtout les études de J. Gottschick sur le corps mystique selon Jean Hus[1]; de Karl Holl, suivant qui Luther aurait, sous une formulation

[1] *Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche, Zeitschr. f. Kirchengesch.* 8 (1886), 345-394, 543-616. Son désir d'insister sur l'originalité de Luther l'incline, selon W. Wagner, à atténuer un peu trop l'influence de Hus.

traditionnelle, introduit, dès le principe, un nouveau concept de l'Eglise [1]: de E. Kohlmeyer, signalant, comme résultats de l'innovation de Luther, « la disjonction du corps mystique et de l'Eglise empirique » et le relâchement des liens qui unissent entre eux les membres de l'Eglise [2]. Du côté catholique, Grisar s'est rendu compte qu'en voulant intérioriser l'Eglise, Luther la volatilisait, la rendait insaisissable, telle une eau sans récipient [3]. Si précieuses que fussent ces contributions, le sujet abordé par W. Wagner n'avait cependant pas encore été traité dans toute son ampleur.

I. *Quelle connaissance avait Luther de la doctrine du corps mystique pendant sa période catholique* (1513-1517)

1. *Terminologie catholique.* — Les expressions que Luther emploie laissent voir qu'il connaissait la doctrine traditionnelle du corps mystique. Il oppose le corps « mystique » du Christ à son corps « vrai », « personnel », « naturel », « propre ». Il oppose aussi le « Christ mystique », considéré comme ne formant avec l'Eglise qu'une seule personne, au « Christ historique » ou « prêché ». Il ose dire que « le Christ ne serait rien, s'il n'était né que par la chair, en sa personne, sans être né en outre par l'esprit, dans son corps qui est l'Eglise » [4]. Il parle du Christ comme de la tête de l'Eglise, et aussi de l'influx qu'il communique à ses membres. Il voit dans l'Eglise l'épouse, l'édifice spirituel, la vigne, le temple mystique de Dieu.

2. *Les sources catholiques.* — Les sources qu'il utilise sont, d'une part, les écrits dogmatico-scolastiques — parmi lesquels ceux de Gabriel Biel — où l'on recherche si le Christ est tête de l'Eglise non seulement comme Dieu mais encore comme homme, et où l'on traite de l'influx du Christ sur l'Eglise. Et, d'autre part, les écrits exégético-patristiques: tout d'abord ceux de saint Augustin et, parmi les auteurs plus récents, ceux de Lefèvre d'Etables, de Nicolas de Lyre, de Paul de Burgos, d'Hugues de Saint-Cher, qu'il utilise assez librement, en laissant déjà paraître en partie ses propres opinions théologiques.

3. *Exégèse traditionnelle des « Dictata super psalterium »* —. Luther adopte pour l'appliquer avec beaucoup plus de hardiesse que saint Augustin, le principe suivant lequel le Christ s'exprimerait dans les psaumes en la personne de son corps, de son Eglise: le psalmiste demande au Seigneur de sauver le roi, « c'est-à-dire le Christ total, avec son corps, l'Eglise ». En effet, l'amour du Christ le porte à regarder comme fait à lui, ce qui est fait à ses membres; il demeure en eux, et c'est de là qu'il parle, comme jadis il parlait de la barque de Pierre; il agit en eux et c'est sous son influence qu'ils font tout ce qu'ils font. Luther insiste de telle sorte sur ce dernier point que W. Wagner croit apercevoir ici le germe de la thèse protestante suivant laquelle le Christ, en nous, non seulement ferait toutes choses *(omnia)*,

[1] *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I, Tübingen, 1927.
[2] *Die Bedeutung der Kirche für Luther*, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 47, X (1928), 466-511.
[3] *Luther*, t. III, p. 774.
[4] Voir plus loin, p. 371 note 1.

mais ferait seul toutes choses *(omnia solus)*[1]. Si donc le Christ parle dans les psaumes en la personne de ses membres, ceux-ci, conclut Luther, auront à réciter les psaumes avec le Christ et dans le Christ, ils devront dire Amen à la prière faite en leur personne par le Christ lui-même.

4. *Rapports du corps mystique et de l'Eglise hiérarchisée dans les « Dictata »*. — Mais la conception que Luther se fait du corps mystique dans ce premier exposé sur les psaumes (1513-1515) est-elle authentiquement catholique ? Luther y parle beaucoup de la hiérarchie, évêques, prêtres, docteurs, prélats, et, suivant un usage alors courant, il compare leur rôle dans le corps mystique au rôle des organes principaux du corps naturel du Christ. Même lorsqu'il stigmatise leurs fautes — et cela aussi, à cette époque, était courant — il reconnaît la nécessité de leurs charges: « Les os de l'Eglise sont disjoints par les dissensions et les fautes (du clergé), mais ils ne sont pas brisés, car les offices subsistent dans l'Eglise et ils ne lui seront pas enlevés: autrement, l'Eglise cesserait, ce qui est impossible, *licet autem ossa dispergantur sic per dissensiones et iniquitates, non tamen confringuntur, quia officia manent in Ecclesia et nunquam auferentur; alias Ecclesia cessaret, quod est impossibile* ». C'est là une notion catholique. Mais, et K. Holl l'a bien vu, Luther considère avant tout les prélats comme les annonciateurs de l'Evangile, sans parler ni de leur pouvoir juridictionnel (déclaratif et canonique) ni de leur pouvoir sacramentel. Ce silence laisse voir les insuffisances de la conception catholique du corps mystique que Luther s'était forgée. Déjà la notion protestante, W. Wagner en convient, était en voie de formation.

5. *Rapports du corps mystique et de la communion des saints dans les « Dictata »*. — W. Wagner va distinguer ici deux notions du *corps mystique*, qui lui semblent également traditionnelles, également catholiques, et qui se compénétreraient en partie. La première s'identifierait avec l'*Eglise hiérarchisée*, considérée, comme nous l'avons dit, du point de vue de la grâce intérieure qui l'anime. La seconde désignerait la *communion des saints*, c'est-à-dire l'union de tous ceux qui, sur la terre, au purgatoire, dans le ciel, sont unis au Christ par la grâce santifiante et participent à certains biens spirituels. W. Wagner reproche aux anciens de n'avoir pas nettement distingué ces deux concepts du corps mystique, le premier signifiant l'Eglise, *Ecclesia*, et le second, la communion des saints, *communio sanctorum;* et de n'avoir pas vu que, faute de tirer au clair cette distinction, ils s'exposaient au danger, dans lequel sombrera la Réforme, de scinder l'Eglise en deux Eglises, l'une visible et l'autre invisible. Nous croyons, au contraire, que les anciens ont bien fait de ne pas forcer la distinction. Il n'y a qu'une seule Eglise, qui ras-

[1] Quand Luther écrit que c'est le Christ « qui opère en nous toutes nos œuvres bonnes et non pas nous, *et non ipsi nos* », cela peut signifier *et non pas nous seuls*, et c'est la pure doctrine catholique, suivant laquelle nos œuvres bonnes sont tout entières de Dieu, comme cause première, et tout entières de nous, comme cause seconde, à la manière d'un tableau, qui serait à la fois tout entier du peintre et tout entier du pinceau ; et cela peut signifier *et ce n'est pas nous qui opérons*, c'est alors la pure doctrine luthérienne, suivant laquelle, même sous l'influx de la toute puissance divine, nous sommes incapables d'aucune œuvre méritoire.

semble en son sein les anges et les élus du ciel, les âmes du purgatoire, et, sur la terre, non seulement des membres justes, qui lui appartiennent soit ouvertement soit même seulement par le désir, mais encore ceux des membres pécheurs en qui subsiste quelque chose de saint, par exemple la foi et l'espérance théologales, ou au moins le caractère baptismal. Cette unique Eglise, on l'appellera le *corps mystique* du Christ, lorsqu'on voudra signifier les rapports intimes et mystérieux qu'elle entretient avec le Christ, son chef. Et on l'appellera la *communion des saints*, lorsqu'on voudra la désigner par ses membres vivants, qui sont ses membres justes, ses membres saints. Pour nous, le concept de *corps mystique*, pas plus que le concept d'*Eglise*, ne doit être dédoublé en deux concepts, qui désigneraient, le premier une réalité visible, et le second une réalité invisible. C'est une semblable division qui, à notre avis, pourrait conduire précisément à scinder l'Eglise en deux Eglises, l'une visible et l'autre invisible. Tout ce qu'on pourra faire, ce sera de distinguer deux états, l'un voyageur et l'autre définitif du corps mystique du Christ, c'est-à-dire de l'Eglise. Et pour la communion des saints, les pécheurs ici-bas n'en sont pas tous complètement exclus, mais ils peuvent encore se rattacher faiblement à elle, d'une manière que nous aurons à préciser, par les quelques marques de la sainteté du Christ qu'ils continuent peut-être de porter en eux [1]. Entre «Eglise» et «communion des saints», il y a pour nous une distinction non pas réelle, mais seulement conceptuelle.

Ces choses rappelées, rien ne nous empêche de constater, à la suite de W. Wagner, que dans ses *Dictata super psalterium*, Luther conçoit encore le corps mystique du Christ, à la manière catholique, comme visible et hiérarchisé. C'est plus tard, dans la période protestante de sa vie, qu'il en viendra à opposer, à une Eglise extérieure et hiérarchique, la vraie Eglise du Christ, c'est-à-dire la communion des saints, ceux-ci étant, pour lui, les « vrais croyants », qui, malgré leurs péchés, se confient en la miséricorde divine [2].

Plusieurs des récents historiens protestants de Luther, s'accordent à découvrir chez lui, dès le principe, les concepts achevés de ses grands enseignements postérieurs. Ainsi, selon K. Holl, le concept luthérien de l'Eglise serait déjà « complètement achevé » dans le premier exposé sur les psaumes. Selon Grisar, l'ouvrage de Luther n'offrirait encore, au contraire, qu'une notion catholique de l'Eglise. Pour W. Wagner, la notion de l'Eglise que se faisait à ce moment Luther, quoique moins pure que ne le prétende Grisar, resterait en gros et dans l'ensemble une notion catholique. En tout cas, toujours suivant W. Wagner, une chose est certaine: contrairement à ce que soutient Holl, la conception protestante de l'Eglise, n'a pas encore, dans la première des grandes œuvres de Luther, influencé sa terminologie du corps mystique du Christ.

Concluons, quant à nous, que, si, dans les *Dictata super psalterium*, les cadres de la notion de l'Eglise, corps mystique du Christ, sont encore

---

[1] Cf. *Nova et Vetera*, 1940, n° 4, p. 469.

[2] Les *saints*, suivant Luther, sont des pécheurs saints et de saints pécheurs, et l'Eglise ne peut être et rester qu'« *un hôpital* ».

empruntés au catholicisme, Luther y a ménagé de quoi les faire sauter, en y préparant au moins une place: *a)* pour sa première thèse de l'impossibilité de l'acte méritoire, *b)* pour sa seconde thèse d'une hiérarchie dépourvue des authentiques pouvoirs d'ordre et de juridiction — ces deux thèses dérivant sans doute *de la manière nouvelle dont il entendait la doctrine de la justification.* Dès lors, ce n'est pas sans une grosse arrière-pensée que nous pourrions dire, à la suite de W. Wagner, que le Luther du début n'a pas mal connu *nicht schlecht gekannt,* la doctrine catholique de l'Eglise comme corps mystique du Christ.

II. *Transplantation de la doctrine du corps mystique dans la période protestante de Luther.*

1. *Existence de la doctrine dans les écrits protestants de Luther.* — Dans ses premiers écrits protestants, dit W. Wagner, Luther ne rejettera pas la doctrine du corps mystique du Christ. Il s'en servira, en la transformant, pour faire triompher ses vues nouvelles. Et tout d'abord, pour justifier son opposition à la doctrine des indulgences et à l'autorité du pape.

Saint Thomas avait enseigné, *IV Sent.*, dist. 45, qu. 2, a. 1, quaest. 1, que les satisfactions du Christ ou des saints peuvent être communiquées aux autres hommes de deux manières: *a)* tout d'abord, en raison de la charité qui les unit ensemble et qui fait que les biens des uns deviennent, *ipso facto,* les biens des autres, proportionnellement à l'intensité de leur charité; *b)* et de plus, en raison de la volonté que le Christ et les saints peuvent avoir d'aider plus particulièrement tel ou tel qui leur est uni par la charité, en dirigeant sur lui leur intention, en vue de reverser sur lui quelque chose de leurs surabondantes satisfactions: à la manière dont, au temps de saint Cyprien, les martyrs faisaient, pour leurs frères coupables, une offrande de leurs mérites, qui valait non seulement devant l'Eglise, mais encore devant Dieu, cf. saint Cyprien, *De Lapsis,* n° 17, P. L., t. IV, col. 480. *C'est la seconde communication qui fonde la doctrine des indulgences:* le pape a autorité pour désigner les conditions qui seront requises, afin que les satisfactions du Christ et des saints puissent être reversées *de la seconde manière* sur les fidèles, déjà réintroduits dans la charité, mais qui auraient encore besoin de l'indulgence de Dieu, en raison de la peine temporelle de leurs péchés, qui reste à expier.

Or, le grand argument théologique de Luther contre les indulgences, c'est qu'on participe aux biens du Christ *seulement* en lui étant incorporé par la foi, *non* en recourant au pouvoir pontifical des clefs. Il introduit un conflit, là où il y avait une snbordination. Cela l'autorise à dresser, contre l'Eglise du pape, le « corps spirituel » du Christ, la « communion des saints », l'Eglise « cité spirituelle et éternelle de Dieu ». W. Wagner a raison de relever que, dans les écrits de 1519 à 1520, le corps du Christ signifie non plus, comme dans les écrits de la période catholique, une réalité visible et hiérarchisée, mais une réalité invisible, échappant à la hiérarchie, que Luther appelle, d'un mot qui lui est cher, le « corps spirituel » du Christ. L'erreur

de Luther est donc d'abord d'avoir inventé la notion d'un corps du Christ « spirituel », c'est-à-dire, car c'est le sens qu'il va donner à l'expression, d'un corps du Christ « désincarné », invisible[1].

L'erreur de Luther est-elle encore, comme semble le croire W. Wagner, d'avoir identifié les concepts de l'Eglise et du corps mystique du Christ, avec celui de la communion des saints ? Nous ne pensons pas. Elle est, à nos yeux, d'avoir conçu l'Eglise, le corps mystique du Christ, la communion des saints comme invisibles. Tout cela désigne une même réalité, qui, dans son état pérégrinal, est visible et hiérarchisée, à laquelle appartiennent encore bien des pécheurs et à laquelle appartiennent déjà les justes non baptisés, et qui, dans son état glorieux, demeurera visible, comme le Christ, son chef. Si les propositions de Quesnel concernant l'Eglise ont été condamnées par Clément XI[2], ce n'est pas parce qu'il incluait dans l'Eglise les anges, les élus et les justes, c'est parce qu'il en excluait tous les pécheurs ; ce n'est pas non plus parce qu'il identifiait l'Eglise à la communion des saints, c'est parce qu'il ne croyait pas que, sous leur état pérégrinal, l'Eglise et la communion des saints fussent visibles, hiérarchisées, composées de justes et de pécheurs.

Comme le fait remarquer W. Wagner, Luther ne touche alors à la doctrine du corps du Christ qu'en passant, pour illustrer ou pour appuyer ses thèses préférées. C'est la fantaisie qui est sa règle ; au point qu'après avoir habituellement répudié l'exégèse allégorique dans son second exposé des psaumes, *Operationes in psalmos* (1519-1521), il n'hésite cependant pas à y revenir à propos de Ps. XXI, 2, *Longe a salute mea verba delictorum meorum*, pour mieux établir que le Christ s'est chargé de nos péchés en vue de nous imputer sa justice. Dans un sermon du 18 mai 1520, il allègue la doctrine scolastique de l'influx du Christ sur ses membres, pour en déduire que le chef de l'Eglise, c'est le Christ, non le pape. Déjà, pourtant, le 26 novembre 1512, le cardinal Cajetan avait écrit, dans son *Apologia de comparata auctoritate papae et concilii*, édit. Pollet, n° 519 ; « Il est vrai que l'Eglise est le corps non de Pierre mais du Christ, car le Christ est plus que son chef mystique, il est sa personnalité mystique, comme il apparaît d'après Ephés., I, 22-23 et I Cor., XII, 12...Il s'ensuit non pas que Pierre ne soit pas chef, au nom du Christ ; mais que Pierre n'est pas la personnalité qui opère à travers les membres de ce corps. C'est le Christ qui opère par Pierre et par les autres membres. Pareillement, il n'en résulte d'aucune façon que le chef qui tient la place du Christ ne soit pas au-dessus du reste du corps par son autorité ».

Nous verrons que c'est après la lecture de Jean Hus, dans l'écrit *De la papauté de Rome* (1520), que Luther expliquera d'une manière détaillée son concept spirituel de l'Eglise, suivant lequel le Christ n'est le chef que des

---

[1] Le « corps spirituel » de I Cor., XV, 44, signifie justement non pas une *désincarnation* de notre âme, mais une *glorification* de notre corps. Luther se sert ici d'un mot de saint Paul pour passer à une idéologie totalement étrangère à l'apôtre.

[2] Denz., nos 1422-1428 ; cf. *Nova et Vetera*, 1940, n° 4, p. 481.

bons ; d'où il conclura aussitôt que le pape ne saurait être le chef de l'Eglise. Et dans les pages adressées *A la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1520), il proclamera l'égalité de tous les chrétiens et le sacerdoce universel.

Ainsi, le concept catholique du corps du Christ n'est pas absent de la pensée de Luther ; mais celui-ci en use, vaille que vaille, pour édifier les thèses qui lui tiennent à cœur.

2. *Influence de la doctrine hussite du corps mystique.* — La rencontre, en octobre 1519, du *De Ecclesia* de Jean Hus, marque une césure dans la doctrine de Luther sur le corps mystique. Dès lors, elle n'apparaîtra plus si incidemment ; et les traits inconsciemment protestants qu'elle présentait déjà, seront accusés pour être opposés aux conceptions « romaines ».

Sans doute, note W. Wagner, les concepts du corps mystique resteront chez Hus et chez Luther « essentiellement différents ». Hus part de la prédestination ; il considère l'Eglise du point de vue du décret divin éternel ; il la définit l'assemblée des prédestinés ; eux seuls, quelle que soit la malice de leur conduite présente, lui appartiennent ; au contraire, les bons qui ne seraient pas prédestinés n'en font pas partie ; il est donc certain que des méchants et des incroyants appartiennent *hic et nunc* au corps du Christ ; en outre, personne, à moins d'une révélation particulière, n'étant sûr de sa prédestination, il s'ensuit que personne ne sera sûr d'être membre de l'Eglise [1]. Luther, au contraire, part de la foi-confiance, *fides fiducialis ;* il considère l'Eglise du point de vue de l'action de la parole divine dans le temps ; il la définit la communauté des « vrais croyants » ; seuls les bons, c'est-à-dire seuls ceux qui, *hic et nunc*, sont croyants, lui appartiennent ; et la *fides fiducialis* leur apportera la certitude absolue de leur justification et de leur appartenance à l'Eglise. Il faudrait ajouter ici que, si vraies que soient les oppositions que W. Wagner institue entre les concepts du corps mystique de Hus et de Luther, elles apparaîtront peut-être moins « essentielles » aux yeux du théologien, qu'à ceux de l'historien. Certaines notes fondamentales apparentent entre eux les deux concepts, et cela explique que le second puisse finir par déboucher dans le premier. Deux traits suffiront à le faire entendre :

---

[1] Au regard de la théologie catholique, l'on ne saurait avoir la certitude absolue *d'être prédestiné* qu'en vertu ou bien d'une révélation extraordinaire, ou bien d'une funeste illusion, cf. *Nova et Vetera*, 1940, n° 3, p. 376. Mais il est déjà possible d'avoir la connaissance pratique et expérimentale qu'*on est en état de grâce*, cf. Saint THOMAS, I-II, qu. 112, a. 5, *Utrum homo possit scire se habere gratiam ;* et surtout *IV Contra Gent.*, cap. 21 et 22, où il est parlé des merveilleux effets que l'Esprit saint opère dans les âmes. Et il est encore plus aisé d'avoir la certitude qu'*on appartient vraiment à l'Eglise* par le baptême, ou par la foi théologale : « Il est de la nature de la foi, comme de la science, dit saint Thomas, d'être certaine de son objet..., en sorte que, qui a la foi, ou la science, est sûr de les avoir ; il n'en va pas de même de la grâce et de la charité, qui relèvent des puissances du désir », I-II, qu. 112, a. 5, ad 2. En commentant ce dernier texte, Cajetan n'hésitera pas à écrire que tout chrétien peut avoir la certitude de foi qu'il a la foi, « et c'est en quoi la certitude expérimentale accompagnant la foi, diffère de la certitude expérimentale accompagnant la grâce. Les actes faits dans la grâce apportent sans doute à l'homme la persuasion de la grâce, mais la possibilité d'une illusion subsiste. Tandis que les actes de foi lui font connaître, sans illusion possible, qu'il a la foi ; *à la manière dont ils lui font connaître les vérités de la foi*, telles que l'incarnation, etc. ».

1° la *fides fiducialis*, qui comporte suivant Luther la certitude absolue qu'on est justifié, comporte même, suivant Calvin, la certitude absolue qu'on est sauvé; en sorte que, pour les réformés comme pour les hussites, l'Eglise ne sera faite que des prédestinés; 2° le dogme de l'inamissibilité de la grâce entraînera Calvin à prétendre que la foi justifiante subsiste dans le pécheur au sein même de ses égarements [1]: en ce sens du moins, pour les réformés comme pour les hussites, l'Eglise sera faite à la fois de justes et de pécheurs.

Après avoir opposé essentiellement entre eux les concepts de Hus et de Luther, W. Wagner, montre comment ils se rapprochent dans leur manière de s'opposer au concept catholique. Dans les deux cas, le corps mystique du Christ sera l'assemblée invisible des saints (prédestinés ou vrais croyants) en sorte qu'il ne pourra plus coïncider avec l'Eglise, visible et hiérarchisée; dans les deux cas, le lien qui unira les membres à la tête, les chrétiens au Christ, sera uniquement et nécessairement invisible (prédestination ou vraie foi) en sorte que les sacrements vont perdre de leur signification.

Plus que la confirmation de ses pressentiments, ce que Luther va trouver dans Hus, c'est un maître, c'est un esprit, un élan qui vont l'inciter à refondre précisément la doctrine du corps mystique; pour la première fois, il va rencontrer ses propres vues ordonnées en système. Hus se servait de la métaphore paulinienne du corps du Christ pour accréditer la doctrine d'une Eglise qui, étant toute sainte, ne devait être à son avis qu'invisible, et où ni la papauté ni la hiérarchie n'étaient plus nécessaires. Luther pourra désormais lui emprunter toutes les images dont il aura besoin dans sa polémique contre Rome et dans sa prédication populaire.

Il lui empruntera même, directement, certains traits de son ecclésiologie. Denifle l'a déjà établi quant au procédé qui consiste à opposer le pouvoir du Christ au pouvoir de Pierre. S'emparant d'un passage de la bulle *Unam sanctam*, où il est dit que l'Eglise, qui n'a qu'un corps, doit, sous peine d'être un monstre, n'avoir qu'une tête, à savoir le Christ et le vicaire du Christ, Pierre et son successeur [2], Hus, qui laissait tomber les derniers mots, proclamait que l'Eglise ne saurait avoir *ex aequo* deux têtes, le Christ et le pape. Il faut dire, à l'honneur de Luther, qu'il a vu la fragilité de ce premier argument, qui allait faire école dans le protestantisme, et qu'il s'en est rarement servi. Il s'est rabattu sur le second des arguments de Hus: seul le Christ, disait ce dernier, peut être chef de l'Eglise, car seul il peut faire pour elle ce que la tête fait pour le corps, en lui influant le connaître et l'agir, *sensum et motum*. Avec de telles prémisses, il devenait facile à Hus d'écarter le pape, à propos duquel il se refusait d'ailleurs à distinguer entre la sainteté de la charge et la sainteté de la personne. Voilà la thèse hussite qui, dès 1520, deviendra la thèse favorite de Luther, notamment dans l'écrit *De la papauté de Rome*.

Hus léguera à Luther d'autres enseignements ecclésiologiques plus particuliers, notamment l'idée de comparer les non prédestinés aux humeurs

[1] *Nova et Vetera*, 1940, n° 4, p. 484.
[2] Denz., n° 468.

et aux excréments: d'où la distinction hussite entre ceux qui sont *dans* le corps mystique sans être *du* corps mystique, *aliud est esse de Ecclesia, aliud esse in Ecclesia*[1]. Pour Luther, cela va être une confusion de l'ivraie et du blé que de regarder les pécheurs ou les prélats comme des membres de l'Eglise; ils sont bien *dans* l'Eglise mais sans être *de* l'Eglise.

3. *Proposition de la doctrine à l'époque protestante.* — A la différence de Hus, Luther n'a jamais écrit de traité sur l'Eglise, corps mystique du Christ. Il en parle comme de coutume d'une manière asystématique, à propos des effets de l'eucharistie, ou des passages pauliniens sur le corps du Christ, ou de ses polémiques contre le pape. Mais, sous ces multiples traits, dont l'importance et la valeur sont inégales, et dont la cohérence n'apparaît pas toujours, il est possible de reconnaître une conception du corps mystique, qui se construit peu à peu en dépendance de ses doctrines fondamentales, et dont on peut essayer de dégager les grandes lignes.

III. *La formation d'un concept « spirituel » du corps mystique du Christ.*

L'Eglise, par opposition aux communautés *temporelles*, est une communauté *spirituelle;* et si elle est le corps du Christ, elle peut bien être appelée un « corps spirituel », *au sens ou spirituel s'oppose à temporel, mais non pas au sens où spirituel s'oppose à corporel et à visible.* Comment Luther, qui eut plus que personne au monde le génie de l'équivoque, ne se serait-il pas emparé de celle-ci ?

1. *Les grandes lignes du développement.* — La doctrine fondamentale du luthéranisme est celle de la « justification par la foi », cette expression étant entendue non plus dans son sens traditionnel, mais dans un sens nouveau, et signifiant que les pécheurs, sans être justifiés intérieurement, sont cependant regardés par Dieu comme justes, pourvu qu'ils aient la foi-confiance, c'est-à-dire la certitude absolue du pardon du Christ. Il s'ensuit qu'au-dedans de l'Eglise visible, faite de tous les baptisés, il faut dessiner une *Eglise invisible,* plus restreinte, faite des seuls bons, des seuls saints, c'est-à-dire *des seuls vrais croyants,* qui restent pécheurs tout en étant justes, dans laquelle ni *la hiérarchie,* ni le primat romain n'auront plus de rôle, et à laquelle nous incorporeront non plus *les sacrements,* mais la foi seule.

2. *L'idée d'un corps mystique ahiérarchique dans les deux exposés sur les psaumes* (1513-1516 et 1519-1521). — Déjà, dans les *Dictata,* la signification des organes hiérarchiques du corps mystique est déviée, puisqu'on réduit

[1] Nous n'aimons pas la comparaison, et encore moins la distinction. Car, pour nous, les méchants ne sont pas seulement *dans* l'Eglise, ils sont *de* l'Eglise, par ce qui subsiste encore en eux de bon et de saint. Pour la comparaison, notons cependant que Bossuet l'a employée dans ses *Réflexions sur un écrit de M. Claude:* dire qu'« il pourrait y avoir un corps humain qui ne serait que cheveux, et ongles, et membres pourris, et humeurs peccantes, sans qu'il y eût en effet rien de vivant: c'est ce que fait M. Claude lorsqu'il conclut de mon discours que l'Eglise de Jésus-Christ pourrait n'être qu'un amas de méchants et d'hypocrites ».

leur rôle à la prédication. Et sans doute aucun des passages touchant à la hiérarchie ne serait, pris à part, hétérodoxe, et l'on trouverait pour chacun d'eux une référence chez les Pères ; mais si l'on tient compte du silence presque total où sont tenus les sacrements, et aussi de l'orientation ultérieure de la pensée de Luther, on devra convenir que leur sens est nouveau. W. Wagner cite ici, entre autres, un passage postérieur de la *Resolutio super propositione XIII de potestate papae*, qui date de 1519. Il y est question d'un texte qu'on lit au début de l'épître x de saint Léon le Grand, P. L., t. LIV, col. 629 : « Si le Seigneur a confié la charge de prêcher à tous les apôtres, il l'a placée principalement dans le bienheureux apôtre Pierre, le premier de tous les apôtres, voulant que, de celui-ci, qui est en quelque manière la tête, ses dons se répandissent dans tout le corps, et que celui qui oserait s'éloigner de la solidité de Pierre pût comprendre qu'il se séparerait du mystère divin »[1]. Sur quoi Luther écrit que « c'est une erreur manifeste de regarder Pierre comme la tête de tout le corps, par qui le Christ répandrait ses dons en tout le corps ; à moins que Léon ne songe à cette partie de l'Eglise qui a été *instruite par la prédication* de Pierre, c'est-à-dire à l'Eglise latine et occidentale. Car les autres apôtres, Paul surtout, ont répandu beaucoup plus que Pierre, les dons du Christ sur les multitudes ; *en sorte que c'est pour moi un miracle que l'esprit de ce pontife ait été si profondément distrait* ». W. Wagner en conclut que Luther est prévenu par l'idée que tout l'influx hiérarchique se réduirait à la prédication actuelle. A nos yeux, l'erreur de Luther est plutôt ici de méconnaître qu'en plus de la juridiction *extraordinaire* de l'apostolat, égale en tous les apôtres, mais dans l'exercice de laquelle Paul a excellé, Pierre avait reçu la juridiction *permanente* suprême sur l'Eglise universelle, et donc même sur les apôtres, considérés comme brebis du Christ. Il reste en tout cas, comme le note W. Wagner, que Luther réduisait la hiérarchie à la fonction de prêcher, et qu'elle lui apparaîtrait comme superflue le jour où il découvrirait que la prédication pouvait se passer d'elle.

C'est déjà fait dans le second exposé sur les psaumes, où Luther a délaissé le concept hiérarchique, pour le concept « évangélique », disons pour le concept « spirituel », c'est-à-dire « désincarné », du corps mystique. Quand il commente pour la deuxième fois le *dispersa sunt ossa mea*, la dislocation des os du Christ ne signifie plus, comme auparavant, la dissension des pasteurs qui laisse intactes les fonctions hiérarchiques du corps mystique. Elle signifie qu'on éloigne des charges les chrétiens constants dans la foi et dans la parole divine, les hommes instruits, pieux et bons, *eruditi, pii et boni viri ;* elle signifie encore la torture infligée aux chrétiens par la confession auriculaire et par l'inquisition, et les os cassés du Christ deviennent les prédicateurs évangéliques, les réformateurs qu'on s'efforce d'extraire du corps

[1] Ce beau texte de saint Léon, dont on peut conclure, entre autres choses, que la juridiction des évêques leur vient du pape, signifie non pas que toute grâce descend aux hommes par la hiérarchie (proposition qui serait nettement contraire à l'enseignement même de l'Eglise) mais que la hiérarchie, dont l'Eglise du Christ est issue, est rassemblée, d'une manière ou d'une autre, autour de Pierre.

du Christ. Les cardinaux et les évêques étaient, dans les *Dictata*, les cheveux du Christ; ils sont maintenant les épines de sa couronne et ce sont les serviteurs de la parole qui les remplacent. Le rejet de la hiérarchie hors du corps mystique est donc chose faite dans le second exposé sur les psaumes. Quelles démarches l'ont préparé ? On peut les suivre pas à pas dans deux écrits parus l'année précédente (1520): *De la papauté de Rome*, et *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*.

3. *La doctrine du Christ, tête de l'Eglise, exploitée contre la papauté.* — Luther, assure, dans le *De la papauté de Rome*, que le Christ n'est tête que des bons, auxquels seuls il communique l'influx de la vie. Il est *seigneur (Herr)* mais non *tête* des méchants, auxquels, suivant Luther, il ne communiquerait aucun influx. Dire que le Christ est tête des méchants, ce serait, toujours suivant Luther, le rendre responsable du mal qu'ils font. Quant au pape, il est le chef des cérémonies, du droit canon, des pompes extérieures; mais il est complètement incapable de transmettre aux âmes l'influx de vie qui fait les vrais chrétiens.

Tout cela est bien sommaire. Saint Thomas avait distingué deux influx de la tête sur le corps, du Christ sur ses membres: l'un extérieur, par manière de renseignement et d'instruction, l'autre intérieur et intime, par manière d'impulsion et de vertu motrice. Considéré selon son humanité, le Christ agit comme cause principale, lorsqu'il *enseigne* avec autorité ses membres. Il a voulu déléguer quelque chose de son autorité à ceux que saint Paul appelle ses ambassadeurs: « Nous sommes en ambassade pour le Christ, vu que c'est Dieu qui exhorte par nous », II Cor., v, 20. De par sa volonté et sous son contrôle, les dépositaires partiels et successifs de son autorité directrice, de son pouvoir juridictionnel, sont donc les chefs, la tête des membres de l'Eglise. Considéré encore selon son humanité, le Christ, lorsqu'il *influe la grâce* dans les âmes, agit comme cause instrumentale conjointe à la divinité, laquelle peut seule pénétrer dans la substance de l'âme. Il a voulu, ici encore, pour une part, se servir de ministres, qu'il a envoyés baptiser, remettre les péchés, etc., et qui, en raison de ce pouvoir instrumental dérivé, de ce pouvoir sacramentel, quelle que soit d'ailleurs leur propre misère, transmettent jusque dans les âmes les dons de la grâce. De ce double influx de *vérité* et de *grâce*, les méchants ne sont point totalement exclus: c'est même la mesure de la résistance qu'ils lui opposent qui les rend méchants.

Mais Luther ne sait rien ou ne veut rien savoir de cette doctrine délicate, nuancée, qui ne sacrifie aucun aspect de la révélation scripturaire. Un fait rapporté par W. Wagner, jette un jour singulier sur ses méthodes de controverse. Quatre ou cinq ans avant d'écrire contre la papauté, il avait lu la *Sacri canonis missae expositio* d'un théologien dont il faisait grand cas, Gabriel Biel. Chose surprenante, déclare W. Wagner, ce serait à croire que le traité de Biel est une réponse anticipée à Luther: celui-ci s'est emparé, pour en faire ses propres arguments, des difficultés recueillies par Biel, *en oubliant de mentionner les solutions très pertinentes qui les accompagnaient*. Voici une réponse de Biel, rapportée par W. Wagner: « Le pape lui aussi est chef de

l'Eglise..., bien que d'une tout autre manière que le Christ, *licet multum differenter a Christo*... La différence est grande entre ce chef (le pape) et le chef premier (le Christ)... En outre, le Christ est chef principal et premier de l'Eglise, *caput principale et primarium*, contenant en lui tous les dons et tous les charismes des grâces, vivifiant les membres par son autorité, leur influant le mouvement et la connaissance spirituels. Le pape, au contraire, est chef secondaire, ministériel et vicaire de l'Eglise, *caput secundarium, ministeriale et vicarium*, parfois dépourvu des vertus, de la grâce et des dons. Ce n'est pas à lui d'influer la vie spirituelle dans les membres, ni de donner aux membres la connaissance et le mouvement, autrement que comme ministre et vicaire du Christ, *nisi ut minister et vicarius Christi* ». Biel avait dit plus haut que « du pape, dépend tout l'ordre ecclésiastique, et que de lui émane, médiatement ou immédiatement, toute la puissance spirituelle des hauts prélats comme des simples prêtres »[1].

A première vue, on pourrait croire que ce n'est pas la doctrine luthérienne du corps mystique qui conduit son auteur à rejeter le pape; que c'est au contraire, le rejet du pape qui devient le point de cristallisation de la doctrine luthérienne du corps mystique. Mais on ne doit pas oublier que cette dernière doctrine résulte du développpement intime de la pensée de

---

[1] Constatant la déficience théologique de Luther relativement au concept de l'Eglise, Joseph LORTZ note que la faute n'en retombe pas sur lui seul, puisque, parmi les livres mis à sa disposition au couvent et à l'université pendant le temps de sa formation théologique, il ne s'en trouvait aucun qui traitât ex professo de l'Eglise. Les grandes lignes de la doctrine catholique sur la pensée et la prière de l'Eglise étaient pour ainsi dire masquées par le foisonnement de thèses à l'égard desquelles Luther prendrait ses libertés avec d'autant plus d'aisance qu'il considérait les enseignements de saint Thomas, pour autant qu'il pouvait les connaître, comme de simples opinions. « Pourtant, à un instant de son évolution, Luther rencontra un écrit qui, dans une certaine mesure, eût pu remédier au manque d'un traité sur l'Eglise. C'était le riche exposé de Biel sur le canon de la messe, pas du tout occamiste et suffisamment papal. Malheureusement, l'influence de cet écrit n'a pas ni ne pouvait pas pénétrer très avant en lui. Il ne s'y intéressa que pendant quelques mois, entre sa profession et sa consécration, et ses études occamistes ultérieures devaient tout emporter. Par-dessus tout, la cause la plus profonde de l'insuffisante compréhension que Luther eut de l'Eglise est à chercher dans son subjectivisme radical: la personnalité individuelle, la conscience individuelle dressée contre l'Eglise, voilà Luther et le centre de son programme. » *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg i. Br., 1941, t. I, p. 396.

Il faut pourtant dire que Luther pouvait trouver partout la *Somme* de saint Thomas, qui, d'une part, pulvérisait d'avance l'opposition qu'il veut à tout prix établir entre le Christ et le pape (cf. III, qu. 8) et qui, d'autre part, établissait d'avance l'impossibilité *métaphysique* de sa nouvelle doctrine sur la justification (I-II, qu. 110, a.1). Puisque nous venons de citer Lortz, ajoutons qu'il nous est impossible d'admettre la première partie du passage suivant de son livre, t. II, p. 296: « La splendeur de l'Eglise, en tant que caractère *historiquement reconnaissable*, à l'époque que nous avons à dépeindre (c'est-à-dire à l'époque de Luther) avait simplement cessé de paraître, en très grande partie, en sorte, si l'on peut ainsi parler, qu'elle était devenue historiquement invisible. Cependant ce fait ne diminue en rien, comme nous l'avons déjà dit, la splendeur substantielle de l'Eglise, enracinée dans le divin. Car cette splendeur, ne se manifeste jamais d'une façon totale dans l'historique, même aux époques extérieurement les plus glorieuses de l'Eglise. En effet, enracinée dans la sainteté et la vérité d'ordre divin qui lui sont essentielles, elle est (bien que transparente dans les marques de la divinité de l'Eglise), avant tout, un objet de foi ». Les témoignages du cardinal Hosius et de Paul III, auquels l'auteur se réfère, n'ont certainement pas le sens qu'il leur prête.

Luther; et c'est pourquoi il n'hésite pas à écarter d'emblée les arguments qu'on tenterait d'y opposer.

Pour bien entendre la doctrine du pape, chef de l'Eglise, il faudrait examiner 1° le rapport du pape au Christ, 2° le rapport du pape aux membres du Christ. Or, dit W. Wagner, Luther a complètement faussé ce double rapport.

1° Le pape n'est pas un second chef à côté du Christ; il est un chef sousordonné au Christ comme ministre et comme vicaire; c'est sous l'influence plus large et plus mystérieuse du Christ qu'il gouverne l'Eglise. Mais Luther n'a pu s'élever à cette vue surnaturelle de la papauté; il considère le pape comme indépendant du Christ, comme une autre tête, « *ein ander heubt* », à côté du Christ; dès lors, le pape ne peut plus avoir sur l'Eglise qu'une influence humaine.

2° Partir de l'hypothèse de la justification par la foi-confiance, c'était fermer d'avance toutes les portes qui pouvaient introduire dans une véritable intelligence du rôle médiateur du pouvoir sacramentel et du pouvoir juridictionnel. Déjà en 1518, dans la 37e conclusion des *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, Luther avait posé que, du seul fait qu'ils étaient incorporés au Christ par la foi-confiance, les chrétiens participaient à tous les biens du Christ, sans avoir nul besoin des lettres de pardon. Mêmes pensées, en 1520, dans le *Von dem Papstlum zu Rom:* la participation aux biens du Christ ne s'obtient que par la foi; ni la vertu des clefs ni les lettres de pardon ne sauraient la procurer; elle est donnée avant tout cela, et sans tout cela, par Dieu seul, *a solo Deo;* comme il y a rémission avant la rémission, absolution avant l'absolution, il y a participation avant la participation; que fait donc le pape? les catholiques répondraient: il *déclare* qu'il y a participation; ce qu'ils pourraient dire d'autre, j'avoue ne pas le comprendre. W. Wagner ajoute: En effet, Luther n'a pas compris; et pourrait-on comprendre le rôle de la médiation humaine, quand on a commencé d'enseigner que tous les biens salutaires viennent de Dieu seul, *a solo Deo*, et qu'ils ne peuvent être donnés qu'*immédiatement* par l'Esprit du Christ ?

4. *La conception « spirituelle » du corps mystique sous-jacente à l'argumentation contre le primat du pape.* — La doctrine de la justification par la foi, entendue au sens luthérien, commande une doctrine spirituelle, désincarnée du corps mystique qui peut tenir en deux thèses: 1° le corps mystique ne comprend que les bons, 2° il est purement spirituel et invisible.

1° Pour Luther, nous l'avons dit, le Christ s'il est seigneur *(Herr)* de tous les hommes n'est tête *(heubt)* que des bons. Au contraire, suivant la conception traditionnelle, le Christ, le second Adam, est non seulement seigneur, mais tête de l'humanité tout entière. C'est là un des aspects, dont les justifications dogmatiques sont profondes, de la doctrine catholique du corps mystique. On ne saurait le nier sans méconnaître, comme Luther

commençait de le faire, la signification cachée et la portée universelle du mystère même de l'incarnation[1].

2° Pour Luther, le corps mystique est purement spirituel, invisible, désincarné. *a)* Luther a voulu tirer parti de l'« invisibilité » du Christ pour établir l'« invisibilité » du corps mystique. Aux catholiques, avançant qu'il fallait bien, après l'ascension, que l'Eglise eût un chef visible, le vicaire du Christ, il répondait que le Christ s'étant alors rendu invisible, l'Eglise devait à son tour devenir invisible; et comment les chrétiens seraient-il rattachés à leur tête sinon par la foi, qui est invisible ? Mais qui ne verrait l'équivoque ! Si le Christ glorieux est invisible pour nous, *quoad nos*, il reste néanmoins visible essentiellement, *quoad se;* et l'Eglise, qui, étant son corps, doit lui être homogène, sera, comme lui, visible essentiellement, *quoad se*, d'abord dans l'exil et plus tard dans la patrie. Au fond, c'est sans doute Moehler qui a raison quand il écrit: « Ce que signifie: le Verbe s'est fait chair, s'est fait homme, n'a jamais été clair pour Luther ». *b)* Chose étonnante. Si Luther compare l'Eglise à un corps quand il se laisse guider par la révélation, il en vient à la comparer à une âme quand il suit sa propre conception « spirituelle ». Comment, écrit-il, l'Eglise aurait-elle pour chef le pape ? qui serait assez insensé pour prétendre que l'âme devrait avoir un chef corporel, *das die seel muste haben ein leyplich heubt?* W. Wagner n'a pas de peine à montrer que cette comparaison, qui revient à plusieurs reprises chez Luther, est en contradiction formelle avec l'Ecriture, pour qui l'Eglise est un corps animé, non une âme. Il fait remarquer en outre que la doctrine traditionnelle, qui voit dans l'Esprit saint l'âme de l'Eglise, est à peine mentionnée chez Luther; mais, en effet, quelle signification pourrait-elle encore conserver, si l'Eglise elle-même est une âme ? L'Esprit saint serait l'âme d'une âme.

5. *La doctrine du corps mystique dressée contre l'ensemble de la hiérarchie.* — Le conflit entre d'une part l'image scripturaire et d'autre part la conception « spirituelle » du corps mystique apparaît avec encore plus d'acuité lorsqu'on passe au second écrit dont il nous reste à parler, le manifeste *A la noblesse chrétienne de la nation allemande.* Ce n'est plus seulement le pape, c'est toute la hiérarchie qui est ici exclue du corps mystique, et l'image paulinienne est de plus en plus méconnue.

Il s'agit du texte qui prétend se fonder sur la doctrine scripturaire du corps du Christ pour remplacer la hiérarchie par le sacerdoce universel des chrétiens. S'il est vrai, écrit Luther, que, suivant I Cor., XII, nous sommes tous ensemble un seul corps, où chaque membre a son rôle, il s'ensuit que laïques et prêtres, princes et évêques, spirituel et temporel, *geistlich und*

---

[1] La doctrine luthérienne d'un Christ qui n'est pas le chef de tous les hommes nous paraît le répondant ecclésiologique de la doctrine luthérienne de l'élection divine, suivant laquelle les Turcs doivent être regardés comme endurcis, et les juifs et les païens comme définitivement tombés sous la puissance du démon. A notre avis, elle doit être elle aussi mise en rapport avec la disparition, chez tous les grands réformateurs, du sens de la fonction missionnaire de l'Eglise. Cf. sur ce dernier point, Gustav WARNECK, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Mission*, Berlin. 1905, pp. 8 et suiv.

weltlich, ne sont pas entre eux des états foncièrement distincts, qu'ils relèvent tous d'un même état spirituel, *sie sein alle geystlichs stands*, qu'ils ne représentent que des distinctions de charges ou d'occupations, *des ampts odder wercks*, à la manière des moines qui peuvent vaquer à diverses occupations; le Christ n'a pas deux corps, ni deux sortes de corps, l'un temporel, l'autre spirituel, *Christus hat nit zwey noch zweyerley art corper, einen weltlich, den andern geistlich.*

Examinons ce texte étrange. Ce que Luther veut faire sauter, c'est avant tout, la distinction des laïques et des clercs. Il mentionne la distinction du temporel et du spirituel, précisément parce qu'elle avait été bloquée, par certains théologiens moins perspicaces que saint Thomas, avec la distinction des laïques et des clercs. Hugues de Saint-Victor, par exemple, dans son *De sacramentis, pars 2ª, de unitate Ecclesiae*, cap. 3, P. L., t. CLXXVI, col. 417-418, après avoir rappelé que les chrétiens sont incorporés au Christ pour participer à l'Esprit du Christ, les divise avec vérité en deux catégories, les laïques et les clercs, qui sont comme les deux côtés d'un corps unique, *quasi duo latera corporis unius.* Mais, et voici qui est moins bien, sous prétexte que les laïques doivent vaquer aux choses temporelles et les clercs aux choses spirituelles, il fera coïncider la division entre laïques et clercs avec la division entre temporel et spirituel, englobant de ce fait, dans l'Eglise, prise alors au sens plus vaste de chrétienté, le domaine des choses de César et le domaine des choses de Dieu. Pour être exact, il eût fallu commencer par distinguer d'une part l'ordre temporel chrétien et les royaumes de ce monde, et d'autre part l'ordre spirituel chrétien, l'Eglise, le royaume qui n'est pas de ce monde. Cette distinction fondamentale sauvegardée, on pouvait ajouter, comme nous l'avons fait [1], que les laïques, voués le plus souvent aux tâches temporelles, auront à manifester davantage l'influence bienfaisante du christianisme sur la culture *(virtus sanans)*, tandis que les clercs, spécialistes des tâches spirituelles, auront à manifester davantage la transcendance du christianisme par rapport à toutes les formations culturelles *(virtus elevans)*. En tout cas, la division entre laïques et clercs et la division entre temporel et spirituel ne se recouvrent pas. L'une se fait à l'intérieur même de l'Eglise, l'autre se fait entre l'Eglise et le monde. Mais Luther peut être excusé dans une certaine mesure, d'avoir fait coïncider entre elles ces distinctions.

Venons-en à la substance de son argumentation. Les chrétiens, dit-il, étant membres d'un même corps spirituel, appartiennent à la même condition spirituelle, au même « état » spirituel, en sorte qu'ils se différencient entre eux non par leur « état », laïcat ou hiérarchie [2], mais simplement par leurs occupations. Traduit dans l'image paulinienne, cela donnerait: les membres de notre corps, puisqu'ils participent à la même vie, au même état de vivants,

[1] *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, p. 535.

[2] «Etat » est le mot de Luther. En réalité, le laïcat et la hiérarchie ne sont pas des *états* mais des *services*, des *fonctions*. Les états de vie signifient autre chose. Cf. *Nova et Vetera*, *Le corps de l'Eglise*, 1936, nº 3, p. 316.

se différencient entre eux non par leur nature, mais simplement par leurs activités, en sorte que foncièrement ils sont interchangeables. Ce serait non seulement appauvrir mais anéantir la comparaison de l'apôtre. Et ce serait pervertir sa doctrine. Sans doute, il est vrai que selon I Cor., XII, 14-20 tous les membres ont un droit égal à se dire du corps [1]; mais il est non moins vrai que I Cor., XII, 28[a] affirme l'existence d'une hiérarchie, dont les degrés ne sont même pas interchangeables entre eux: « Dieu a placé les uns dans l'Eglise, premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme didascales ». Les épîtres pastorales insisteront beaucoup sur la nécessité de cette hiérarchie [2].

Plus tard, en 1525, en commentant Rom., XII, Luther retrouvera ses mêmes pensées: les membres sont égaux comme membres, et de même les chrétiens; je peux, dit-il, me glorifier dans le Christ autant que saint Pierre ou que la mère de Dieu (dont l'Evangile nous dit pourtant qu'elle est bénie parmi les femmes, et qu'elle sera proclamée bienheureuse par les générations). Sur quoi, W. Wagner fait observer à juste titre que les membres peuvent être égaux comme *membres* et inégaux comme *organes*. Il ajoute que les confusions de Luther ne sont pas fortuites. Elles lui sont imposées par sa doctrine de la justification. Il doit enseigner, en effet, que la foi, sa foi-confiance, sa foi seule, consiste dans un indivisible, qu'on l'a pleinement ou qu'on ne l'a pas du tout, qu'elle ne saurait grandir, et qu'elle comporte, en conséquence, l'égalité et l'unité d'égalité de tous les chrétiens [3]. Luther aboutit ainsi à un concept égalitaire (W. Wagner dit: *démocratique*, c'est

---

[1] Cela est vrai des membres *justes* qui sont *complètement* dans l'Eglise; encore qu'il y ait entre eux des degrés: « De la sagesse, nous en parlons parmi les parfaits... C'est du lait que je vous ai donné, non de la nourriture solide, vous n'en étiez pas encore capables », I Cor., II, 6; III, 2. Mais la notion de membre ne s'applique qu'analogiquement, qu'avec transposition soit aux *pécheurs* qui restent dans l'Eglise, soit aux *justes* qui ne sont qu'*incomplètement* en elle, tels les bons catéchumènes. Cf. *Nova et Vetera*, *Qui est membre de l'Eglise?* 1933, nº 1, p. 90.

[2] La liste de I Cor., XII, 28, et les listes parallèles: I Cor., XII, 8-10; Rom., XII, 6-8; Ephés., IV, 11, nous présentent « sous le nom commun de *charismes* ou de *grâces*, une double série d'actes surnaturels: les uns *extraordinaires*, *transitoires*, et les autres présupposant des *fonctions permanentes*, qui ne nécessitent pas de manifestations extraordinaires de l'Esprit, mais des grâces d'état... Paul mêle à dessein les *fonctions spirituelles*... avec les *charismes* les plus impressionnants..., pour bien montrer à ses lecteurs que les « pneumatiques » à manifestations extérieures ne sont pas d'une espèce supérieure au commun des bons chrétiens, qui servent l'Eglise d'une façon ordinaire, selon un mode humain ». E.-B. ALLO, O.P., *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. 338.

[3] A cette véritable égalité de la foi, Luther oppose la fausse inégalité des œuvres. Aux catholiques, qui enseignent que, porté par la grâce, l'homme peut grandir dans la grâce — « Nous sommes métamorphosés de gloire en gloire, comme par l'action du Seigneur, qui est Esprit », écrit saint Paul, II Cor., III, 18; et saint Jean: « Que le juste fasse encore la justice et que le saint se sanctifie encore: voici que je viens promptement et ma récompense est avec moi, pour rendre à chacun selon ce qu'est son œuvre », Apoc., XXII, 11-12 —, Luther répond que ceux qui font cas des œuvres sont pareils à un morceau de chair qui tenterait de parler pour devenir une langue, ou d'avaler et de boire pour devenir un museau, *sie leren, wie du hie sihest, das wesen mit dem werck erlangen, das wenn eyn stuck fleysch wol redet, so wird eyne zunge draus werden, das doch sonst noch nicht zunge ist; item, das eyn stuck fleysch, wenn es wol schlinget und trincket, so wird eyn maul und hals draus werden.*

déjà la démocratie égalitaire de Rousseau) de l'Eglise qui exclut non seulement la notion de hiérarchie, mais plus généralement la notion d'un tout organique et différencié.

6. *La transition de l'incorporation sacramentelle à l'incorporation par la foi.* — Ce serait un moindre mal si la doctrine luthérienne de la justification extrinsèque par la foi-confiance n'avait abouti qu'à volatiliser les métaphores pauliniennes. Elle devait s'en prendre aux sacrements, non pour les écarter complètement, mais pour en altérer profondément la signification. Ils allaient cesser d'être les *instruments* de la grâce, causant, conservant, entretenant la vie surnaturelle du corps mystique, pour passer au rang de simples signes *excitateurs* de la foi, qui seule incorpore au Christ; en sorte que, du point de vue catholique, l'innovation luthérienne a pour résultat, selon W. Wagner, de « désurnaturaliser » la doctrine du corps mystique.

Dans ses sermons de 1519 sur l'eucharistie, Luther insiste, mais parfois d'une manière étrange [1], sur la doctrine augustinienne et tout à fait traditionnelle, suivant laquelle le corps sacramentel du Christ a pour fruit l'unité suprême de son corps mystique. Ici ou là, pourtant, semble pointer la future thèse protestante, qui verra dans les sacrements de pures signes, de simples « paroles visibles » de Dieu, dont le rôle se borne à stimuler la foi.

En 1520, les sacrements ont achevé de se transformer, dans la pensée de Luther, en simples paroles divines, incarnées à notre intention dans des réalités sensibles. Luther, rendu attentif à la formule de la consécration eucharistique: *in remissionem peccatorum*, commence d'insister, ce pourrait être d'ailleurs à bon droit [2], sur le rôle de l'eucharistie dans la rémission des péchés. En 1523, à propos de I Cor., x, 17: « Parce que le pain est un, nous sommes un seul corps dans notre multitude », il explique que si nous devenons un seul pain avec le Christ, *eyn kuchen mit Christo*, ce n'est pas par le fait de prendre le sacrement, c'est par la foi, *durch das werck, das du da thust, wenn du das sacrament nympts? mit nichten! sonder durch den glawben.* L'incorporation résulte de notre foi dans les mots du sacrement; et l'unité avec le Christ, de l'imputation de sa justice. La foi qui nous *incorpore* au Christ, l'imputation qui nous *unit* à lui, ces deux points se trouvaient exprimés dans les *Operationes in psalmos* (1519-1521): « La foi en le Christ fait qu'en moi il vit, il est mu, il agit... Nous devenons avec le Christ une seule chair et un seul corps, par l'intime et ineffable transmutation de notre péché en sa justice ».

7. W. Wagner étudie ensuite précisément cette question de l'*incorporation et de l'union au Christ par la foi* suivant Luther.

D'abord, celle de l'*incorporation.* Si la foi seule incorpore au Christ,

---

[1] Par exemple, quand il dit qu'en recevant l'eucharistie, le chrétien doit être attentif moins au corps naturel du Christ qu'à son corps spirituel, à la communion des saints. A quoi nous répliquons que, même s'il est mort pour l'Eglise, le Christ est plus précieux que l'Eglise. Cf. plus haut, p. 356, note 4.

[2] Cf. saint THOMAS, III, qu. 79, a. 3, 4, 5, 6.

quel est donc le rôle du baptême ? Il est minime. Cette dépréciation du baptême est même un des caractères les plus remarquables de la doctrine luthérienne du corps mystique. Tandis que les textes sur l'incorporation par la foi fourmillent, c'est à peine si l'on rencontre, chez le jeune Luther, une ou deux mentions de l'incorporation par le baptême. On la trouvera signalée plus tard, dans un sermon du 22 novembre 1537, quand, après l'institution des « visites d'Eglises », le concept luthérien de l'Eglise commencera à devenir moins « spirituel », plus visible, l'importance de la prédication extérieure et de la conduite morale étant alors remise en lumière.

Pourquoi le jeune Luther ne renvoie-t-il, à propos de l'incorporation au Christ, qu'à l'eucharistie, mais pas au baptême ? On en trouverait une raison extérieure dans le fait que l'eucharistie est donnée aux adultes, dont elle peut « exciter » la foi, tandis que le baptême est donné aux petits enfants. Il y a une raison plus immédiate: la nouvelle doctrine de la justification vidait le baptême de sa première signification. Il ne devenait plus qu'un moyen d'exciter la foi et qu'un signe de la vraie Eglise. Il cessait de conférer aux hommes la vie de la grâce, de les faire enfants de Dieu et membres du Christ. La participation aux richesses du Christ, pour autant que cette expression gardait encore un sens, résultait seulement de la foi et de l'imputation des mérites du Christ.

Quant à notre *union* au Christ, elle aussi recevait une nouvelle signification. Luther ne se lasse pas de célébrer la merveilleuse transformation par laquelle nous ne sommes plus avec le Christ qu'une seule chose, qu'un seul pain. Il serait, dit W. Wagner, fructueux d'analyser plus à fond la nature de cette unité selon Luther. On arriverait très certainement à la constatation que l'« intériorisation » de l'union avec le Christ, que le protestantisme considère comme sa grande conquête et son immense progrès par rapport à l'« extériorisation » de l'unité catholique, s'échappe entre les doigts comme de l'eau, dès qu'on cherche à en saisir le contenu dogmatique. Il ne reste plus alors, en effet, que la justification par la seule imputation de la justice du Christ, que Luther lui-même, dans son commentaire aux Romains, regardait comme extrinsèque, qu'il a dénommée *justificatio* EXTRINSECA. « Avoir le Christ et revêtir le Christ, c'est croire en lui », écrit Luther en 1521. Ainsi, à la place de l'unité catholique par la grâce surnaturelle et déifiante, il ne reste plus que l'unité par l'acte de la foi-confiance.

Les conséquences d'une telle substitution apparaissent plus manifestement encore si l'on demande à Luther quel lien unit entre eux les membres du corps mystique. Ce n'est plus la grâce. C'est ou la foi-confiance, ou l'amour du prochain. Mais l'identité des sentiments, l'identité d'une telle foi, ne peut engendrer qu'une unité morale; et l'amour du prochain, tel que l'entendait Luther, ne peut aboutir lui aussi qu'à une unité morale. En sorte que l'unité du corps mystique, au lieu d'être physique, ontologique, fondée sur la réalité surnaturelle de la grâce, tombait au rang d'une simple unité morale. W. Wagner a raison d'opposer ainsi entre elles la notion protestante et la notion catholique de l'unité. Cependant, au lieu de parler d'unité

morale et d'unité physique, nous préférerions opposer, avec plus de précision, d'une part, l'unité surnaturelle *imputée*, purement juridique et extrinsèque du protestantisme, et, d'autre part, l'unité surnaturelle *réelle*, vraiment ontologique et intrinsèque du catholicisme.

Mêmes constatations à propos de l'unité qui nous rattache au Christ par la foi. E. Kohlmeyer soutient que la foi luthérienne n'est pas un simple acte naturel [1], et il est exact que, suivant Luther, Dieu et le Christ peuvent seuls nous « instiller » *(einflössen)* la foi. Mais il est clair, Luther lui-même le déclare, que cette foi n'est pas une vertu infuse au sens catholique. La surnaturalité de la foi luthérienne ne serait pas trop mal définie, si l'on disait, suivant la terminologie catholique, que la foi est surnaturelle *dans sa cause*, qui est Dieu, mais non pas *en elle-même*, qu'elle est surnaturelle *quoad modum tantum, sed non quoad se.* En elle-même, elle reste une confiance humaine inébranlable, suscitée par la grâce divine. Et Kohlmeyer est bien près d'en convenir, quand il explique que l'activité créatrice de l'Esprit se transmue en « processus psychologiques » pour se manifester en « confiance humaine ». Sans doute, on pourrait recueillir, pour les assembler entre eux, les restes des notions catholiques qui subsistent encore chez Luther,mais on ne réussirait alors proprement qu'à fausser sa conception foncière et originale de la justification.

Il devient possible maintenant de préciser ce qu'il faut entendre quand on parle de la « spiritualisation » du corps mystique chez Luther. On aime, dans les travaux protestants, à opposer cette spiritualisation à la notion catholique et matérialiste de la magie sacramentelle. En langage catholique, l'« unité spiritualisée » du luthéranisme s'appellerait une « unité seulement morale »; tandis que l'« unité magico-sacramentelle » du catholicisme deviendrait une « unité physico-surnaturelle ». Disons, en langage neutre, que l'unité spirituelle du corps mystique, telle que l'entend Luther, est *psychologique;* tandis que l'unité catholico-sacramentelle est *ontologique,* essentiellement surnaturelle, « participation à la nature divine » (II Pierre, I, 4). Ici, de nouveau, au lieu d'opposer, avec W. Wagner, l'unité morale à l'unité physique, l'unité psychologique à l'unité ontologique, disons plutôt que l'unité protestante est l'unité *juridique* d'une justice imputée et extrinsèque, et que l'unité catholique est l'unité *ontologique* d'une justice réelle et intrinsèque.

Est-il besoin de souligner la portée de ces dernières affirmations ? La spiritualité luthérienne a volatilisé non seulement l'image paulinienne mais encore le lien du corps du Christ, son unité, sa vie mystique. Il n'y a plus que des mots, dit Wagner, quand on parle, dans la théologie de Luther, de « corps » et de « mystique ».

W. Wagner, que nous avons plus traduit que résumé dans ces derniers paragraphes, conclut que le développement de la conception luthérienne

---

[1] *Die Bedeutung der Kirche für Luther, Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 47 (1928), p. 485, cité par W. Wagner.

du corps mystique, qui correspond à une décomposition de la doctrine traditionnelle, permet de prendre une vue sur un moment caractéristique de l'histoire d'une hérésie. L'hérésie connote un choix, elle suppose une chose arrachée à son contexte, et c'est sa tragédie. Une donnée, vraie abstraitement, va devenir aussitôt fausse, « parce que son affirmation unilatérale ou exclusive altérera les rapports qu'elle devrait continuer d'entretenir avec l'ensemble de la doctrine. C'est le cas pour la doctrine luthérienne du corps mystique. Le désir initial de spiritualiser la notion d'Eglise et de la *centrer sur le Christ*, va aboutir à des résultats contraires. Parce qu'il est désordonné, il entre en conflit avec d'autres enseignements catholiques. Sans hésiter, Luther les sacrifie l'un après l'autre. Il laisse tomber tout l'extérieur. Il laisse tomber surtout la hiérarchie, afin de ne plus conserver qu'une doctrine intériorisée de l'Eglise. Il laisse tomber les sacrements, en tant qu'ils seraient considérés comme des moyens d'incorporation au Christ, afin de tout attribuer au Christ qui n'agit qu'immédiatement (par le truchement de la foi-confiance). Pas une fois il ne mentionne la grâce comme lien objectif des chrétiens, car il lui semble que la foi seule suffit à saisir immédiatement et totalement le Christ. Et pendant qu'il sacrifie tout pour une seule chose, il perd cette unique chose avec le tout. L'espoir d'une *union plus intime avec le Christ* se volatilise, dans la mesure où sont rejetés les moyens par lesquels le Christ a désiré qu'elle fût instaurée. A ces moyens appartiennent les sacrements au sens catholique, et la hiérarchie extérieure de l'Eglise, dépositaire des sacrements. Luther rejetait l'Eglise extérieure au profit pensait-il de l'Eglise intérieure ; en réalité, il détruisait la seconde par l'éversion de la première. Il renversait le corps du Christ au moment où il attaquait la hiérarchie. Et il l'a fait parce qu'il n'a pas regardé à l'ensemble de la doctrine, parce que sa vision des choses n'a pas été *catholique* ».

CHARLES JOURNET

Les idées économiques et sociales des écrivains chrétiens de l'Antiquité

Il serait illusoire de penser que l'on puisse retrouver chez les Pères les éléments positifs d'une doctrine économique homogène et complète [1]. Ni leur activité intellectuelle ni leur rôle pastoral et, pour tout dire, leur mission première n'étaient orientés dans ce sens. S'ils ont eu à se prononcer sur la légitimité ou l'emploi des valeurs temporelles, cela n'a eu lieu que d'une manière théorique à l'occasion de commentaires d'un texte évangélique ou, d'une façon accidentelle, en présence de tel ou tel abus, pour résoudre un cas de conscience ou pour régler des questions d'organisation: ce ne fut jamais ou presque jamais d'une manière systématique.

Il ne faut pas s'exagérer non plus la portée documentaire des informations que nous pourrons recueillir. De nombreux développements restent dans la sphère des principes généraux; ils s'efforcent d'interpréter les instructions du Nouveau Testament en soi, dans leur sens éternel, sans prêter beaucoup d'attention aux modalités concrètes et aux contingences contemporaines.

Or, précisément, ces conditions pratiques, ces circonstances concrètes sont le fait d'un régime que l'on ne saurait en tous points comparer à des régimes modernes. Les bases de notre société et de notre économie ne sont plus celles sur lesquelles reposait la société occidentale aux deux derniers siècles de l'Empire romain. Des faits techniques d'importance capitale: — inexistence du machinisme industriel, rareté relative du signe monétaire — nous permettent déjà de mesurer le fossé qui sépare la société antique des sociétés modernes. Mais gardons-nous aussi de croire que les deux régimes soient totalement dissemblables. Certain fait tel que la pré-

[1] Ces notes ont été rédigées à la demande du groupe *Economie et Humanisme*, désireux de voir préciser sur des questions d'intérêt vital le point de vue des Pères.

pondérance de l'Etat, que l'on prendrait volontiers pour un des plus caractéristiques de l'évolution contemporaine, était encore plus accentué chez les anciens. Quant à l'esclavage ou du moins au servage, aux procédés coercitifs employés par la législation dioclétio-constantinienne à l'égard du prolétariat agraire (colonat), de la main d'œuvre ouvrière (incorporation obligatoire et héréditaire dans les *collegia*) et même des classes possédantes (curiales), il n'est pas sûr qu'ils soient dans leur essence, ou plutôt dans leurs effets, absolument différents de certains modes actuels de « réquisition » civile ou de « mobilisation ». Si les différences étaient grandes entre le système étatiste romain et le système libéral du XIX^e^ siècle, elles tendent aujourd'hui à se réduire. Quoi qu'il en soit, notre enquête, volontairement limitée, s'efforcera de recueillir des éléments d'information auprès des écrivains chrétiens ci-après: Tertullien, saint Cyprien, Pélage.

Il ne s'agit donc pas d'une étude historique complète; ce sont des « coups de sonde » lancés à deux époques de l'Empire: première moitié du III^e^ siècle entre 215 et 250; fin du IV^e^ siècle, entre 395-410.

I. TERTULLIEN.

Polémiste vigoureux, moraliste intransigeant, excessif dans ses jugements et absolu dans ses formules, Tertulien, ce « confesseur » indiscipliné de la foi chrétienne ne peut être considéré comme un interprète en tous points qualifié des doctrines de l'Eglise. Il n'en est pas moins intéressant de connaître son point de vue. On trouve notamment chez lui d'intéressantes théories sur la qualité des valeurs terrestres et sur l'exercice licite ou illicite des activités profanes.

1° *Qualité des valeurs terrestres.* — Contrairement aux Manichéens qui enseignaient que toute matière en soi était mauvaise, Tertullien sait que dans la création, œuvre de Dieu, il n'y a aucune substance qui soit mauvaise par nature.

Les matériaux employés à des usages pervers ou impies, — les pierres servant à la construction des arènes ou des temples, les créatures vivantes, chevaux ou lions, que l'on utilise dans les fêtes du Cirque, — l'or, l'ivoire et l'argent, employés à la confection des idoles, — tout cela ne devient mauvais que par destination (*De spect.* 2).

Mais d'autre part, la distinction de valeur, la hiérarchie que nous avons coutume d'établir entre ces substances matérielles est tout à fait arbitraire. Il n'y a pas de raison de croire que l'or et l'argent, du fait qu'ils proviennent des entrailles de la terre et subissent l'épreuve du feu, soient

des matières plus nobles par exemple que le fer ou le cuivre qui réalisent les mêmes conditions. S'il y avait un *criterium* à établir entre les métaux, il faudrait l'établir d'après l'utilité, et non pas sur les emplois de luxe. D'ailleurs n'a-t-on pas vu le fer servir à fabriquer des bagues et le bronze utilisé sous forme de vases ? Par contre on n'a jamais eu recours à une charrue en or pour labourer la terre ni à des vaisseaux en argent pour traverser les flots ! La valeur que nous attribuons aux métaux précieux, aux pierres et aux perles est toute relative et ne provient que de leur rareté. Dans les pays de production, ils n'ont aucune valeur: ne rencontre-t-on pas dans les contrées barbares des prisonniers ou des forçats entravés avec des chaînes d'or ? (*De cultu fem.* I, 5-7.)

Mais si la valeur des choses est en soi relative ou arbitraire, elle peut devenir sainte ou abominable par l'usage qu'on en fait. Cela est vrai des substances matérielles aussi bien que de nos activités artistiques, mondaines ou professionnelles.

L'usage du vin, des vêtements, des ustensiles divers, l'exercice de la navigation, la pratique de la poésie, de la musique —dont les païens attribuent faussement l'invention à leurs dieux — sont légitimés par l'usage qu'en ont fait soit le Christ, soit les personnages de l'histoire sainte (*De corona*, 8).

Les choses deviennent automatiquement mauvaises lorsqu'on les détourne de leur destination normale, lorsque le démon avec le concours même de l'homme corrompt des éléments et des arts qui n'ont été commis à l'homme que pour des usages définis: *Universam conditionem certis usibus homini mancipatam cum ipso homine corrupit* (*De corona*, 6).

Cela se produit toutes les fois que l'homme truque ou falsifie l'œuvre de Dieu. Tertullien en donne des exemples curieux. Premièrement, chez les femmes la recherche d'une beauté artificielle par le moyen de fards, de maquillage, par la teinture des cheveux. C'est une prétention insolente et sacrilège de la part de la créature de vouloir retoucher l'œuvre naturelle de Dieu: *Quod nascitur, opus Dei ; ergo quod fingitur, diaboli negotium est* (*De Cultu fem.* II, 57).

Cette remarque vaut aussi pour les chaussures (cothurnes) qui en scène surélèvent les acteurs (*De Spect.* 23).

Deuxièmement, l'usage des fleurs. Les fleurs ont été créées pour satisfaire nos sens, pour charmer la vue et l'odorat ; il est donc légitime de s'en servir sous forme de bouquets, de guirlandes, dans des vases, d'en joncher même ses appartements ou son lit. Mais il est absurde et coupable de s'en

servir sous forme de couronnes, parce qu'évidemment le front n'en tire aucune jouissance et enfin que cet usage est entaché d'idolâtrie:

« Il est autant contre nature de porter des fleurs sur sa tête que de « vouloir goûter la musique avec son nez. Tout ce qui est contre nature « mérite d'être, de la part de tous, censuré comme monstrueux; mais « par nous, il doit être qualifié de sacrilège envers Dieu, maître et auteur « de la nature » (*De Corona* 5) [1].

2° *Activités sociales.* — Le même principe qui sert à apprécier la valeur des choses servira aussi à admettre ou à proscrire les activités sociales.

Tertullien réprouve le métier de comédien parce que le maquillage, les travestissements, le fait d'incarner un personnage fictif de l'un ou l'autre sexe sont une infraction à la vérité que Dieu requiert de nous en toutes choses: *non amat falsum auctor veritatis;* enfin les simagrées ridicules et avilissantes qu'il exécute ou qu'il endure sont une insulte à la dignité de la personne humaine (*De Spect.* 23).

De même, il condamne la pratique du métier militaire: « Le Seigneur en désarmant saint Pierre a démobilisé à l'avenir tout soldat » (*De idol.* 19). Dans le *De Corona*, il énoncera une thèse un peu moins absolue:

« Ou bien qu'il déserte tout de suite, ainsi que beaucoup l'ont fait; « ou bien qu'il se débrouille de toutes les manières *(omnibus modis cavil-« landum)* pour ne rien faire contre Dieu: choses qui ne sont point per-« mises dans l'armée; — ou enfin qu'il affronte pour Dieu tout ce qu'exige « la foi, même des civils: l'armée ne lui a pas garanti l'impunité des fautes « ni l'exemption du martyre... L'état de foi ne connaît pas de force majeure, « car il n'y a jamais obligation de pécher pour ceux dont la seule obligation « est de ne pas pécher » (*De Corona*, 11).

Il ne faut pas oublier, pour comprendre le rigorisme de Tertullien, que le régime militaire d'alors était pétri de paganisme, non seulement dans

---

[1] On n'a pas toujours bien compris la réaction très naturelle de Tertullien, et des auteurs tels que Gaston Boissier et Paul Monceaux l'ont à ce sujet trop légèrement taxé de fanatisme. Si le port d'une couronne de fleurs nous semble aujourd'hui un geste innocent et même pieux, il ne faut pas oublier qu'aux II^e^ et III^e^ siècles, on l'interprétait comme un acte exprès de paganisme, les disciples de Mithra partageant sur ce point l'opinion des chrétiens. Prétendre que Tertullien exagère est, en réalité, méconnaître la vertu profonde du *symbolisme.* Même dans les conditions de notre civilisation moderne, il n'est pas indifférent d'arborer certains jours une fleur blanche ou rouge ou des rubans de telle ou telle couleur. Le port d'un brassard est en soi un geste aussi indifférent que le port d'une couronne; cependant un an avant sa mort, le pape Pie XI fit interdire l'entrée du Vatican aux officiers étrangers dont le bras s'ornait d'une « croix » qui n'est pas celle du Christ.

ses manifestations collectives, mais encore dans des actes qui engageaient expressément l'individu, tels que le serment solennel du soldat *(sacramentum)* ; les camps étaient des centres du culte de Mithra. Il y avait cependant des soldats chrétiens: il faut croire qu'ils « se débrouillaient » ou que les chefs fermaient les yeux.

L'existence d'un état social foncièrement païen explique l'intransigeance de Tertulien à l'égard de certaines fonctions ou de certains métiers [1]. Il doit interdire les fonctions publiques en raison des actes de cruauté (mise à mort, torture) qui résultent d'une législation inhumaine (*De idol.* 17).

Mais de cette critique portant sur des faits et des modes d'activité aujourd'hui périmés se dégage une doctrine qui reste toujours valable sur les responsabilités morales qu'implique l'exercice d'un métier.

Très logiquement, Tertullien condamne toute profession ayant pour objet le culte des idoles. Cela concerne en premier lieu la fabrication d'images et statues païennes, la construction et la décoration des temples. Mais indirectement cela vise encore beaucoup d'autres professions qui se trouvent sous la dépendance de l'idolâtrie: c'est le marchand de bestiaux qui fournit les victimes du sacrifice, le marchand d'encens qui livre les substances nécessaires au culte [2]. Tertullien pose d'une manière catégorique la responsabilité du fournisseur, non seulement dans la prestation des services destinés à favoriser les cultes idolâtres, mais encore dans toute coopération à une activité coupable (spectacles, jeux sanguinaires, entraînement à la débauche):

> S'il m'est défendu de faire quelque chose, je dois comprendre qu'il me faut prendre garde à ce qu'elle ne se produise grâce à moi. Si la luxure m'est défendue, je ne dois à cette fin fournir à d'autres ni mon concours ni ma complicité. Par le fait même que je tiens ma personne loin des maisons de débauche, je reconnais qu'il m'est impossible d'exercer pour autrui un service de racolage coupable ni un gain de ce genre. (*De idol.*, 11.)

Pour en revenir à la prohibition des métiers touchant à l'idolâtrie, il ne faut pas oublier que cela s'étendait très loin. Dans les conditions de

---

[1] Tertullien interdit le métier de professeur (mais non de la part de l'élève les études classiques), parce que l'enseignement littéraire tel qu'il est alors compris, exclusivement fondé sur la mythologie est, en fait, « une catéchèse d'idolâtrie » (*De idol.*, 10).

[2] Nous avons connu un industriel, propriétaire d'une importante fabrique de poteries qui fabriquait des « Bouddhas » en faïence destinés à l'Extrême-Orient. Jusqu'à quel point il y avait de sa part complicité tacite — et d'ailleurs exempte de toute intention mauvaise — avec l'idolâtrie, ce n'est pas à nous de le rechercher.

vie au début du IIIe siècle, il devait être difficile à un entrepreneur, un architecte, un sculpteur, — voire à un maçon —, d'exercer son métier sans participer à la construction ou à la réparation des temples ; à un commerçant quelconque de ne pas fournir d'articles destinés aux cérémonies et aux festivités du paganisme.

Cela posait des problèmes d'ordre pratique très embarrassants. Tertullien conseille de détourner vers des applications simplement profanes, mais non idolâtriques, l'activité des architectes et des artistes. « Cela fait une différence de salaire et de prix. — Oui, mais cela fait aussi une différence de travail. » Tertullien estime que les sculpteurs, les peintres, les décorateurs et les doreurs trouveront même plus d'occasions d'exercer leur art et finalement auront la faculté de gagner davantage : *minor merces frequentiore actu repensatur*, s'ils s'appliquent à satisfaire aux besoins de luxe de leurs contemporains : « Les métiers comportent autant de dérivations que les hommes ont de goûts ». Mais que l'on prenne garde toujours que l'objet de notre travail ne soit reporté, au su de nous, vers un usage impie : « Si nous faisons cette concession, je ne crois pas qu'ils restent exempts de la contagion de l'idolâtrie, ceux dont les mains — et ils ne l'ignorent pas — travaillent manifestement pour l'honneur et le service des démons » (*De Idol.* 8) [1].

Ces solutions qui concilient le devoir et l'intérêt ne sont pas toujours possibles. A ceux qui allèguent : « Je n'ai pas de quoi vivre », qui se disent enchaînés par leur contrat, leur situation juridique ou leurs charges de famille, Tertullien oppose impitoyablement les paroles du Sauveur : « Celui qui met la main à la charrue ne regarde pas en arrière ; on ne peut servir deux maîtres ». La foi n'a pas peur de la faim : *fides famem non timet* (*De idol.* 12).

Incidemment, dans le même traité, Tertullien note la responsabilité des esclaves et des affranchis qui assistent leurs maîtres dans l'accomplissement de quelque rite ou sacrifice païen (*De Idol.* 17).

Dans le traité *De la Patience*, Tertullien rappelle aussi l'enseignement du Christ, toujours indulgent aux pauvres, sévère aux riches. Il en tire cette philosophie que — à l'encontre des païens qui tiennent passionnément à leurs richesses, exposent leur vie pour en conquérir et n'en peuvent,

---

[1] Très sagement, Tertullien dégage la responsabilité de l'artisan dont l'ouvrage est détourné à des fins perverses sans qu'il en soit averti. A rapprocher des directives rassurantes données par saint Paul au sujet des « idolothytes » non déclarées. (I Cor., 10, 27.)

même en pensée, envisager la perte, — le chrétien doit se comporter comme détaché moralement de ses biens et savoir en accepter la privation éventuelle: une telle disposition d'esprit lui rend plus aisé le devoir de l'aumône (*De Patient.* 7).

3° *Charité et fraternité.* — Dans quel esprit s'accomplissait dans l'Eglise le devoir de l'aumône, ce qu'était alors la charité effective et sincère des chrétiens, un beau passage de l'*Apologétique* le rappelle:

> S'il y a chez nous une caisse, elle n'a pas été constituée avec de coûteuses offrandes comme si la religion était affaire d'argent. Chacun apporte sa cotisation modeste, une fois par mois ou quand il veut, et seulement s'il le veut et le peut. Car, personne n'est obligé, chacun contribue de son propre gré. Ce sont les dépôts de la piété... On ne les dépense pas à des banquets, des beuveries ni dans des « goinfreries » *(voratrinis)*, mais à nourrir et ensevelir les indigents, pour des garçons et des filles sans fortune ni parents, pour de vieux serviteurs, des naufragés, et si dans les mines, les îles et les prisons (pourvu que ce soit pour la cause de Dieu) il s'en trouve qui soient les filleuls de leurs associés dans la foi. (*Apol.* 39, 5.)

II. SAINT CYPRIEN.

Saint Cyprien, évêque de Carthage, mort pour la foi en martyr volontaire en septembre 258, n'est pas comme Tertullien un écrivain isolé, dont les thèses, quelles qu'elles soient, n'engagent que lui et n'expriment qu'un point de vue personnel. Pasteur et docteur, pleinement conscient de son autorité, de sa mission dirigeante et enseignante, saint Cyprien énonce des directives mûrement réfléchies, sévères mais sages et qu'il propose à l'instruction de tous.

C'est un réaliste; il sait que, mêlés à la cité humaine, nous sommes solidaires de tout le corps social. Dieu n'a prévu aucune sorte d'immunité ou d'exemption physique en faveur des chrétiens. Nous sommes donc assujettis à toutes les épreuves qui touchent le genre humain: *Quaecumque sunt carnis incommoda sunt nobis cum humano genere communia.* Lorsque l'infécondité de la terre provoque la disette, « la famine ne distingue personne »; lorsqu'une cité est emportée par l'assaut de l'ennemi, tous endurent la captivité; lors de la tempête, les passagers d'un vaisseau partagent tous le même sort. Devant la sécheresse comme devant la maladie, — et tout particulièrement sous les coups de l'épidémie qui décimait alors la métropole africaine, — le malheur commun frappe sans exception les uns et les autres. Si quelque différence devait être prévue, le chrétien devrait s'attendre à subir plus violemment que d'autres l'assaut des épreuves que suscite le diable (*de Mortalit.* 8-9).

Dans le jugement plutôt austère qu'il porte sur les hommes et les choses, il se place avant tout au point de vue surnaturel.

1° *Théorie de l'aumône.* — Saint Cyprien a écrit un traité de morale sur les œuvres et l'aumône: *de opere et eleemosynis* [1]. L'aumône lui apparaît moins comme un devoir social ou une entr'aide charitable que sous l'aspect d'une obligation religieuse stricte. C'est en théologien et presque en canoniste qu'il promulgue la valeur expiatrice ou libératrice de l'aumône. Si le baptême efface totalement les péchés antérieurs, c'est à l'aumône de racheter les péchés commis après le baptême. Or, qui peut se flatter de rester sans péché ? — Il faut donc faire l'aumône. Saint Cyprien fonde toute son argumentation sur les textes sacrés et les exemples de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Il écarte les objections pusillanimes dictées par l'intérêt et préconise ce qu'on a appelé depuis le « devoir d'imprévoyance ». Nous n'avons pas à craindre l'épuisement de nos richesses: Dieu a promis d'y pourvoir: *Qui dat pauperibus nunquam egebit* (*Prov.* 28, 27); ne prend-il pas soin même des oiseaux du ciel ? Notre crainte trahit en réalité un manque de foi. Les richesses ne peuvent être réservées à une fin égoïste; nous devons en partager le produit avec Dieu (*De op.* 13). La richesse du monde est illusoire; elle nous aveugle et nous empêche d'accomplir nos devoirs religieux.

Nous ne devons pas craindre d'amoindrir l'héritage de nos fils. L'exemple héroïque de la veuve qui accepte de donner au prophète Elie le pain de ses enfants, les conseils de Tobie à son fils doivent nous inspirer. Plus on a d'enfants, plus il faudra donner, puisque plus nombreux se trouvent ceux dont on a à racheter les fautes, ceux dont il nous faut assurer la vie spirituelle à un titre plus pressant encore que la vie matérielle:

> Ut in hac vita seculari alendis sustinendisque pignoribus, quo maior est numerus hoc maior et sumptus est, ita et in vita spiritali atque caelesti, quo amplior fuerit pignorum copia, esse et operum debet maior impensa. (C. 18.)

Laissons avec entière confiance aux soins de Dieu l'intérêt de nos fils (c. 19). Au jour du Jugement, Dieu nous demandera compte de notre charité à l'égard des pauvres. Au temps des apôtres, les chrétiens partageaient fraternellement leurs biens: *fuerunt illis omnia communia.* Les bienfaits naturels dont Dieu nous laisse l'usage ne sont-ils pas entre tous également partagés: le don de la lumière, le soleil et la pluie, le sommeil et l'éclat des astres ?... Cette égalité des largesses divines ne doit-elle pas

---

[1] Edition G. Hartel, dans le *Corpus* de Vienne, t. III.

nous servir de modèle dans la répartition à nos frères de nos revenus et de nos avantages terrestres: *qui possessor in terris reditus ac fructus suos cum fraternitate partitur.*

Ainsi, selon la doctrine de saint Cyprien:

1° l'aumône est un devoir strict, condition absolue de la vie chrétienne;

2° elle consiste à donner à Dieu en la personne des pauvres une « large part » de nos revenus;

3° elle s'impose même à d'autres qu'aux riches, telle la veuve du Temple approuvée par Jésus (Luc XXI), et le souci d'un patrimoine à garder à nos fils ne peut aller à l'encontre;

4° mais cette obligation ne comporte pas un renoncement à toute richesse, encore moins une répartition égalitaire des biens. Le devoir de l'aumône porte seulement sur les produits de la fortune ou du travail: *reditus tuos*, *fructus tuos* (c. 13).

Sur l'usage parfait qu'il convient de faire des biens du monde, saint Cyprien a expliqué sa pensée dans le *de habitu Virginum* (c. 11):

> Tu te dis riche et fortunée et tu penses avoir droit de faire usage des biens que Dieu t'a laissée posséder. Mais il ne faut t'en servir que pour le salut et pour le bien, conformément aux préceptes de Dieu, aux exemples qu'a donnés le Seigneur: que les pauvres ressentent ta richesse et les indigents ta fortune, et, sur ton capital, prête à Dieu et nourris le Christ. Place tes trésors où ils ne craindront ni les voleurs ni la rouille... Car tu es fautive et sur ce point même envers Dieu, si tu crois qu'il t'a donné la richesse pour une autre fin que pour que tu en fasses un usage salutaire. Dieu a donné la voix à l'homme, mais pas pour chanter des chansons lascives ou grossières; il lui a donné le fer pour cultiver la terre, et non pour le meurtre. A-t-il institué l'encens, le vin, le feu, pour que l'on sacrifie aux idoles ? Les troupeaux de tes champs sont-ils destinés à devenir des victimes que l'on immolera ? Certes, une grande fortune est une épreuve dangereuse: *temptatio est patrimonium grande*, à moins que la richesse ne soit employée à de bons usages, en sorte que celui qui est riche use de son patrimoine plutôt pour le rachat de ses fautes que pour leur accroissement.

2° *Professions illicites.* — La Correspondance de saint Cyprien nous apporte une indication très intéressante sur l'intransigeance de l'Eglise à l'égard des gains déshonnêtes.

Un histrion qui avait cessé d'exercer son art sur la scène, mais qui continuait de gagner sa vie en formant des élèves, prétendait être admis dans la communion de l'Eglise. Après avoir rappelé en quoi consiste la turpitude de son métier (travestissements féminins), Cyprien exige qu'il renonce absolument à son art immoral. S'il y consent, et qu'il se voie en conséquence réduit à la misère, il aura droit, comme d'autres, au secours donné aux indigents, « à condition toutefois qu'il se contente d'une nour-

riture frugale et simple, et ne se mette pas en tête qu'on doive lui payer une pension pour ne plus pécher, attendu que ce n'est pas nous qu'il sert en ne péchant plus, mais lui-même. D'ailleurs qu'il gagne à ce métier tant qu'il voudra: quel gain est-ce que celui qui enlève des hommes au festin d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et ne les engraisse en ce monde par des moyens misérables que pour les faire tomber dans le supplice d'une faim et d'une soif éternelles ? » (*Epit.* 2, traduct. L. Bayard).

3° *Charité effective.* — D'autres lettres nous montrent avec quelle vigilance éclairée, minutieuse, pratique, saint Cyprien se préoccupe, même aux heures sombres de la persécution, d'assurer dans son église l'accomplissement d'actes positifs de charité soit en faveur des confesseurs incarcérés soit au profit de chrétientés dans l'indigence. Des fonds importants avaient été rassemblés dans ce but et, quand ils furent épuisés, saint Cyprien prit soin d'en faire tenir de nouveaux à Rogatianus qu'il avait chargé de le suppléer pendant son exil. Il songe expressément « aux veuves, aux infirmes, à tous les pauvres », et aussi « aux voyageurs » ou étrangers sans ressources (*Ep.* 5 et 7).

Il recommande à ceux qui à Carthage s'acquittent en son nom du rôle charitable que lui interdit son absence, de prendre le plus grand soin des confesseurs prisonniers, de rendre aux corps de ceux qui sont décédés en prison les mêmes honneurs qu'aux martyrs (*Ep.* 12). Il s'inquiète tout particulièrement des pauvres, restés constants dans la foi, mais que l'extrême détresse pourrait conduire à l'apostasie:

> Que l'on ait toujours , dans la mesure et de la façon qu'il sera possible: *quantum potest et quomodo potest,* soin des pauvres, j'entends de ceux qui, debout dans une inébranlable fermeté de foi, n'auraient pas quitté le troupeau du Christ; que par vos soins les secours nécessaires pour supporter leur indigence leur soient fournis, de peur que ce que la foi leur a empêché de faire sous l'effort de la tempête, sous l'empire du besoin la nécessité leur fasse faire (*Ep.* 14, 2).

Un message émouvant nous peint la solidarité fraternelle des Eglises. De nombreux chrétiens de Numidie avaient été enlevés par des tribus dissidentes. Une collecte faite parmi le peuple et le clergé de Carthage permit de rassembler cent mille sesterces destinés au rachat des captifs. En termes très délicats, saint Cyprien exprime la commisération douloureuse que tous ont ressentie en apprenant le destin de leurs frères; mais il y a plus ici qu'un sentiment de sympathie purement humaine. Il faut songer que les chrétiens emmenés en otages ou en servitude sont les tem-

ples de Dieu et, en quelque sorte, l'incarnation du Christ qui nous a tous rachetés ; il faut songer au péril encouru par les vierges :

C'est en pensant à tout cela d'après votre lettre et en faisant de douloureuses réflexions que nos frères, tous sans exception, promptement, allègrement, généreusement se sont cotisés.

Et après avoir rendu grâce à ceux qu'il assiste ainsi de leur avoir permis de participer à une si belle action, saint Cyprien ajoute :

Nous souhaitons que rien de tel n'arrive à l'avenir et que la puissance divine protège nos frères des périls de ce genre. Si pourtant, pour mettre à l'épreuve notre charité et sonder la fidélité de notre cœur, quelque chose de tel se produisait, veuillez ne pas hésiter à nous l'annoncer par une lettre, tenant pour certain et sachant de science sûre que notre Eglise et tous nos frères prient ici pour que ces choses n'arrivent plus à l'avenir, mais que, si elles arrivent, c'est de bon cœur et généreusement qu'ils fourniront des secours. (*Ep.* 72.)

III. Pélage (IVe siècle).

Pélage apparaît dans l'histoire de l'Eglise un siècle et demi après saint Cyprien, entre 390 et 418. L'ère des persécutions est terminée ; l'Eglise a surmonté tous les obstacles. L'empire de Théodose et d'Honorius est un état chrétien. Sous ce régime nouveau des théologiens, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, Pélage, s'appliquent à définir la doctrine spirituelle et morale de l'Eglise.

Pélage, lui, n'est pas un évêque, pasteur responsable de son troupeau ; docteur indépendant, il s'est donné pour tâche devant le relâchement des mœurs de lutter contre la doctrine déprimante de la foi sans les œuvres (confiance passive dans l'efficacité du baptême et de la grâce) et il veut, en plaçant très haut les plus austères maximes de l'Evangile, revaloriser la morale chrétienne...

Aussi interprète-t-il au sens absolu, sans exception ni atténuation des sentences comme celles-ci : « Malheur aux riches ! » (Luc VI, 24) ; — « Il sera plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux » (Marc X, 25) ; — « Va, vends, tout ce que tu possèdes » (Matth. XIX, 21).

1° *Sa théorie des richesses.* — Pélage a écrit sur la question des richesses *(De Divitiis)* tout un traité que l'on a depuis attribué, mais à tort, à l'évêque Fastidius et qui a été publié par C. P. Caspari en 1890 *(Briefe, Abhandlungen...)* [1].

[1] Sur l'identification du traité, voir G. de Plinval, *Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage* (Revue de Philologie, 1934, t. LX, p. 20-22) et *Le problème de Pélage sous son dernier état* (Revue d'Histoire ecclésiastique, Louvain, 1939, t. XXXV, p. 5-20).

A voir la démonstration âpre, serrée et vigoureuse de l'auteur, nous comprenons qu'il s'applique à réfuter la thèse d'un « docteur » plus accommodant qui avait conclu à la légitimité des richesses. Il ne s'agit donc pas d'une discussion théorique mais d'une controverse qui se révèle brûlante d'actualité. Nous n'avons pas à suivre l'auteur dans les détails de son exégèse, et nous nous bornerons à mentionner les bases et les articulations de sa polémique:

1° Ce qui caractérise la richesse, c'est proprement l'excès ou l'excédent: « toute possession dépassant le nécessaire ». Pélage distingue en effet trois degrés de fortune: la pauvreté, la *sufficientia* et la richesse. Cette dernière seule est condamnée par Dieu dans la loi du Nouveau Testament.

— L'or et l'argent, en tant que substances physiques, ne peuvent être mauvais dans leur essence; ils ne constituent pas, de par soi, des « richesses ».

2° Ce qu'il y a de vicieux dans la richesse, c'est:

a) du point de vue psychologique, l'attachement intense *(avaritia)* qui nous pousse à l'acquérir ou à la conserver;

b) au point de vue de la justice pure, l'inégalité monstrueuse de la répartition.

Pélage insiste beaucoup sur ce dernier point, montrant que l'égalité seule répond aux intentions divines. C'est en part égale et à titre commun que Dieu nous a distribué les éléments physiques: l'air, la chaleur du soleil, les bienfaits de la pluie et la lumière des astres [1], — aussi bien que ses dons spirituels: baptême, dons de l'Esprit saint, eucharistie. Il n'y a que les choses abandonnées à notre discrétion dont la possession soit inégale, et cette inégalité est parfois scandaleuse: l'un regorge d'aliments pendant que l'autre a faim; celui-ci possède de spacieuses et luxueuses demeures, quand cet autre n'a pas même une cabane pour repousser le froid ou s'abriter de la chaleur.

La communauté parfaite des biens lui semble l'idéal (*Comment. sur S. Paul*, I Cor. XII, 13, édition Souter, p. 197): « Ceux qui ont en commun les biens de l'Esprit et du Ciel devraient posséder en commun les biens matériels et terrestres, selon le mot du Prophète: N'y a-t-il pas qu'un même Père pour tous ? »

---

[1] Réminiscence probable de saint Cyprien. Voir plus haut, p. 382.

D'autre part, Pélage est persuadé que l'acquisition, voire la conservation d'une grande fortune ne peuvent aller sans de multiples exactions, sinon des crimes: expulsion de veuves ou d'orphelins, meurtres, attentats de toute sorte. L'obtention, fût-ce par des moyens honnêtes, d'un gros héritage ne peut faire amnistier les modalités coupables par lesquelles cet héritage a été constitué. De toute façon la possession d'une grande fortune est une occasion presque inévitable de perdition, à tout le moins un exemple néfaste.

La thèse qu'il est « impossible pour un riche de faire son salut » est l'un des cinq points qui, aux yeux des contemporains, constituaient l'essentiel de l'enseignement pélagien (Lettre d'Hilaire de Syracuse, écrite en 414; *apud* saint Augustin, *Ep.* 156).

Ce n'est pas là l'assertion vaine et hyperbolique d'un déclamateur. Les actes suivent les paroles. Les disciples de Pélage, l'avocat Célestius, Timase et Jacques, jeunes gens de familles illustres, bien d'autres encore, font l'abandon intégral de leurs biens. On constate en de nombreux foyers l'effet parfois désastreux de la prédication pélagienne. Des âmes généreuses, des femmes en l'absence de leur mari, au détriment de leurs enfants, se laissent entraîner à la donation totale du bien familial (saint Augustin, *Ep.* 218 et 262).

Pélage n'est peut-être pas responsable de ces initiatives imprudentes; du moins, en certaines circonstances a-t-il conseillé la modération, la discrétion. Il admet qu'une maîtresse de maison puisse avoir à son service deux ou trois serviteurs; écrivant à la jeune héritière d'une famille opulente, à Démétriade qui d'ailleurs devait s'illustrer par les donations dont elle combla l'Eglise, il lui dit de laisser ce soin, en attendant qu'elle soit plus âgée, à sa mère et à son aïeule (*Ep. ad Demet* 23) et il ne semble pas qu'il fasse de la pauvreté effective la condition du salut. Même discrétion dans la Lettre à Célantia. Néanmoins la thèse subsiste, et la grand'mère de Démétriade, Proba, veuve et mère de personnages consulaires, avait été suffisamment ébranlée par les enseignements de Pélage pour se demander si, en conscience, elle pourrait garder ses richesses sans se trouver fors-close des espérances célestes. Saint Augustin dut à cet égard lui fournir un apaisement en rappelant que la sentence de l'évangile de Matthieu 19, 24: *facilius camelum...* n'a pas une signification désespérante; que le riche Zachée a reçu la promesse d'entrer dans le royaume des cieux et que le renoncement spirituel seul est exigé de nous.

En dépit de ces conclusions rassurantes et bien que la doctrine officielle de l'Eglise, déjà énoncée çà et là par saint Ambroise [1], plus exactement définie par saint Augustin dans sa Lettre à Hilaire (*Ep.* 157) n'ait jamais jeté l'interdit sur la possession des richesses, nous assistons dans les dernières années du IVe siècle et les premières années du Ve siècle (de 395 à 418 environ) à une véritable débâcle des grandes fortunes chrétiennes.

2° *La désertion des possédants ; causes psychologiques.* — On dirait une sorte de panique, une « psychose » dans laquelle la crainte religieuse, l'esprit d'imitation et, il faut bien le dire aussi, un réflexe égoïste de fuite devant les tracas et les responsabilités de la fortune, des sentiments complexes faits de ferveur généreuse et d'inconsciente lâcheté, poussent les possédants à se défaire n'importe comment et souvent en bloc de leurs richesses « injustes ».

Le mouvement s'est déclanché même avant Pélage. Dans le courant de l'an 393, un sénateur célèbre, Paulin d'Aquitaine — le futur saint Paulin de Nole — commence la liquidation de son immense fortune et cette démission de toutes ses charges terrestres a dans l'Occident un retentissement immense [2]. Son exemple est suivi, et l'on pourrait d'après les lettres de saint Jérôme et de saint Augustin, d'après l'Histoire Lausiaque et la biographie des chrétiens notables du temps dresser un palmarès des personnages de haute condition, hommes ou femmes, qui, cédant aux mêmes scrupules, obéissant au même idéal, abdiquèrent leur fortune.

Cependant, il faut distinguer des degrés et des modalités. Certains poussant à l'extrême le vœu de pauvreté s'en vont vivre en ermites, presque en sauvages, dans les îles ou dans la solitude ; d'autres, plus sagement, groupent autour d'eux quelques amis, mettent leurs biens en commun. Mais le renoncement ostensible de quelques autres n'a pas été aussi complet qu'on pourrait le croire. Paulin continua jusqu'à la fin de sa vie de mener à Nole une existence épiscopale qui lui permettait l'exercice d'une très large hospitalité. Valérius Pinien et Mélanie qui épuisèrent leur patrimoine en libéralités ne se sont pas appauvris d'un seul coup [3]. Paula, qui se ruina et qui devait laisser de lourdes dettes à sa fille avait

---

[1] S. Ambroise, *de Offic.* II, 128 et *Ep. in Luc.*, VIII, 85. Cf. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, 1933, p. 341.
[2] S. Ambroise, *Ep.* 58, 3.
[3] Saint Augustin, *Ep.* 125 et 126.

fait entre ses enfants, avant de partir pour Bethléem, un partage anticipé de sa succession: *cuncta largita est, exheredans se in terra* (saint Jérôme, *Ep.* 108).

Il en est enfin dont le caractère s'imposait à la vénération de tous, Domnion, Océanus, Pammaque ; des femmes charitables et pieuses comme Marcella, Fabiola, Proba, qui, tout en faisant de leurs immenses richesses l'usage le plus généreux — entretien d'hospices et hôtelleries, larges subventions accordées aux évêques, aux moines et aux pauvres, construction et dotation d'églises [1], — personnellement en adoptant le genre de vie le plus sévère, portant les vêtements les plus humbles, n'abandonnèrent pas pour autant la gestion de leurs domaines.

Mais il est hors de doute que certains renoncements furent absolus et sans retour. Ils ne se limitèrent pas à une pure formalité de dépossession juridique plus ou moins effective, à de fastueuses distributions d'aumônes ni comme le conjecture Camille Jullian, à un morcellement de domaines en parcelles confiées à l'exploitation d'esclaves ou d'affranchis [2], mais ils constituaient un vœu de pauvreté réelle, une évasion complète de toute charge ou préoccupation temporelle. Le jeune Paulin de Pella, petit-fils et héritier d'Ausone, avait été touché, semble-t-il, par la prédication pélagienne lorsqu'il songea à faire l'abandon soudain de sa fortune et de sa famille. Il fallut que des conseillers plus prudents lui fissent reprendre conscience du devoir familial et social qui lui incombait de ne pas laisser en détresse ses proches parents et la suite considérable des gens à leur service (*Euchar.*, v. 451-467).

3° *Causes morales et politiques.* — Il est évident qu'une contagion aussi générale, aussi contraire aux tendances propres de la nature humaine suppose des causes profondes et qu'on ne saurait la ramener à des mobiles purement idéalistes. Quelles qu'aient pu être ici l'influence de la propagande pélagienne et la vogue du mouvement ascétique en général, il nous semble qu'on doit plutôt les considérer comme le signe d'un malaise moral et matériel, le contre-coup, sinon le résultat d'une crise sociale plutôt que la raison déterminante d'un tel phénomène. Il n'y a pas de raisons pour supposer que les possédants du IVe siècle se soient montrés spontanément plus désintéressés que ceux d'une autre époque (les pages que

[1] Création d'hôpitaux par Fabiola et Pammaque (Jérome, *Ep.* 77, 10). Dotations aux églises et aux moines (Jérome, *Ep.* 130, 14). Secours aux évêques lointains (Jean Chrysost. *Ep.* 168 et 169).

[2] *Histoire de la Gaule*, t. VIII, p. 163.

Pélage a écrites sur l'*avaritia* n'incitent pas à le croire) et, sans diminuer l'étendue du sacrifice de certains et la noblesse de leur geste, il y a lieu de penser que les objurgations des prédicateurs se seraient heurtés à l'indifférence ou à la résistance des ayants-cause, si tout un ensemble de conditions extérieures n'avaient préparé les plus favorisés à envisager l'issue héroïque du renoncement comme la plus simple et la plus salutaire des solutions.

Notons d'abord qu'il s'agit en général de fortunes immenses, de « fortunes sénatoriales », dont nous avons peine à imaginer l'étendue. Les richesses mobilières, trésors, étoffes précieuses, œuvre d'art et ameublement de villas, ne représentent qu'un élément, le plus apparent, mais non le plus réel de cette opulence. Le fond même de la fortune consiste en de vastes portions territoriales, non pas concentrées, mais plutôt dispersées à travers toutes les régions de l'Empire. Telle famille d'Aquitaine étend ses possessions en Espagne, en Italie et en Epire ; tel sénateur italien tire des revenus d'Afrique, d'Egypte ou de Bithynie. Il serait bien difficile de chiffrer la fortune que pouvait posséder tel rhéteur célèbre ou tel ministre en charge, de spécifier la nature et l'étendue des biens que géraient pour le compte d'une Anicia Proba ou d'un Valérien des *procuratores* de confiance. Il y a des terres de culture, des pâturages, des forêts, des résidences seigneuriales et des agglomérations rurales ; toute une population agricole et artisanale, dont la situation varie du « servage » à un « colonat » plus ou moins assoupli, subsiste et travaille sur ce domaine. Les conditions du régime font que les droits des maîtres s'étendent non seulement sur les choses, mais inévitablement sur la situation faite aux personnes: leur sort matériel, leur vie familiale, et jusqu'à leur état de conscience se trouvent en fait à la merci du propriétaire [1].

L'entretien des bâtiments, l'exploitation des terres et des carrières, la direction du personnel et le contrôle des revenus nécessitent la mise en œuvre d'une organisation administrative complète. Il fallait aussi parer aux cas imprévus: calamités physiques, révoltes et, de plus en plus fréquemment maintenant, dommages de guerre [2]... La possession d'une

---

[1] Cf. Saint Augustin, *Ep.* 46 (à Publicola), *Ep.* 68 (à Pammaque).

[2] L'invasion barbare submerge des lambeaux entiers de l'Empire: la Pannonie, la Rhénanie, la Bretagne échappent à la souveraineté romaine: l'Illyrie, la Gaule, l'Italie du Nord, l'Espagne, la Syrie, en attendant l'Afrique, sont durement frappées. Autant d'atteintes au patrimoine foncier des magnats d'Occident.

« fortune sénatoriale » était au fond une charge lourde, source constante de soucis.

Ces fortunes hypertrophiées sont affectées en outre d'une tare redoutable : l'instabilité. L'histoire politique du temps est jalonnée de disgrâces qui, sous le prétexte plus ou moins fondé de trahison ou de concussion, viennent briser la carrière glorieuse et enviée de tel général ou de tel ministre : Stilicon, Marcellinus, Héraclianus encourent de ces revers. En 417, saint Jérôme note sans beaucoup d'étonnement la ruine totale d'une illustre maison : *eversam nobilem domum funditus* (*Ep.* 139).

L'exécution capitale et la confiscation des biens vont de pair. Ce sont des faits courants. L'histoire n'a retenu que les chutes les plus retentissantes, mais s'il est vrai que certaines dynasties comme les Anicii ont pu sauvegarder leur richesse et leur influence à travers les événements les plus mouvementés, il n'en reste pas moins que la possession d'une fortune excessive, le fait d'occuper une situation éclatante vous désignaient comme une proie toute indiquée à la malveillance des dénonciateurs et à l'avidité d'un Etat aux abois. La fin tragique de son frère, victime d'une intrigue obscure, ne fut peut-être pas sans inspirer à saint Paulin, peu avant sa retraite, des réflexions sur la caducité trop souvent vérifiée des biens terrestres.

Tracas de toute nature ; instabilité et insécurité, ce n'est pas le seul « envers » d'un décor apparemment splendide. Pour une âme sensible et loyale, pour une conscience façonnée par le christianisme, la possession et, si l'on peut dire, « l'exercice » d'une vaste fortune soulèvent un problème angoissant. Il ne s'agit pas seulement de prendre en considération le conseil évangélique : *Vende omnia ;* il n'est plus question seulement de réfléchir à une inégalité excessive, choquante. Il s'agit de savoir si les lois les plus élémentaires et les plus pressantes de l'humanité sont compatibles avec les obligations découlant de la possession d'un vaste patrimoine. La propriété, avons-nous remarqué, s'étend alors non seulement au sol et aux immeubles, mais aux personnes. Elle se double en fait d'un pouvoir judiciaire. Mais le droit pénal à l'égard des *humiliores* est cruel, inexorable : il admet la torture ; il a pour sanctions normales le fouet, la peine capitale précédée de supplices parfois atroces. Or, ceux que l'on châtie ne sont pas forcément des criminels ayant commis des fautes irrémissibles ; s'il y a des brigands, des révoltés, des meurtriers, il y a aussi des malheureux qui ne sont coupables que d'avoir voulu s'évader de la glèbe ou fuir la réquisition militaire. Il y a des débiteurs insolvables, des contribuables

qui n'ont pu faire face à des charges accablantes. La loi est impitoyable ; il est difficile au juge de se montrer clément. Il a tout avantage à ne pas l'être, car une partie des biens confisqués doit rester entre ses mains.

Nombreux sont les documents qui nous révèlent l'atrocité et aussi l'arbitraire des sanctions pénales (Pélage, *de Divitiis* 6 ; *Vita Christ.* 3 ; saint Augustin, *Ep.* 153, 23-25). Le déni de justice, l'usurpation impudente du domaine d'autrui, la revendication abusive de droits sur les « colons » du voisin (cf. Sulpice Sévère, *Ep.* 6) sont des procédés courants d'enrichissement qui permettent à des propriétaires ou à des fonctionnaires avides d'acquérir rapidement la fortune. D'une façon générale, l'exercice du pouvoir judiciaire est considéré comme une source de revenus. Et ce ne sont pas seulement des magistrats cupides et ambitieux, pressés de parvenir, qui doivent avoir recours à de tels moyens. Les riches sont obligés eux aussi de briguer des charges de *praesides* ou de *iudices* pour maintenir ou refaire leur fortune. Tributaires de l'Etat, responsables devant le fisc, ils doivent pressurer sans merci les plus pauvres, assurer le rendement cadastral de la terre et des hommes. Tout se passe comme si l'Etat tolérait ou encourageait la concentration des grandes fortunes pour «pomper» plus sûrement les revenus qui lui font défaut. C'est alors l'engrenage infernal que Pélage nous décrit : la condamnation arbitraire des chefs de famille laissant le champs libre à la saisie de leur héritage, à l'éviction de la veuve et des orphelins réduits à la misère : *homicidium fit ut rapina succedat*, — jusqu'au moment où, par un effet de la justice divine, le spoliateur subit la peine du talion et connaît à son tour la déchéance, l'exil ou la mort (*Vita christiana*, 4).

4° *Conséquences sociales.* — Dans de telles conditions, quelle était la règle de conduite que devait suivre un véritable chrétien ? Deux attitudes pouvaient se concevoir et furent effectivement adoptées.

Attitude réaliste : malgré les occasions contraires, trop facilement multipliées par les mœurs et les institutions, s'efforcer d'être juste ; éviter en appliquant les lois de commettre sciemment un acte de cruauté ou de spoliation ; tout d'abord restituer, au moins sous forme d'aumône, la richesse mal acquise (saint Augustin, *Ep.* 153, 24), mais, ce devoir primordial de justice rempli, ne pas se croire libre de disposer égoïstement du reste ; de même qu'ils ont un devoir fiscal à l'égard de l'Etat, les riches ont un devoir social et charitable auquel ils ne peuvent se soustraire. Ils sont en quelque sorte les « contribuables » qui entretiennent à leurs frais « l'armée » de l'Eglise : *Habet enim ecclesia quodam modo suos milites et*

quodam modo provinciales (*Ep.* 157, 37). Telle est la conception de saint Augustin.

Mais Pélage n'admet aucun compromis. Dieu n'a que faire du concours apporté par les riches pour subvenir aux besoins des indigents. C'est précisément à l'existence d'une minorité de riches qu'est due la multiplicité des pauvres: *pauci enim divites pauperum sunt causa multorum* (*De divit.* 12). Il faut donc au plus vite, sans exception et sans retour, se débarrasser d'un fardeau pernicieux: *Vende omnia...* Solution idéaliste et simpliste, dont la générosité ne doit pas masquer les inconvénients réels.

Car enfin, étant donné la structure du régime foncier et professionnel, qu'allaient devenir ces « colons » et ces artisans que l'on abandonnait à leur sort ? Ne risquaient-ils pas de tomber au pouvoir d'un propriétaire voisin, tout heureux d'arrondir son domaine ? Il valait sans doute mieux appartenir à un comte Valérien ou à un Pammaque que de passer sous la coupe d'un tyranneau régional. Croit-on d'ailleurs que l'Etat se désintéressât de ces transferts ? Quelle que soit la nature juridique exacte, sur laquelle on est loin d'être fixé, de ces « concessions » *(erogationes)* ou de ces « déparcellements » *(distractiones)* [1], il est certain que les droits du fisc étaient sauvegardés. L'Etat n'eut pas admis que la démission du maître amenât la décomposition de la substance imposable: il exigeait sans doute le maintien d'un mode de propriété qui assurait les rentrées de sa trésorerie. Mais si le renoncement personnel du propriétaire n'aboutissait qu'à une substitution ou à un morcellement de souveraineté, où était le progrès ? Car en un sens, le grand propriétaire était le défenseur naturel de ses gens à l'encontre des *exactores* prêts à le pressurer. Les sept démons cupides qui s'installeraient à sa place ne risquaient-ils pas de rendre pire la situation des assujettis ?

On conçoit que des considérations de cet ordre aient dû retenir dans leur charge sociale des « riches » auxquels la solution trop facile d'une abdication pure et simple avait momentanément souri. Ni la raison, ni l'amour qu'ils devaient à leurs proches ou à leurs protégés, ni la religion sagement comprise ne leur en donnaient le droit: *Nec ratio aut pietas, mens aut religiosa sinebat* (Paulin de Pella, *Euchar.*, v. 462).

La campagne pélagienne, comparable en ce fait à la propagande des philosophes contre les privilégiés au XVIII[e] siècle, a exercé sur les riches un effet d'intimidation. Elles les a amenés à douter de la légitimité de

[1] Cf. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VIII, p. 154, n. 5 et 163.

leur condition. Mais l'on peut se demander si elle s'est effectivement traduite par un progrès social. Comme cela arrive aux époques de crise, elle a surtout, en signalant des injustices réelles, accéléré l'effondrement d'un état de choses ancien, déjà miné au dedans de lui-même et incapable de durer.

CONCLUSIONS

Au terme de cette enquête, sommes-nous en droit de présenter des conclusions qui exprimeraient en quelque mesure une doctrine sociale des écrivains chrétiens de l'antiquité ? Assurément non, si l'on entend par là une théorie complète de régime des personnes et des biens. Mais des enseignements intéressants, des principes d'une importance indiscutable, ressortent cependant des constatations que nous avons pu grouper dans cette étude.

1° Les moralistes chrétiens de l'antiquité n'ont jamais songé à faire une théorie ou une critique systématique de l'organisation sociale. Aucun Père de l'Eglise n'a essayé, à l'exemple de Platon — ou à l'instar de ce que fera Thomas Morus — de construire une « République » idéale. Tout autre est, par exemple, l'objectif de saint Augustin dans la *Cité de Dieu* [1].Ils ont accepté, comme un fait l'état de choses existant de leur temps ; ils n'ont suggéré ou discuté aucune réforme purement économique ou sociale, laissant entièrement ce soin au législateur civil. Les dispositions prises par Dioclétien, Constantin ou Théodose ne laissent entrevoir (sauf, chez les deux derniers, en matière de propriété ecclésiastique ou de répression des hérétiques) aucune intervention ou réaction des autorités religieuses. Ce n'est qu'après la chute de Rome, à l'époque des royautés barbares, que les Conciles interviendront dans la législation temporelle [2].

2° L'Eglise n'a jamais expressément ratifié aucun régime ; elle n'en a d'autre part condamné aucun, à condition qu'il respectât les droits fondamentaux de la personne humaine, c'est-à-dire son existence physique,

---

[1] Saint Augustin estime que la paix — donc aussi la paix sociale — bien qu'elle soit le but idéal auquel tendent les désirs des hommes, ne peut être en ce monde qu'un effet exceptionnel, un état d'équilibre et d'équité constamment menacé ou rompu par l'effort pervers des « enfants de Caïn » (*Civ. D.* XIX).

[2] De là l'importance des conciles de France et d'Espagne, au début du VI[e] siècle: Agde (506), Orléans (511), Epaone (517).

son statut familial (reconnaissance et respect du lien conjugal) [1], sa liberté religieuse chrétienne.

3° L'Eglise a souvent recommandé l'abandon volontaire des richesses; elle n'en a jamais fait une obligation, sauf dans certains cas pour des religieux ou des membres du clergé [2]. Ses représentants qualifiés (sauf peut-être un instant saint Jean Chrysostome) [3] n'ont jamais envisagé l'idée d'une organisation collectiviste, et encore moins celle d'une distribution égalitaire des biens de la société.

4° Elle a enjoint à tous les fidèles (et non seulement aux plus riches d'entre eux) de faire participer à leurs avantages et à leurs moyens les indigents et l'ensemble de la communauté. Le devoir de l'aumône est primordial et imprescriptible, mais l'Eglise n'a fixé ni le pourcentage —ni la limite — de cette obligation. Ce n'est qu'à l'époque de saint Césaire d'Arles (début du VI[e] siècle) que la tendance prévaudra d'assigner à l'église, gardienne et gérante du « bien des pauvres », la dixième du revenu.

5° Enfin l'Eglise s'inquiète de la moralité des activités sociales ou professionnelles; il s'en faut de beaucoup qu'elle ait légitimé l'acquisition de tout gain, reconnu ou excusé toutes les formes d'enrichissement ou d'héritage; accepté sans réserve l'application de lois cruelles ou inhumaines.

On ne saurait donc souscrire à cette assertion de Charles Guignebert que l'Eglise n'a pas apporté « un seul principe social nouveau » [4]. Au contraire, ce qui caractérise par excellence son action historique, c'est qu'elle a donné au monde l'affirmation constante et formelle de directives morales jusqu'alors méconnues. On ne peut à cet égard comparer son influence effective aux déclarations théoriques et verbales du stoïcisme. Sans tou-

---

[1] D'où chez les familles chrétiennes de l'antiquité la mise en garde des jeunes gens contre l'adultère commis avec des femmes mariées, même de condition servile. Cf. Saint AUGUSTIN, *Conf.* II, 3, PAULIN DE PELLA, *Eucharist.*

[2] Saint Augustin fit de la mise en communauté des biens une obligation stricte pour le clergé d'Hippone: *serm.* 355 et 356. Cf. G. BARDY, *Saint Augustin*, 1940, p. 407-413.

[3] A. PUECH, *Saint Jean Chrysostôme et les mœurs de son temps*, Paris 1891, p. 44; 72-73. Cf. L. MEYER, *Saint Jean Chrysost., maître de perfection chrétienne*, 1933, p. 324.

[4] CH. GUIGNEBERT, *Tertullien, étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire.* Paris 1901, p. 384. Il ajoute, il est vrai: « sauf peut-être d'avoir sanctifié le travail ».

cher aux choses établies, aux institutions, que dans la mesure où celles-ci, entachées de paganisme, contrariaient sa mission surnaturelle, elle en a modifié l'esprit. Elle a respecté l'autocratie impériale ; elle s'est même accommodée de l'esclavage. Mais elle a fait entendre que ni la puissance de l'Etat ni la propriété sur les personnes et les biens n'étaient des droits absolus. En cela, elle s'opposait à l'esprit de tous les législateurs antiques ; elle allait à l'encontre de toute la tradition juridique de Rome. Elle a montré que sur les richesses privées pesait une sorte d'hypothèque sociale ou plutôt divine dont on ne pouvait s'acquitter que par l'aumône ; elle a mis en cause la responsabilité personnelle de leurs détenteurs ; elle a défendu contre des empiètements abusifs les droits élémentaires des hommes.

D'une façon générale, elle a éclairci les droits et les devoirs de chacun en soumettant les données de la législation civile et les impulsions égoïstes ou tyraniques des individus aux normes suprêmes de la Loi de Dieu.

G. DE PLINVAL,
professeur à l'Université de Fribourg

L'« Art poétique » de Paul Claudel

Les critiques littéraires ont toujours envisagé l'*Art poétique* comme un ouvrage de métaphysique, et en l'écrivant, Paul Claudel a lui-même cru faire œuvre sinon de philosophe proprement dit, du moins de « penseur ». C'est bien sa « doctrine » qu'il a voulu exprimer selon une ordonnance logique précise, par division en articles et en suivant une progression analytique rigoureuse partant des choses les plus matérielles pour arriver aux plus spirituelles. Et cependant, ce curieux ouvrage de métaphysique, fruit de méditations personnelles poursuivies toujours dans le même sens pendant près de vingt ans, surprend par son allure inusitée. Des raisonnements extrêmement abstraits et menés avec une dialectique souvent très serrée et très subtile sont soudain interrompus par des explosions lyriques extraordinaires ; d'autre part, lorsqu'on confronte plusieurs définitions de la même chose, au lieu de se compléter ou de se recouvrir, elles marquent au contraire une certaine divergence, une sorte de déplacement qui ne doit rien à la raison ; enfin les mots eux-mêmes et les plus importants, ne signifient pas toujours des « idées », mais Claudel, comme en poésie, les charge d'une résonnance directe et concrète et c'est cette résonnance « existentielle » qu'il approfondit de préférence au sens logique.

Cependant, il ne suffit pas de dire que dans un cadre aristotélicien et thomiste, Claudel a fait passer toutes sortes de courants dont quelques-uns sont d'origine très lointaine et d'essayer de les reconnaître. (Sa théorie du nom, par exemple, p. 171, étroitement rattachée à sa conception du verbe poétique et à l'occasion de laquelle il cite un passage de Platon sur les noms « naturels » des choses s'apparenterait aux traditions magiques). Il faut résolument adopter un autre point de vue et considérer l'*Art poétique* comme l'œuvre d'un poète et non d'un métaphysicien. Malgré certaines de ses intentions conscientes, Claudel lui-même nous autorise à le faire. Parlant de *Connaissance du temps*, il l'appelle « ce présent poème » et lorsqu'il nous dit au début que « nous nous placerons devant

l'ensemble des créatures comme un critique devant le produit d'un poète, goûtant pleinement la chose, examinant par quels moyens il a obtenu ses effets, comme un peintre clignant des yeux devant l'œuvre d'un peintre, comme un ingénieur devant le travail d'un castor » (p. 13), il est clair qu'il se place à un point de vue foncièrement esthétique.

On peut même aller plus loin, et l'on peut affirmer que si l'on aborde l'*Art poétique* comme un traité de métaphysique et qu'on le critique de ce point de vue, on se heurte non seulement à des incohérences mais à un bon nombre de contradictions dont quelques-unes sont tout à fait primordiales et tout le livre se décompose entre nos mains. Claudel dit, par exemple (p. 63 et passim): « Toute chose qui s'inscrit dans la durée est requise par la constitution ambiante et préalable de sa condition complémentaire et trouve hors d'elle-même sa raison d'être qui se parfait en l'engendrant ». Ainsi, Claudel voit le monde tellement dense et tellement total qu'il a l'air de se suffire. Il ne cherche pas la cause ou la raison d'être d'une chose en dehors du monde, mais dans un jeu réciproque de complémentarité, de sorte que le monde semble contenir lui-même sa raison et son explication. Nous serions en plein panthéisme. Mais nous savons d'autre part que Claudel est aux antipodes du panthéisme. « Rien à faire ici des quatre causes du Philosophe, matérielle, formelle, finale, efficiente ». La « cause » claudélienne est esthétique.

Ce serait donc une erreur que de vouloir tirer de l'*Art poétique* un « système d'idées ». On s'exposerait à les coordonner selon une logique artificielle [1].

---

[1] Jacques Madaule, interprète fidèle et intelligent mais peu personnel, n'a peut-être pas échappé à ce danger. Voici par exemple un passage important de son exposé:

« Les créatures ont ceci de commun qu'elles se touchent, qu'elles forment une trame continue comme celle d'un tapis multicolore. Il est impossible à nulle d'entre elles d'exister sans toutes les autres. C'est là ce qui fait l'unité du tableau que nous avons sous les yeux. Et d'autre part, chaque objet ne peut être défini, ne peut être pensé que par sa différence avec tous les autres. La partie ne saurait exister sans le tout, ni le tout sans la partie. On peut donc dire que chaque chose est occupée à n'être pas tout le reste ou, à l'inverse, que le monde entier est occupé à permettre, à provoquer l'existence de telle chose unique. Et l'on voit s'approfondir le sens de la formule: *des formes, point de loi.* Mais cette solidarité implique une servitude: si rien ne peut être sans tout le reste, il suit que rien n'existe par soi-même. Aucune existence créée n'est nécessaire, aucune ne subsiste sur elle-même. Or, si l'on ne posait ici, derrière les choses, l'existence d'un Etre nécessaire, d'un Etre par soi-même subsistant, ce vide que nous avons exclu de la nature se creuserait, formidable, par dessous, alors, sous des apprences vaines, nous n'étreindrions vraiment que le néant. Ainsi la solidarité de toutes

Au lieu donc de considérer l'*Art poétique* comme un traité de philosophie, prenons-le non pas comme un poème proprement dit, mais bien comme l'œuvre d'un poète. Sans vouloir en faire une analyse complète et détaillée, nous y découvrirons de cette manière quelques grandes intuitions et nous verrons que ce sont vraiment des intuitions de poète. C'est de cette manière seulement que la vision du monde claudélienne, sans quitter les conditions de la connaissance propre à la poésie et pour cette raison même, rejoint les grandes affirmations de la tradition aristotélico-thomiste.

* * *

Tout de suite, nous sommes plongés dans l'atmosphère biblique, celle de la Genèse et de l'Ancien Testament. La première intuition, c'est que Claudel envisage toutes les choses sous leur aspect de création et en continuité avec cet acte premier qui les a formées. Il a l'intuition immédiate, directe, concrète que chaque chose qui tombe sous notre toucher vient

---

choses est la preuve de leur insuffisance, et cette insuffisance postule une Suffisance. » *(Le génie de Paul Claudel,* pp. 92-93.)

Ce passage contient deux affirmations. La première correspond à la citation rapportée plus haut. Chaque partie du monde est comme le produit du monde total dont elle tient son existence et le monde total existe par l'accord de toutes les parties; mais le tout apparaît ainsi dans une telle plénitude et une telle suffisance que cette affirmation contredit nettement la seconde: celle de la contingence du monde qui postule l'existence d'un être nécessaire. Ainsi la déduction qui raccorde l'une à l'autre ces deux affirmations est un pur sophisme: si rien ne peut être sans tout le reste, il ne suit pas que rien n'existe par soi-même et donc que le monde total n'existe pas par soi-même, mais simplement que chaque chose existe *avec* tout le reste, grâce à tout le reste et nous ne sortons pas d'un monde qui se suffit à soi-même. Il faut ajouter que cette « déduction » n'est pas de Claudel, mais de Madaule et en réalité, Claudel ne montre pas la contingence de l'être du monde de cette matière contradictoire mais comme la conséquence de sa notion du « mouvement ».

Un peu plus loin, Madaule commet une erreur semblable en ces termes:

« Le Dieu (de l'*Art poétique*) ne saurait être un Dieu immanent, mais il est le Dieu transcendant. L'immanentisme, en effet, confère au tout un caractère de permanence et de subsistance que l'on est bien obligé de refuser aux parties qui composent ce tout. »

A l'erreur précédente, Madaule en ajoute une autre qui consiste à opposer faussement l'immanence et la transcendance. Non seulement ces deux notions ne s'excluent pas, mais encore elles se complètent et ne prennent leur véritable sens que l'une par l'autre. En fait, la vraie immanence (non pas l'immanentisme panthéiste) se trouve affirmée tout au long de l'*Art poétique* et c'est elle que Claudel exprime sur le plan psychologique lorsqu'il parle dans *Vers d'exil* de ce:

Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi.

D'ailleurs le traité de Claudel a *Sur la présence de Dieu* (chose curieuse, dédié à J. Madaule) est un opuscule tout entier consacré à l'immanence de Dieu dans la créature.

comme de sortir des mains du Créateur. Il restitue à ce mot « créé » toute sa fraîcheur originelle. Dans la courbe du temps et de la durée, la création poursuit l'impulsion primordiale qui lui a été donnée. A chaque instant « la chose jaillit neuve, explicable par elle seule ; et l'ordre permanent : Que cela soit ! ne cesse pas d'émouvoir les entrailles de la création » (p. 28). A chaque instant « le monde est encore intact ; il est vierge comme au premier jour, frais comme le lait » (p. 26), car « aucune chose n'a été créée une fois pour toutes ; elle n'est point arrêtée ; elle continue à être produite, elle exprime un état de tension permanent de l'effort dont elle est l'acte » (p. 99). La création est donc envisagée comme une œuvre d'art, c'est l'œuvre d'art par excellence. Et l'art poétique, avant d'être celui du poète humain, est celui de Dieu (« car la poésie, mon Dieu, c'est vous » dit Cocteau, dans *Orphée*). L'*Art poétique*, c'est proprement le poème de la création divine.

Cette première intuition est double.

Tout d'abord Claudel, par une sorte de révélation naturelle immédiate, a découvert l'*être*. Il semble que dans certains états d'âme privilégiés, la nature se révèle soudain sous un jour inattendu. L'aspect quotidien des choses s'efface et voici que se dégage l'originalité profonde de leur être propre. Délivrées de la servitude et de l'usage, elles existent pour elles-mêmes tout à coup baignées par la fraîcheur d'une totale gratuité, d'un état d'innocence qui rappelle l'âge d'or ou le paradis terrestre. Claudel rapporte cette étonnante découverte dans ce texte bien connu de *Connaissance de l'Est* (Le promeneur) :

« Aux heures vulgaires, nous nous servons des choses pour un usage, oubliant ceci de pur, qu'elles soient ; mais quand après un long travail au travers des branches et des ronces, à Midi, pénétrant historiquement au sein de la clairière, je pose ma main sur la croupe brûlante du lourd rocher, l'entrée d'Alexandre à Jérusalem est comparable à l'énormité de ma constatation. »

Voilà l'aspect statique, mais d'autre part, l'œuvre d'art de la création n'est pas achevée, terminée, inerte comme une chose morte : l'idée créatrice l'anime, en fait un organisme total. Pour exprimer cette vision des choses, Claudel a emprunté à la philosophie hindoue *Samkhya* sa notion de *Prakriti* (la nature). Mais c'est à la Genèse qu'il demande son inspiration et Prakriti, c'est la nature primordiale, encore ébauchée et pleine d'énormités et qui à peine sortie du néant répond à l'appel du Créateur. *La légende de Prakriti* figure et parabolise ce dialogue extraor-

dinaire des premiers jours où se laissant aller au souffle de l'Esprit, la nature douée d'une spontanéité qui a l'allure de la liberté peu à peu prend forme à travers une succession d'essais qui manifestent la surabondance et la générosité de l'être.

Prakriti est morte en mettant au monde son chef d'œuvre Adam, nous ne risquons plus de rencontrer de diplodocus au coin d'une rue, et cependant, il reste quelque chose de l'immense jeu de Prakriti. « A chaque trait de notre haleine, dit Claudel, le monde est aussi nouveau qu'à cette première gorgée d'air dont le premier homme fit son premier souffle » (p. 45). Encore maintenant il y a une sorte de respiration profonde et complémentaire du microcosme et du macrocosme dont le rythme continue cette première respiration de vie que l'Esprit insuffla dans les narines du premier homme. Encore maintenant, constamment, « la masse muette somme Dieu de l'ensemencer d'une parole, de lui donner cela par quoi en lui elle soit capable de finir, d'expirer, de rendre ce qu'elle a reçu. Et voici que la vie a tressailli dans son sein. Voici végéter le visage » (p. 151). Voici l'être vivant « séparé de cette bouche qui l'a amorcé de son Créateur, il se prend à cette mer même de mouvement qui l'immerge, il en aspire l'impulsion jusqu'aux extrémités de son corps, et, ayant reçu de l'air complément, il restitue la partie de soi défaite » (p. 93) « l'être animé est creux ; à la façon d'une bouteille, il témoigne du souffle qui l'a formé et le regonfle à chacune de ses aspirations » (p. 94).

On voit combien Claudel sent les choses dans un contact direct et presque primitif, avec un tempérament tout proche des éléments qui fait songer aux conceptions des « philosophes de la nature ».

En résumé, la création est tout entière soulevée par une poussée intérieure, par ce « mouvement » (dans le sens de Claudel) qui est leur vie propre. Non seulement la création a été prononcée au commencement par le Verbe créateur, mais le souffle qui lui a été communiqué reste présent et l'anime comme par une respiration [1]. Des rythmes naissent et se propagent et toutes choses se trouvent mystérieusement accordées dans leur développement selon une proportion universelle et des progressions harmoniques semblables à l'éclosion de la rose et aux flux de la musique.

[1] Telle est l'interprétation qui nous semble le mieux convenir de la « vibration » par laquelle Claudel semble vouloir expliquer jusqu'à la vie elle-même. Philosophiquement pris, ce mot, qui ne désigne qu'un mouvement local et un effet, loin d'expliquer quoi que ce soit, aurait au contraire besoin d'une cause explicative comme la corde vibrante du violon requiert le violoniste et la nature même de la corde et du violon.

On reconnaît là l'origine de ce goût du baroque, de l'inachevé, de l'œuvre « ouverte » dans laquelle il se retrouve une certaine improvisation, un certain jeu, celui de Prakriti, et cependant ce n'est pas un baroque de l'indéfini, car en dehors de tout déterminisme mécanique d'automate, toutes choses se répondent et correspondent dans la totale proportion.

Tel est le drame total du monde qu'essaye d'exprimer ce drame total du poète: *Le soulier de satin.*

Au fur et à mesure que le temps passe, dit Claudel, « il se passe quelque chose, un drame infiniment complexe aux acteurs entremêlés, que l'action même introduit ou suscite. Qu'un critique se poste devant la scène béante! il ne s'agit pas d'une rangée d'automates isolés produisant le même geste indéfiniment, mais d'une action commune, d'une commedia dell'arte qui se poursuit. J'y ai moi-même mon entrée et ma sortie: mes répliques sont stipulées. Là, toute chose, tout être est son nom propre, son poids spécifique dans le milieu où il est immergé, sa valeur totale en tant que signe du moment où l'action arrive » (p. 53).

Du point de vue esthétique où il est, c'est l'expression des choses, la manière dont elles se manifestent qui intéresse avant tout Claudel. Ainsi, c'est l'action du drame qui sollicite et fait se révéler la psychologie intime des personnages. De même, cherchant ce que toutes choses ont de commun, Claudel ne dira pas: l'être, mais « Tout est mouvement, ou, ce qui revient au même, tout est exprimé par lui » (p. 71). Mais on a vu combien il a l'intuition aiguë et puissante de l'originalité de chaque chose et du « poids spécifique » de leur être propre. Loin donc de correspondre sur le plan métaphysique aux philosophies du devenir, aux monismes et aux panthéismes, il n'est pas étonnant que Claudel, poète de l'être rejoigne le thomisme, philosophie de l'être dont elle fait son objet propre, dont elle épouse toutes les articulations avec une délicatesse infinie et n'oublie jamais de quelle origine relève la moindre chose existante.

Cette intuition claudélienne de la création rejoint le thomisme au cœur. La notion du mystère de la création est la plus haute à laquelle la raison puisse parvenir. Les Anciens ont pu la pressentir profondément, mais même chez Aristote, ils échouèrent à la formuler. Il fallut l'affirmation de la Bible pour qu'on en prît clairement conscience. La notion de création vient donc de la Révélation, mais complète une intuition profonde de la raison ainsi achevée dans sa ligne par la foi.

C'est dans cette perspective que la contingence de la création apparaît avec le plus de force. On voit, dès lors, que les choses ont assez de réa-

lité pour avoir l'existence, mais pas assez de consistance pour retenir cette existence et ne point disparaître. L'être contingent est donc un être prêté, un être mendié, hors du Néant suspendu par la bouche à sa Source. Ce sentiment primordial de dépendance absolue et en même temps de différence, de scission recouvrant tout l'abîme de la transcendance Claudel le désigne par le mot « conscience ». Mais dans le thomisme, la transcendance, qui n'est pas la séparation, implique l'immanence, qui n'est pas la confusion panthéiste. De cette manière, on peut dire avec Claudel que la création est « continuée » car l'univers n'a pas seulement été créé une fois pour toutes, il faut qu'il soit constamment conservé hors de Néant. Dieu lui est constamment présent par son action, de cette présence naturelle dite « présence d'immensité ».

Comme le thomisme, Claudel éprouve la valeur intrinsèque de l'être ainsi que le montre cette dialectique subtile: « Dieu étant toute l'existence, ne peut permettre à rien d'exister aussi, qu'à la condition de s'exclure à sa mode de Lui. L'homme, ce témoin vertical, ne peut constater, en fin d'analyse de la matière, que le fait pur mathématique, le mouvement. Tout périt. L'univers n'est qu'une manière totale de ne pas être ce qui est. Que disent donc les sceptiques et quelle n'est pas la sécurité de notre connaissance ! Certes, et nous avec, le monde existe ; certes, il est, puisqu'il est ce qui n'est pas » (p. 145).

Auprès de la plénitude de l'Etre de Dieu, les êtres créés paraissent presque du non-être, mais ils viennent de Dieu et lorsqu'on le considère en lui-même, le monde *est* justement d'autant plus qu'il n'est pas Dieu ; il a son être propre et non pas l'être fantôme des monismes et des panthéismes qui voudraient envelopper toutes choses du même vocable univoque comme d'un manteau.

* * *

La deuxième grande intuition de Paul Claudel, c'est que l'être contingent du monde exprime son insuffisance par le mouvement.

Le mot « mouvement » est pris dans le sens philosophique: non pas le déplacement local seulement, mais toute « variation dans l'existence » dit Claudel, c'est-à-dire tout changement dans l'être. Voici comment Claudel le définit: « Le mouvement est l'impossibilité pour le mobile de subsister, de garder la place qu'il occupait ; il tend de nature à s'en éloigner, il fait effort pour fuir » (p. 71). « Le mouvement d'un corps est son abandon du lieu premièrement occupé. Il est donc, de soi et avant tout, un échap-

pement, un recul, une fuite, un éloignement imposé par une force plus grande. Il est l'effet d'une intolérance, l'impossibilité de rester à la même place, d'être là, de subsister. Et se dissout en mots insonores et sans issue de la bouche cette pensée que, de même que cette perception consciente, en qui d'une âme avec mon corps je suis moi, l'origine du mouvement est dans ce frémissement qui saisit la matière au contact d'une réalité différente: l'Esprit. Il est la dilatation d'une poignée d'astres dans l'espace; et la source du temps, la peur de Dieu, la répulsion essentielle enregistrée par l'engin des mondes » (p. 38).

Ici Claudel exprime la non-subsistance des choses d'une manière saisissante. En comparaison de l'Etre absolu où elles s'originent, leur inconsistance paraît telle qu'elles sont saisies par un « sacré frisson primordial » et prises par la décomposition qui est leur mouvement propre, elles tendent à replonger dans le néant d'où elles sont à peine émergées. Mais ce mouvement même a un premier sens. Par le fait que « tout périt », par le fait que le mouvement est une fuite (un mouvement *de* et non un mouvement *vers*), « toute chose créée... désigne son origine en s'en écartant » (p. 147).

« Tout mouvement, dit Claudel, est d'un point et non pas vers un point. C'est de lui que part le vestige. C'est à lui que s'attache toute vie déroulée par le temps, c'est la corde sur laquelle l'archet commence et achève sa course. Le temps est le moyen offert à tout ce qui sera d'être afin de n'être plus. Il est l'*invitation à mourir*, à toute phrase de se décomposer dans l'accord explicatif et total, de consommer la parole d'adoration à l'oreille de *Sigè* l'Abîme » (p. 56).

Telle est la splendide transposition poétique de la classique preuve de l'existence de Dieu par la contingence: l'aveu de toute la création que « Dieu seul est cela qui est: nous ne pouvons ajouter à son nom ineffable que l'adoration en lui de l'essentiel différence créatrice en confessant avec les Anges qu'il est Saint » (p. 145).

* * *

Mais nous voici au centre de l'*Art poétique* avec la troisième grande intuition de Paul Claudel.

Le mouvement, en effet, a un second sens, et Claudel soutient ce paradoxe extraordinaire que au moment même où elles avouent Dieu par leur misère, les choses déploient leur magnificence propre. Leur être est contingent, passager, fragile, mais c'est de l'être et non pas une illusion.

Par cela seul, Claudel a témoigné qu'il est un grand poète. La puissance de sa sensibilité lui a donné de saisir avec une force exceptionnelle la richesse de la nature. Mais il n'en a pas été aveuglé. Avec la même force, il a vu la profonde misère de l'être créé par rapport à Dieu, et c'est par cela même qu'il a conféré à la Création sa noblesse propre et y a découvert la munificence divine.

Par rapport à Dieu, les choses sont la pauvreté même, mais en elles-mêmes, elles possèdent une richesse inouïe, qui reflète comme dans un miroir à multiples facettes, la surabondance divine. La Création reparaît sous son aspect de poème magnifique dont le poète humain doit épouser les rythmes pour le chanter dans l'ivresse de la plénitude.

Voici comment Claudel l'analyse:

« Etre, c'est créer. Toutes choses dans le temps écoutent, concertent et composent. Les rencontres des forces physiques et le jeu des volontés humaines coopèrent dans la confection de la mosaïque Instant » (p. 33). Car « toute créature est, par cela même que créée, créatrice, dépositaire sous le commandement nouveau qui l'épouse d'une force prête à sourdre figuratrice. C'est l'intervention du moyen, le travail extérieur ou latent de son fiat précis comme un ordre que l'on articule, qui résout le sujet, qui le contraint et qui le détermine. »

Nous ne quittons pas le point de vue esthétique, et c'est de cette manière seulement que l'on peut comprendre la définition de la causalité claudélienne. Les « causes » (au pluriel) de Claudel sont des causes immédiates, et le couple du « sujet » et du « moyen » est considéré en fonction de l'effet produit. Les effets de la nature sont semblables à une statue produite par le moyen du sculpteur sur la matière (sujet). C'est ainsi que toute créature est produite par Prakriti (sujet) ensemensée par la parole de Dieu (moyen).

Et voici l'hymne jaillissante du monde, toutes choses qui naissent ensemble, la propagation de la vibration créatrice, la poussée intérieure du mouvement qui remplit sa forme, et toutes les formes qui se définissent et se fécondent et composent tous les accords du poème total.

D'un bout à l'autre de l'*Art poétique*, la poussée vibratoire par qui tout existe, le mouvement, c'est la force unique que nous voyons en travail en toutes choses et qui les amène à naître, à croître et à connaître, à éprouver leur résistance réciproque, à peser sur leur limite pour gagner la plus grande extension et s'établir en harmonie avec le tout pour produire cette note attendue par toutes les autres pour recevoir leur achèvement.

C'est ici que, « ruminant la bouchée intelligible », Claudel relie les mots naître et connaître. Co-naître, naître ensemble, c'est connaître. Qu'est-ce que la co-naissance, c'est « que toute chose qui s'inscrit dans la durée est requise par la constitution ambiante et préalable de sa condition complémentaire et trouve hors d'elle-même sa raison d'être qui se parfait en l'engendrant » (p. 63).

Envisageant la création à la source, Claudel la voit, dans l'espace et dans le temps, totale, dans son entière proportion. Le chant magnifique de *Connaissance du temps*, d'un seul élan, entraîne toutes choses dans une naissance et une nouveauté continuelle bien qu'elles restent cependant immergées et prises dans les cycles et les rythmes du monde. A la fois, le temps cyclique éveille le visage de toutes choses selon les rythmes cosmiques, et le temps absolu monte droit à Dieu comme une flèche. Ici également Claudel affirme deux choses: l'originalité foncière de chaque être (témoignage de *cet* insecte qui se pose sur *cette* fleur) et cet accord qu'il compose avec la création totale dans l'espace et dans le temps.

La connaissance dont parle Claudel consiste donc en premier lieu dans la constatation des rapports qui sont entre les choses. Il est bien clair que cette connaissance-là n'est pas purement et simplement celle dont nous entretient la philosophie. Elle ne procède pas par concepts s'enchaînant selon les règles de la logique. Claudel ne nous fait-il pas cette déclaration étonnante:

« La nature connaît avec ses mers et ses monts, avec ses mines et ses volcans et le point minutieux de ses brins d'herbe, comme nous avec l'équation, le théorème, le syllogisme et la métaphore ».

Par là, il manifeste cet esprit de poésie que définit ainsi Jacques Maritain: « La mise en liberté d'un don spirituel de perception et de disponibilité, ou de sensibilité à tous les sens invisibles dont regorgent les choses, à leurs significations secrètes, aux « correspondances » dont parlait Baudelaire, aux mystères d'en-haut ou d'en-bas qu'elles se communiquent sans bruit, aux signes de reconnaissance qu'elles échangent entre elles, et avec nous, dans un commerce de justice ou de crime, de miséricorde ou de violence — bref, à tout le spirituel immanent à la réalité et où nous avons le droit de reconnaître un vestige de son origine suprasensible ».

Par une intuition directe et révélatrice — différente encore de celle des philosophes — Claudel pénètre l'essence profonde des êtres. Entre eux, il devine des rapports d'une sorte particulière, des convenances fon-

cières, une « harmonie efficace » que seul peut discerner « le goût secret de l'esprit ». Il se dégage des choses une sorte d'« aura » spirituelle qui surgit de leurs profondeurs mais reste imprégnée de mystère. Cette connaissance est comme diffuse dans toute la nature. Entre le sujet connaissant et l'objet connu, les limites s'effacent et il se crée une nouvelle « harmonie efficace », une complicité, une connivence. Une communication s'établit, une exacte correspondance, mieux, une communion véritable qui suppose la vibration identique d'une commune nature, c'est-à-dire une connaturalité.

C'est le moment de nous rappeler ce que Jacques Maritain nous dit de la connaissance poétique dans son essai sur *L'expérience mystique naturelle.* C'est une connaissance, définit-il, par mode de création, une connaissance par connaturalité affective éveillant à elles-mêmes les profondeurs créatrices du sujet. Plus expérience que connaissance, elle saisit dans un contact à travers l'existentiabilité elle-même « la communion des choses entre elles et avec la subjectivité qu'elles révèlent à elle-même, dans le flux spirituel dont l'exister procède ». En dernière analyse, voilà bien la connaissance que Claudel prend des choses et en retour projette dans les choses. Dans ce sens, et selon un esprit tout claudélien, ruminant à notre tour la « bouchée intelligible », pouvons-nous établir une relation évidente entre « co-naissance » et « con-naturalité ».

Claudel identifie rigoureusement le sujet et l'objet de la connaissance. Au sens presque physique du mot, le microcosme se reconnaît une communauté de nature avec le macrocosme. C'est le même principe qui engendre la co-naissance de tous les êtres du monde et la connaissance de l'esprit.

« Il est une vérité au fond de nous obstinément prenante, en dépit de l'Arbre-aux-singes affreusement interjetant le bruit grec *anthropomorphisme*, c'est que l'homme, parcelle consciente d'une activité homogène, infère à droit de lui-même aux choses extérieures ; c'est qu'il porte en lui les racines de toutes les forces qui mettent le monde en œuvre, qu'il en constitue l'exemplaire abrégé et le document didactique. Comprendre, c'est communier, c'est joindre au fait ses clefs que nous avons avec nous. Avant d'ouvrir les yeux, je sais tout par cœur, et cette noire puissance que je contiens en moi n'exige pas moins au ciel si je les ouvre que ce soleil en effet que j'y trouve » (p. 104).

Remarquons en passant que loin de se référer à la « réminiscence » platonicienne, conservée par quelque tradition magique ou occultiste, comme pourraient le suggérer les termes de « microcosme » et de « ma-

crocosme » que nous avons employés, Claudel se déclare dans ce texte le partisan convaincu d'une des thèses essentielles d'Aristote. Avant d'avoir ouvert les yeux, notre esprit n'est en effet qu'une « noire puissance », à l'état d'indétermination. Mais cette indétermination n'est pas absolue comme celle de la « matière première », elle n'est pas indifférence, elle est celle d'un esprit et cette sorte d'harmonie préétablie qu'affirme Claudel signifie avant tout que la structure de l'esprit est en profond accord avec celle de l'être. Il y a une « logique » des choses que l'esprit exige impérieusement et sous peine de mort. Le principe d'identité qui est au sommet de l'esprit humain connaissant se retrouve finalement dans l'identité divine parfaite qui est au sommet des êtres: « Je suis celui qui suis ». Cependant, cette exigence de l'esprit, chez Claudel, n'est pas celle d'un philosophe. Elle baigne dans une autre atmosphère et pour ainsi dire elle réclame d'autres conditions d'existence. C'est une autre vérité — celle de la poésie — qu'elle recherche et c'est ce qui permet à Claudel de conclure, avec une force singulière, à l'identification des principes de la « co-naissance au monde *et* de soi-même ». Et à notre tour, nous pouvons identifier ce principe avec la causalité claudélienne.

Ainsi envisagées les « causes » de Claudel (le couple du sujet et du moyen) prennent un sens et une extension inattendus et nous sommes à peine surpris de voir brutalement fulgurer cette phrase:

« Vraiment le bleu connaît la couleur d'orange, vraiment la main son ombre sur le mur; vraiment et réellement l'angle d'un triangle connaît les deux autres *au même sens* qu'Isaac a connu Rébecca ».

Que le fondement de la convenance de deux termes soit ontologique ou même biologique, sans doute est-ce nécessaire. La vérité poétique enveloppe et recouvre la vérité philosophique. Mais sa lumière est différente. Elle ne veut pas expliquer mais exprimer. Elle est fonction de l'effet et son sens est esthétique. C'est pourquoi la « causalité de Claudel » peut se permettre de glisser sans peine des mystères d'en haut à ceux d'en bas et de parcourir univoquement tous les termes de l'analogie sans trop craindre l'équivoque. Cela ne va pas pourtant sans quelque « méprise ». Il nous faut partout faire la part du « jeu » poétique. Il n'en reste pas moins que la « co-naissance » poétique et la connaissance métaphysique se rapportent au même « spirituel immanent à la réalité ». Pour en avoir la preuve, regardons fonctionner la « co-naissance ».

Comment réagissent le sujet et le moyen ? Selon « une proportion, c'est-à-dire une différence: la cause est radicalement cela. Elle est l'éta-

blissement ou la rupture d'un équilibre entre deux termes, la satisfaction d'un besoin, la composition d'un accord. Elle n'est point positive, elle n'est point incluse au sujet. Elle est ce qui lui manque essentiellement. Et que manque-t-il plus à l'individu que d'être total ? Ma richesse est inépuisable ! C'est posséder tout l'univers que de manquer de tout l'univers et de lui manquer moi-même ».

En regard de cette déclaration, il convient de méditer ce texte capital de saint Thomas qui se trouve au sommet de la critique de la connaissance

« C'est d'une double façon, dit-il, qu'une chose peut se trouver parfaite. D'une première façon, selon la perfection de son propre être qui lui convient selon son espèce propre. Mais parce que l'être spécifique d'une chose est distinct de l'être spécifique d'une autre, il en résulte qu'en toute chose créée, à la perfection qu'elle possède ainsi manque autant de perfection absolue qu'il se trouve de perfection semblablement possédée en toutes les autres espèces : en telle sorte que la perfection de toutes choses considérée en soi est imparfaite, comme partie de la perfection totale de l'univers, qui naît de la réunion de toutes les perfections particulières rassemblées entre elles. Et alors, pour qu'il y ait un remède à cette imperfection, un autre mode de perfection se rencontre dans les choses créées, selon lequel la perfection qui est la propriété d'une chose, cette perfection même se rencontre dans une autre chose. Telle est la perfection du connaissant en tant que tel, car en tant qu'il connaît, le connu existe en lui d'une certaine manière... Et selon ce mode-là de perfection, il est possible que dans une seule chose particulière, existe la perfection de l'univers tout entier. »

Ne voyons-nous pas la connaissance rejoindre les « co-naissances » ?

Dans ce texte, nous trouvons en langage philosophique ces deux affirmations que nous avons toujours rencontrées chez Claudel : celle de l'originalité foncière de chaque chose en quelque sorte limitée par sa perfection propre, mais d'autre part, la possibilité pour chaque chose de participer à la perfection totale sans aucunement se dissoudre mais selon un autre mode d'existence que le sien propre. C'est ce que l'on appelle l'« existence intentionnelle ». De cette manière, l'homme peut posséder en lui, par la connaissance, la perfection de tout l'univers et son vouloir profond sera de tendre à cette possession. Mais s'il le rabaisse au plan matériel, son appétit dévié donnera les rêves de domination universelle de *Tête d'Or*.

Mais voici ce qu'ajoute Claudel :

« Aucune chose n'est complète par elle-même et ne peut se compléter

que par ce qui lui manque. Mais ce qui manque à toute chose particulière est infini ; nous ne pouvons savoir d'avance le complément qu'elle appelle. Nous ne reconnaissons donc que par l'autorité du fait et par le goût secret de notre esprit quand est trouvée l'harmonie efficace, la différence-mère essentielle et génératrice ».

Ainsi, chaque chose n'a pas seulement besoin du tout mais dans ce tout de ce complément, de ce moyen avec lequel elle a comme une sorte d'harmonie préétablie, qu'elle ne connaît pas seulement mais qu'elle reconnaît (« car rien de connu, s'il n'est connu d'avance » dit Claudel), et qui seul saura tirer d'elle ce chant, ce nom propre qu'elle n'attendait que lui pour exhaler comme la rose, son parfum.

* * *

C'est ici que nous bouclons la boucle et que nous rencontrons l'amour chez Claudel.

Voici d'abord pour l'univers en général.

Nous avons vu dans la non-subsistance, dans la fuite, l'origine du mouvement. C'est son premier sens qui désigne sa source. Mais le mouvement a un deuxième sens. Dans sa poussée qui déploie la magnificence de l'être, « tout mouvement est limité par une fin, qui est la production, la naissance d'un être, quelque chose qui soit capable de finir. Le mobile, rencontrant de toutes parts ses fins, constitue, des frontières qu'il se trouve, une forme ou figure fermée. Il se construit une enceinte dont il ne peut désormais s'échapper. Il se co-naît dans ses différentes parties reliées par l'effort commun qui les commande. Et toute la nature ensemble est occupée à naître. Naître avec l'initiale négative ». « Tout cherche partout sa fin, complément ou efférence, le mot (le terme) qui profère son sens. » Ce second sens, c'est son nom propre, son poids spécifique que chaque chose rend comme son essence au moment où elle finit où elle périt. C'est ainsi que « la masse muette (Prakriti) somme Dieu de l'ensemencer d'une parole, de lui donner cela, par quoi en lui elle soit capable de finir, d'expirer, de rendre ce qu'elle a reçu ». Et le mot total, c'est l'Univers (« l'univers » version à l'unité). Tel est ce nom nouveau cette ultime parole d'adoration que toutes choses profèrent à l'oreille de *Sigè* l'Abîme.

C'est le cantique de la rose *(rosa mundi)* :

Ah, je vous le dis, ce n'est point la rose ! c'est son odeur
Une seconde respirée qui est éternelle !

Non le parfum de la rose ! c'est celui de toute la Chose que Dieu a faite en son été !

Aucune rose ! mais cette parole parfaite en une circonférence ineffable

En qui toute chose enfin pour un moment à cette heure suprême est née !

C'est la réalité un instant pour nous qui éclôt sous ces voiles fragiles et la profonde délice à notre âme de toute chose que Dieu a faite !

Quoi de plus mortel à exhaler pour un être périssable

Que l'éternelle essence et pour une seconde l'inépuisable odeur de la rose?

Plus une chose meurt, plus elle arrive au bout d'elle-même,

Plus elle expire de ce mot qu'elle ne peut dire et de ce secret qui la tire !

Dans ce texte splendide, la « co-naissance » revêt une nouvelle signification. Elle devient synonyme d'amour.

Dans son premier sens, le mouvement — substance des choses — manifeste la contingence et la non-subsistance des êtres créés, et dans son second sens, c'est au contraire leur richesse et leur magnificence. Mais ce second sens (qui n'est plus *de* mais *vers*) rejoint finalement le premier. Les choses rencontrent partout leur fin. Elles ne peuvent que périr dans leur effort de croissance et d'extension et par là elles expriment à nouveau leur foncière contingence. Cependant, elles ne passent pas en vain. Il subsiste d'elles quelque chose. Elles restituent à Dieu une essence infiniment précieuse, cette parole divine qui les a ensemencées et qui fut comme leur âme.

Toutes choses dont on dit qu'elles passent, je suis Votre témoin qu'elles ont passé.

Sans doute elles ne passent pas inutiles, elles épuisent jusqu'à la dernière strophe le Poème,

Jusqu'à ces palmes dans le vent du soir ! le spectacle de ce qui est autre chose que Vous-même.

Qu'est-ce qu'elles feraient, mon Dieu, toutes ces pauvres choses qui ne subsistent pas,

Sinon, par leur nature qui est de naître et de cesser, témoigner que Vous êtes ici et là?

Elles existent pour un moment, mais tout de même, c'était beau !

C'est un mot qu'on nous propose nécessaire et qui de lui-même sur la lèvre vient se placer.

Comment les choses auraient-elles un sens *si leur sens n'était de passer?*

Mais les mots, s'ils ne servent à parler, à quoi est-ce qu'ils peuvent servir?

Et s'ils ne vous restituent ce qui est en eux, à quoi servent le rossignol et le saphir?

Où est-il, ce mot essentiel enfin, plus précieux que le diamant.,

Cette goutte d'eau pour qu'elle se fonde en Vous, notre âme, comme l'amante en son amant ?

Il faudrait citer tout l'*Introït* de *La Messe là-bas.*

Jouant sur les mot (mais cela ne fait-il pas partie du «jeu» poétique?), Claudel nous dit que toute chose en périssant cherche sa « fin », son « terme », c'est-à-dire ce mot essentiel qui lui confère son « sens ». Ce « nom naturel » dont parlent les traditions magiques, ce « nom nouveau » auquel fait allusion l'Apocalypse, c'est l'âme même des choses qui par la mort revient à son Créateur et s'unit à Lui comme dans l'amour mystique. La fonction propre de la poésie, c'est, dès lors, de découvrir et de délivrer ce nom essentiel qui par le Poème restitue l'Univers à Dieu.

* * *

Mais qu'en est-il de l'amour humain ?

C'est là que nous rencontrons un conflit fondamental de toute importance dans le théâtre claudélien, principalement dans *Partage de Midi* et le *Soulier de satin.*

Faisant allusion à celle qui est symbolisée par Ysé et Fausta, voici ce que dit Claudel dans la *Communion* de *La Messe là-bas :*

Amie de mes jours coupables, adieu ! je renonce à ton épine,

Je ne retrouve plus la rose au milieu de la respiration divine !

Et cependant ce qui est venu vers moi (Dieu), je l'accueille avec le même cœur de chair !

Il n'y a pas deux amours, comme l'a écrit Lacordaire.

Quoi qu'il en soit de ce qu'aurait écrit Lacordaire, il est certain que Claudel conçoit ici l'amour d'une manière univoque. Parce que le cœur en est l'organe commun, il affirme avec force que l'amour humain et l'amour divin ne sont pas essentiellemnt différents. L'amour est pour lui une puissance qui soulève tout l'être et se porte instantanément au coefficient absolu.

...cela devrait être si soudain

Qu'une fleur, par exemple, un parfum, vous voyez bien que l'on a tout eu, qu'on a tout, que l'on aspire tout

D'un seul trait, que cela vous fît faire ah ! seulement,

Un parfum si droit, si prompt que cela vous fît

Sourire seulement, un petit peu ah ! et voilà que l'on est parti !
(Ysé, dans le *Partage de Midi.*)

Dès lors, l'amour ne peut avoir qu'un seul objet. Claudel, rejetant toute idée de subordination, nous oblige aussitôt à un choix crucifiant. Ou bien l'être aimé est une créature et l'amour qui lui est porté devient idôlatrique, clos dans la lumière aveuglante et infernale du péché mortel de *Partage de Midi* et sa morale est de nommer bien tout ce qui lui est favorable et mal tout ce qui s'oppose à lui.

« *Bien ? Et qu'est-ce qui est bien ou mal ? que ce qui nous empêche ou nous permet de nous aimer.* » (Ysé, *Partage de Midi.*)

Ou bien, se tournant vers le seul objet qui lui soit proportionné, l'amour absolu se porte sur Dieu, mais c'est au prix du sacrifice de la créature et de l'amour humain. Plus précisément, celui-ci est immédiatement idéalisé et il ne peut s'accomplir véritablement que dans la mort qui de ce fait est auréolée d'une sorte de lumière de gloire.

Ainsi, exactement comme nous avons vu l'univers entre les mains de Dieu, la femme est pour Claudel entre les bras d'un homme, entre les bras de celui qui l'aime, cette rose impuissante à mourir.

C'est à cette confusion que se réduit la prétendue « continuité de la nature et de la grâce, de l'amour humain et de l'amour divin » dont bien des critiques ont cru pouvoir parler à propos de Claudel [1].

* * *

Jusqu'à présent, dans notre analyse, nous avons toujours voulu considérer l'*Art poétique* dans ses lignes formelles qui dessinent sa figure authentique et marquent son originalité propre. Mais si nous les abandonnions un moment pour considérer la matière qu'elles dominent et en quelque sorte exorcisent, il ne serait pas difficile de montrer dans l'*Art poétique* un puissant manifeste romantique.

Recherchant les déterminations permanentes que l'on arrive à déceler derrière le visage mouvant et multiple du romantisme éternel, M. Marcel Raymond est parvenu à découvrir, à l'origine, une idée fondamentale du Cosmos exprimant, sous toutes sortes de formes, une expérience humaine simple qui n'est pas éloignée, semble-t-il, de la mentalité magique. C'est le sentiment direct d'un univers un, organique (par opposition à tout mécanisme) où chaque être existe en fonction de tous les autres et où l'on

[1] Cf. l'article d'Albert Béguin « Mort, où est ta victoire ? » paru dans *Suisse contemporaine* (février 1941) dont parle une note bibliographique de G. Brazzola publiée dans le dernier nº de *Nova et Vetera.*

sent que toute chose est animée par une mystérieuse force commune existant à des degrés divers.

Or, un univers un et organique, soulevé selon un rythme respiratoire par une force commune (le « mouvement ou la « vibration créatrice ») qui fait naître toutes choses dans une interdépendance telle que chacune d'entre elles est en fonction de toutes les autres, c'est bien l'univers de Claudel. L'homme, situé en son centre, joue le rôle du microcosme au sein du macrocosme auquel il correspond de toutes parts. Dans ce sens, la citation que nous avons déjà faite se colore tout différemment:

« Il est une vérité au fond de nous obstinément prenante, en dépit de l'Arbre-aux-singes affreusement interjetant le bruit grec *anthropomorphisme*, c'est que l'homme, parcelle consciente d'une activité homogène, infère à droit de lui-même aux choses extérieures; c'est qu'il porte en lui les racines de toutes les forces qui mettent le monde en œuvre, qu'il en constitue l'exemplaire abrégé et le document didactique. Comprendre, c'est communier, c'est joindre au fait ses clefs que nous avons avec nous. Avant d'ouvrir les yeux, je sais tout par cœur, et cette noire puissance que je contiens en moi n'exige pas moins au ciel si je les ouvre que ce soleil en effet que j'y trouve. » (*Art poétique*, p. 104.)

Cependant, la plupart des romantiques, prisonniers de leur intuition, pousseront ses tendances latentes jusqu'à leurs conséquences les plus absurdes, dont une des principales est de déboucher en plein panthéisme, singulièrement dans le pantéisme animiste qui se représente l'Univers comme un gigantesque vivant dont l'âme est Dieu. Le tempérament de Claudel le porte si bien à cette vision vitaliste qu'il perçoit l'origine du « mouvement » « dans ce frémissement qui saisit la matière au contact d'une réalité différente: l'Esprit » de la même façon qu'il a la « perception consciente » du contact de son corps et de son âme en quoi il est un « moi ». Mais — et c'est peut-être le paradoxe le plus étonnant que l'on rencontre chez lui — il s'engage à fond dans ces eaux dangereuses sans jamais sombrer et en les dominant au contraire avec une intuition d'esprit puissante et sûre.

Il est pourtant un point sur lequel il n'a pas trouvé de solution, et c'est celui de l'amour humain.

« L'amour romantique » a présenté au cours du temps les caractéristiques suivantes:

Tout d'abord, l'être aimé incarne le divin.

Ensuite, il y a entre les amants une sorte d'harmonie préétablie.

Comme par une application de la « réminiscence » platonicienne, on « reconnaît » l'être aimé auquel on était prédestiné. L'amour ne suit pas la connaissance, mais au contraire la mutuelle élection est comme une vocation fatale à laquelle on obéit.

Enfin, l'amour se présente comme une ascèse, comme un moyen de purification et en même temps de glorification.

A ces trois points qui se trouvent dans la *Nouvelle Héloïse* reprenant une tradition bien antérieure, la littérature courtoise du moyen âge en ajoute deux autres:

L'amour ne peut que rester insatisfait, et à l'extrême on aimera le désir impossible pour lui-même d'où cette « tristesse attirante » et le goût de la mort. De plus, l'amour ne peut véritablement s'accomplir que dans la mort.

A part la « tristesse attirante » et la langueur déliquescente et moyennant une transposition dans un tempérament au contraire sanguin et marsien, toutes ces caractéristiques se retrouvent chez Claudel (il serait aisé de découvrir chez lui un courant platonicien, par exemple dans *Jules ou l'homme aux deux cravates (L'oiseau noir dans le soleil levant)*. Les analogies du plus haut et du plus bas amour sont étrangement mêlées. D'une part, chez Claudel, l'amour a quelque chose de primitif et d'élémentaire, c'est comme une fatale attraction magnétique du sujet et du moyen en qui le sujet trouve sa fin et sa maison fermée, avec qui il était en harmonie préétablie et que « par l'autorité du fait et par le goût secret de son esprit », par un sûr instinct de toute l'être, il n'a fait que reconnaître pour former cet accord de leur différence et de leur proportion. Mais d'autre part, cet amour est décrit comme en tous points identique à l'amour mystique. Dans l'absolu de l'un et de l'autre, c'est le parfum de la rose, c'est l'essence même qui est demandée, le « poids spécifique », le « nom nouveau », le nom propre de chaque créature.

Si nous laissons de côté toute considération d'ordre psychologique, c'est là surtout qu'il importe de nous souvenir que Claudel parle en poète. L'amour humain est conçu sur le modèle de la création de toute chose, c'est-à-dire sur le modèle de la création artistique. La connaissance qui est la constatation de ces proportions, de ces rapports, de ces convenances primordiales que Claudel ressent comme un « besoin » profond (plus que jamais « poésie est ontologie ») nous permet d'identifier de ce point de vue extérieur et poétique le haut et le bas et nous comprenons que:

« Vraiment le bleu connaît la couleur d'orange, vraiment la main son ombre sur le mur ; vraiment et réellement l'angle d'un triangle connaît les deux autres au même sens qu'Isaac a connu Rebecca. »

La connaissance qui avait déjà débordé ses propres frontières en devenant synonyme de causalité — principe de connaissance dans l'esprit et principe de co-naissance dans les choses — attire encore d'autres résonnances.

Pensons à ce que nous dit Jacques Maritain des différentes sortes de connaissances par connaturalité dans son essai déjà cité sur *L'expérience mystique naturelle.* Il n'y a point entre elles de cloissons étanches. D'étranges affinités peuvent au contraire les faire se répondre. Trois d'entre elles au moins coexistent, semble-t-il, dans la connaissance claudélienne. Ce sont trois connaissances par connaturalité affective, justifiant cette synonymie que nous avons relevée en dernier lieu entre « co-naissance » et « amour »: la connaissance poétique, la connaissance mystique (dont la proximité est si splendidement manifeste dans tant de textes claudéliens) et aussi cette simple connaissance qui jaillit de tout amour naturel, dont les théologiens se servaient pour faire comprendre la connaturalisation par la grâce sanctifiante qui nous rend « consortes divinae naturae » (Saint Thomas, pour expliquer comment le mystique pâtit les choses divines plutôt qu'il ne les apprend, fait appel au cas du chaste qui connaît les choses de la chasteté non par mode de connaissance, mais par mode d'inclination).

C'est tout cela que Claudel prend « au même sens », dans une confusion magnifique. Mais il faut bien voir que si cette confusion se fait à la plus grande gloire de la poésie, elle ne résout pas pour autant l'aigu conflit et le drame insoluble qui furent ceux de toute la vie de Claudel. Mesa et Ysé s'aiment d'un amour idolâtrique qui ne peut cesser d'être un péché mortel que dans la mort. Doña Prouhèze et don Rodrigue s'aiment d'un amour idolâtrique et ils n'évitent de le consommer que par l'*absence*, si contraire à l'amour. Et encore, doña Prouhèze s'enfourne-t-elle dans le mariage avec don Camille. Il y a là un échec qu'il faut bien constater.

Ces réserves étant faites, on peut cependant conclure que, comme le dit quelque part Jacques Maritain, la conception du monde de l'*Art poétique* est un « thomisme poétique ».

Lucien MÉROZ

Le Christ, personnalité mystique rédemptrice de l'Eglise

Dès l'intant où le Verbe se faisait chair, il constituait au cœur de l'univers un point de rassemblement incomparablement meilleur que ne l'avait été le premier Adam; en raison de son humanité créée, toutes les créatures lui devenaient naturellement fraternelles et se trouvaient élevées, par vocation nouvelle, à participer en lui à la dignité de filles de Dieu; bien plus, dans la mesure où elles obéissaient effectivement à cet appel, elles commençaient de former, autour du corps individuel du Christ, le corps social, l'Eglise dont il est, selon l'apôtre, la tête, et selon les théologiens, la personnalité mystique.

Pour faire apparaître davantage le contenu de cette dernière expression, il nous faut quitter le mystère de l'incarnation pour celui de la rédemption; en d'autres mots, il nous faut passer de la considération de la nature médiatrice du Christ à la considération de la fonction, ou de l'activité médiatrices du Christ. Cette activité est double. Elle monte du monde vers Dieu; et elle descend de Dieu vers le monde. D'une part, le Christ, Dieu et homme, peut, en tant qu'homme, à titre de cause principale, à titre de principe d'initiative *(principium quod)*, offrir à Dieu un sacrifice dont la valeur méritoire et satisfactoire est infinie: le Christ est alors personnalité mystique de l'Eglise dans la ligne du mérite et de la satisfaction, disons, par abréviation, dans la ligne de la rédemption; c'est l'aspect qu'il convient d'examiner d'abord. Et d'autre part, le Christ, Dieu et homme, peut, en tant que Dieu, se servir de la nature humaine qui lui est conjointe, comme d'un instrument vivant, intelligent et sensible, comme d'un organe, par lequel *(principium quo)* il va répandre les dons célestes sur les hommes: le Christ est alors personnalité mystique de l'Eglise dans la ligne de l'efficience; c'est un autre aspect de la fonction médiatrice du Christ auquel nous avons déjà touché, mais sur lequel il faudra revenir.

1. *Le premier et le second Adam.*

Sans doute, c'est sous notre propre responsabilité, par notre faute personnelle, que nous péchons et que nous préparons ainsi notre future condamnation devant le juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres (Rom., II, 6, 8); et cependant, c'est un grand principe de la révé-

lation que la marée entière de nos fautes, sans nulle exception, a été déclenchée par un premier péché dont la portée était universelle, qui continue de les conditionner de loin et de les tenir mystérieusement sous sa dépendance. Pareillement, c'est par un acte personnel que nous croyons, que nous aimons, que nous entendons ce que l'Esprit dit aux Eglises, que nous lui ouvrons la porte de notre âme (Apoc., II et III), que nous opérons notre salut dans la crainte et le tremblement (Philip., II, 12), que nous accomplissons les œuvres suivant lesquelles nous serons jugés (II Cor., V, 10) ; et cependant, toute la multitude, sans exception, de ces actions et de ces œuvres salutaires devait être, elle aussi, commandée par un acte suprême, dont la portée serait universelle, et qui ne cesserait de les régir de haut et de les pénétrer de son influence: « De même donc que, par la faute d'un seul la condamnation a pesé sur tous les hommes, ainsi pareillement la justice exercée par un seul procure à tous les hommes la justification qui donne la vie. En effet, de même que, par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs, ainsi, par l'obéissance d'un seul, tous seront constitués justes » (Rom., V, 18-19). Aussi l'apôtre voit-il dans le premier Adam « la figure (le *type*) de celui qui devait venir » (Rom., V, 14). Le parallèle est repris dans I Cor., XV, à propos de la mort et de la vie: « De même que par un homme est venue la mort, par un homme aussi viendra la résurrection des morts ; car de même que tous meurent en Adam, ainsi tous seront vivifiés dans le Christ » (21-22) ; «et s'il est écrit: Le premier homme, Adam, a été fait âme ayant la vie: le dernier Adam a été fait esprit donnant la vie » (45).

2. *Dans l'hypothèse où le second Adam eût été un pur homme, nous aurions pu connaître une délivrance, mais non la rédemption.*

Le second Adam, de qui devait dépendre la restauration de l'humanité déchue, pouvait-il être, comme le premier, un pur homme [1] ? pouvait-il être, par exemple, un prophète mais non le Christ, Jean Baptiste mais non le Verbe fait chair ?

Les théologiens ne se posent la question qu'afin d'entrer plus avant dans l'intelligence du mystère de la rédemption.

Ils rappellent d'abord qu'à la manière dont l'homme qui a désobéi en outrageant son supérieur, ne peut se contenter de reprendre les relations de soumission au point où il les a laissées, mais doit songer à réparer sa faute ; ainsi le pécheur, qui a quitté Dieu pour lui préférer les choses créées, — ce qui ne peut se faire, il importe de le remarquer, sans outrage à la majesté divine —, ne saurait être, sans une réparation, réintégré dans sa condition première [2]. « Il ne suffit pas, dit Jean de Saint-Thomas, que l'offenseur re-

[1] C'est-à-dire non pas un homme dépourvu du secours de la grâce divine, mais un homme qui n'est qu'homme, par opposition au Christ, qui est à la fois Dieu et homme.

[2] JEAN DE SAINT-THOMAS, *De incarnatione*, III, qu. 1 ; disp. 1, a. 2: alors qu'on peut transgresser l'ordre d'un supérieur sans aller jusqu'à l'outrager, « le péché comporte non seulement la *transgression d'un précepte divin*, mais encore une *lésion de l'honneur divin*, ce qui rentre dans le domaine de l'injustice, la lésion de l'honneur étant toujours une injustice »,

vienne à son ancien comportement, il faut qu'il s'humilie, comme l'offensé a été humilié, afin qu'il y ait égalité et réparation du droit [1]. »

a) Approfondissement de la notion de péché due au dogme de la rédemption: le péché comme souillure et comme injure.

Sans même mentionner les terribles catastrophes extérieures dans lesquelles le péché précipite l'humanité, allant d'instinct à ce qu'il recèle de plus profond, les théologiens reconnaissent, en effet, en lui deux moments qu'ils distinguent avec force:

1° Le péché mortel apparaît tout d'abord comme une *souillure*, comme un mal de l'homme, « *malum hominis* », qu'il détourne du bien infini *(aversio a bono incommutabili)* pour le fixer dans un bien fini *(conversio ad bonum commutabile)*, saccageant en lui la grâce et l'amitié divines [2]. Voilà ce qui le constitue intrinsèquement [3]. En lui-même, le péché est ce qui *cause* offense à Dieu, « *offensa causalis vel activa* » [4]. Il est le contraire de la charité; et si les contraires relèvent du même genre, on doit parler du péché comme on parle de la charité. Sous un aspect secondaire, indirectement, tous deux sont infinis, puisque Dieu, dont l'un s'éloigne et que l'autre rejoint, est infini. Néanmoins, absolument parlant, tous deux sont finis [5]. « C'est par un acte fini, dit saint Thomas, qu'on se détourne du bien infini; aussi le péché essentiellement est fini, quoiqu'il se réfère à un bien infini » [6]. Tous les théologiens en conviennent [7].

2° Le péché mortel comporte un second moment, plus mystérieux, auquel nous sommes ordinairement moins attentifs, que les saints perçoivent

---

n° 3. SALMANTICENSES, *De incarnatione*, disp. 1, dub. 1: enfeindre la loi d'un supérieur est une *désobéissance*, ce n'est pas nécessairement une *injustice* à l'égard de ce supérieur; au contraire, enfreindre une loi de Dieu, c'est nous opposer à Dieu non seulement comme auteur de cette loi, mais encore comme souverain maître de tous nos actes, n° 3.

[1] *Loc. cit.*, n° 48.

[2] SALMANTICENSES, *loc. cit.*, dub. 2, n° 15.

[3] JEAN DE SAINT-THOMAS: « La *malice morale* du péché résulte de ce qu'il est, à la fois, *conversion* à un objet désordonné et *aversion* de la droite fin... Ces deux aspects constituent intrinsèquement le péché », tout mouvement comportant nécessairement la tendance au point d'arrivée et l'éloignement du point de départ, n° 40.

[4] SALMANTICENSES, *De vitiis et peccatis*, disp. 7, dub. 7, n° 22.

[5] SALMANTICENSES, *De incarnatione*, disp. 1, dub. 2: « L'*aversio* comportée essentiellement par le péché n'est pas autre chose que la privation de la *conversio* à Dieu fin ultime; elle est donc finie, comme celle-ci »; toutes deux cependant, comme d'ailleurs aussi la vision béatifique et la peine du dam, peuvent être dites infinies, non pas certes absolument, mais eu égard au bien infini, terme d'une part de la possession et d'autre part de la privation, n°s 17 et 37. GONET, *De vitiis et peccatis*, disp. 8, a. 8, n° 126, dit de même que la peine du dam est *simpliciter* finie, car elle nous prive de Dieu en tant qu'il est participable par la vision finie d'une créature, non en tant qu'il est en lui-même; elle n'est infinie qu'indirectement, *secundum quid*, en tant que ce dont elle prive, c'est Dieu, qui est le bien infini.

[6] *De malo*, qu. 2, a. 9, ad 5.

[7] « Il est certain et admis de tous que la malice du péché mortel, pour autant qu'il est un mal de l'homme n'est pas infinie absolument et intrinsèquement. » GONET, disp. 9, a. 7, n° 133.

au contraire avec acuité, qui est constamment indiqué dans l'Ecriture, que pourtant la théologie n'aurait jamais réussi à dégager tout à fait si elle n'avait été soutenue dans cette voie précisément par le dogme d'un Dieu venant racheter le monde, et dont la prise de conscience se fait d'une manière très vive, au moyen âge, au moment où saint Anselme de Cantorbéry écrit son *Cur Deus homo*. Le péché apparaît alors comme une *injure*, comme un mal de Dieu, « *malum Dei* » [1]; il atteint Dieu en le frustrant de ce qui lui est dû en justice; il lèse le droit strict de la fin dernière à être aimée par-dessus tout [2]. Certes, note saint Anselme, « il est clair que personne ne saurait ni honorer ni déshonorer Dieu en ce qu'il est en lui-même; néanmoins, c'est bien ce que nous paraissons faire, pour autant que nous en sommes capables, quand nous lui donnons ou lui refusons notre volonté » [3]. Les Salmanticenses expliquent pareillement que, si l'action du péché ne mord pas réellement sur Dieu, ce n'est pas toutefois qu'elle ne soit d'elle-même nocive, d'elle-même négative de Dieu; car le pécheur, en plaçant sa fin dernière dans un bien fini, détruit Dieu dans la mesure de ses forces [4]. Ce que l'on considère ici, ce n'est plus comme précédemment le péché cause de l'offense, « *offensa causalis et activa* », c'est l'*effet* extrinsèque du péché, l'offense elle-même, « *offensa formalis et passiva* », pour autant qu'elle affecte Dieu, lequel doit être dit véritablement (bien que par estimation morale) lésé, offensé, injurié [5]. Du péché comme souillure, nous disions qu'il est absolument parlant fini; mais du péché comme injure, il faut tenir, avec les Salmanticenses, Gonet, Billuart, qu'il est, dans l'ordre moral bien sûr, infini absolument parlant. Pourtant la raison de cette infinité est très secrète et malaisée à mettre en lumière. Disons que chaque fois qu'il y a offense au sens strict, c'est-à-dire péché mortel — car le péché véniel, qui ne sépare pas l'homme de sa fin dernière, n'est pas une offense au sens strict [6] —, quel que soit le degré de gravité que le péché tienne de sa fin, de son objet, de ses circonstances, car sous cet aspect les péchés mortels sont loin d'être égaux, il y a cependant un invariant, provenant du fait que le droit qui est lésé est infini. Dieu a un droit infini à notre adoration finie. Nous touchons ici au paradoxe des rapports de la personnalité divine avec le monde. La toute puissance est également

[1] SALMANTICENSES, dub. 2, n° 15.

[2] JEAN DE SAINT-THOMAS, n° 1.

[3] *Cur Deus homo*, lib. I, cap. 15; P.L., t. CLVIII, col. 381.

[4] SALMANTICENSES, dub. 1, n° 5. — On résume cet enseignement en disant que la majesté divine est lésée par regard non à quelque dommage qui l'atteindrait ontologiquement, mais par regard à une juste estimation morale, cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, n^{os} 1 et 40; SALMANTICENSES, dub. 2, n° 15.

[5] SALMANTICENSES, dub. 4, n° 32. — L'erreur de Vasquez est de penser que, puisque nos péchés sont incapables de nuire *réellement* à Dieu, ils ne sauraient comporter, à proprement parler, d'*injustice* à son égard; il s'ensuit, et Vasquez le concède, que le Christ a bien pu *mériter* pour nous des grâces de purification, mais qu'il n'a pas, en rigueur de termes, *satisfait* pour nos péchés: thèse peu conciliable avec les affirmations de l'Ecriture. On le voit, Vasquez ne distingue pas dans le péché la souillure de l'injure, et cela engage toute sa doctrine de la rédemption. Cf. SALMANTICENSES, dub. 1, n^{os} 5 et 8; JEAN DE SAINT-THOMAS, a. 1, n° 6; a. 2, n^{os} 3, 13, 26, 51, 72.

[6] SALMANTICENSES, dub. 4, n^{os} 44 et 99.

engagée dans les créatures inégales; son domaine sur elles reste infini, qu'il s'agisse d'un atome, d'un ange, d'une volonté humaine. Si je donne mon adoration, et ma foi et ma charité, et encore ma pénitence pour mes péchés passés [1], le don est toujours fini; si je les refuse, le refus est toujours, par un côté, infini. Il en résulte, et c'est un étrange mystère, que l'homme est plus puissant dans le mal que dans le bien, que c'est seulement dans la ligne du mal que son œuvre peut être infinie: l'effet ne saurait jamais dépasser sa cause dans l'ordre de l'être, mais, et les Salmanticenses l'ont noté, il peut la dépasser dans l'ordre de la privation [2].

b) L'infinité de l'offense est dévoilée par l'infinité de la rédemption.

Sans doute, cette infinité de l'offense serait restée voilée à nos regards si le mystère de la rédemption n'était venu la manifester; cela est si vrai, qu'hors de son rapport à ce mystère elle ne peut être nettement saisie et que nous ne devinons bien la profondeur de notre malheur qu'au moment où nous découvrons celle du remède que Dieu nous a préparé. En effet, il y a une proportion, souvent rappelée par les théologiens, entre, d'une part, la malice de nos fautes, qui sont finies et inégales en raison de leur nature, de leur objet, de leurs circonstances, mais qui sont infinies et égales du fait que chacune d'elles viole le droit toujours infini de la majesté divine [3]; et, d'autre part, la va-

[1] On a reproché à l'auteur du *Cur Deus homo*, de « négliger complètement l'hypothèse du repentir et de la satisfaction partielle agréée par Dieu », cf. F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*, Paris, 1930, t. II, p. 398. On pourrait répondre que, précisément, cette considération ne touchait pas le point suprême de sa démonstration. La satisfaction que peut offrir le pécheur visité par la grâce n'est pas celle qui préoccupait saint Anselme, pour deux raisons: 1° Elle ne saurait satisfaire en stricte justice. La justice, dit saint Thomas, « comporte l'égalité; or il est impossible de rien rendre à Dieu qui lui soit équivalent; c'est pourquoi il est impossible de rendre à Dieu ce qui, d'une manière parfaite est juste », II-II, qu. 57, a. 1, ad 3. Est-il question « d'une satisfaction parfaitement suffisante, *condigna*, comportant l'équivalence de ce qui est donné pour la faute commise: il était impossible que la satisfaction d'un pur homme fût suffisante pour le péché », III, qu. 1, a. 2, ad 2. 2° Elle présuppose, dans le plan actuel de la providence, la satisfaction équivalente du Christ, et n'a de valeur qu'en s'appuyant sur elle: « La satisfaction peut être suffisante imparfaitement, c'est-à-dire vu la condescendance de celui qui veut bien s'en contenter quoiqu'elle ne soit pas équivalente. Et de cette manière la satisfaction d'un pur homme est dite suffisante. Et parce que toute chose imparfaite présuppose une chose parfaite sur laquelle elle s'appuie, il s'ensuit que toute satisfaction d'un pur homme tient son efficacité de la satisfaction du Christ », III, qu. 1, a. 2, ad 2.

[2] « Licet autem effectus positivus nequeat suam causam excedere, cum ab ea participet suam entitatem: effectus tamen privativus potest illam superare, cum non fiat proprie loquendo per influxum, sed magis per defectum ex parte principii », dub. 2, n° 22.

[3] C'est en raison de l'*injure*, non de la *souillure* que les péchés mortels sont égaux. L'erreur des stoïciens, renouvelée au temps de Jovinien et de Novatien, était de prétendre que la souillure de tous les péchés était égale: à quoi saint Thomas répond que le péché n'est pas une *privation pure*, comme la mort, il est une *privation progressive* comme la maladie; il n'*abolit* pas complètement l'ordonnance de l'homme au bien et au vrai, il la *ravage* plus ou moins profondément, I-II, qu. 73, a. 2. Quant à Luther, il tendra à engloutir tous les péchés dans l'irrémédiable corruption du péché originel. Il niera expressément la distinction entre péchés de soi mortels et péchés de soi véniels; pour lui, tous les péchés seront de soi mortels: « Ex quo patet quod nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua, sed nec meritum ». *Luthers Vor-*

leur de la satisfaction du Christ dont les actions — sur ce point les théologiens, à part Scot et quelques-uns de ses disciples, sont unanimes — étaient finies et inégales en raison de leur nature, de leur objet, de leurs circonstances, mais également infinies en dignité, du fait que chacune d'elles émanait de la même personne infinie [1]. Et c'est pourquoi, si nous voulons surprendre, chez les Pères, le sentiment de l'infinité de l'offense faite à Dieu par le péché, il faudra recourir aux textes où, prenant conscience de l'abîme de nos malheurs, ils découvrent du même coup la suprême convenance de l'incarnation et se tournent vers le Christ, vrai Dieu et vrai homme, seul capable de nous apporter la rédemption parfaite. « Si un homme est incapable de nous racheter, écrit saint Basile, celui qui nous a racheté n'est donc pas un [pur] homme [2]. » De même saint Cyrille d'Alexandrie: « Si l'Emmanuel avait été un pur (κοινὸς) homme, comment la mort d'un homme eût-elle profité à la nature humaine ? Beaucoup de saints prophètes sont morts, sans que leur mort apportât rien au genre humain, mais la mort du Christ nous a sauvés [3] »; « nous avons été rachetés, le Christ ayant donné pour nous son propre corps; mais si on l'estime un pur homme, comment son sang pouvait-il être le prix de notre vie à tous ? Au contraire, s'il était Dieu dans une chair et plus précieux que toutes choses, son sang devenait une rédemption suffisante pour tout le cosmos, et d'une suprême convenance [4] ». De même saint Augustin: « Nous n'aurions pas été délivrés, même par l'unique médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus, s'il n'avait aussi été Dieu » [5]; saint Léon le Grand: « Si le Christ n'eût été vrai Dieu, il n'eût pas été un remède; s'il n'eût été vrai homme, il n'eût pas été un exemple » [6]; et toute l'ambition du *Cur Deus homo*, résumée à la fin du premier livre, serait d'établir rigoureusement que, puisque l'homme devait être sauvé, il ne pouvait l'être que par le Christ [7]. Saint Thomas, précisant le problème posé par saint Anselme, distinguera la satisfaction seulement proportionnelle, que peut offrir un simple homme touché par la grâce, de la satisfaction rigoureuse, équivalente à l'infinité de l'offense: « Le péché commis contre Dieu tire une certaine infinité de l'infinité de la majesté divine: car l'offense est d'autant plus grave que la dignité de l'offensé est plus haute. C'est pourquoi il fallait, pour qu'il y eût satisfaction équivalente, *condigna*, un acte dont l'efficacité fût infinie, comme provenant à la fois de Dieu et de l'homme » [8].

---

lesung über den Römerbrief, 1515-1516, Die Scholien, édit. Ficker, Leipzig, 1925, II, p. 123. Cf. H. DENIFLE, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, Paris 1916, t. III, p. 44.

[1] SALMANTICENSES, dub. 4, n° 40; GONET, *De vitiis et peccatis*, disp. 9, a. 7, n° 148; BILLUART, *De peccatis*, dissert. 7, a. 5. L'axiome: « L'honneur est dans la personne qui honore, l'injure dans celle qui est injuriée » est exact, mais à condition d'être appliquée judicieusement, cf. SALMANTICENSES, n° 42; GONET, *De incarnatione*, disp. 4, a. 1, n° 6.

[2] *Homil. in Ps.* XLVIII, n° 4; P. G., t. XXIX, col. 441.

[3] *De recta fide ad reginas*, n° 7; P. G., t. LXXVI, col. 1208.

[4] Ibid., n° 12; col. 1292, voir passim.

[5] *Enchiridion*, n° 28.

[6] *Sermo* 21, cap. 2; P.L., t. LIV, col. 192.

[7] Lib. I, cap. 25; P. L., t. CLVIII, col. 399.

[8] III, qu. 1, a. 2, ad 2: « Peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis». Le *quamdam* ne signifie pas une atténuation de l'infinité mo-

c) Délivrance ou rédemption ?

Il aurait été loisible à Dieu, pour relever, par la vertu d'un seul, l'humanité que la faute d'un seul avait conduite à la catastrophe, de susciter au milieu d'elle un juste, Jean Baptiste par exemple, auquel il aurait conféré les privilèges d'un pouvoir d'excellence sur le reste des hommes [1], faisant de lui le répondant de l'humanité retrouvée, comme Adam avait été le répondant de l'humanité perdue. Ce juste aurait été notre chef, notre tête, dans l'ordre moral du mérite et dans l'ordre moral de la satisfaction ou de l'expiation [2].

D'abord, il aurait pu mériter au sens strict, *de condigno*, le salut des autres hommes ; c'est-à-dire qu'il aurait reçu les motions de la grâce divine non seulement en vue de parvenir lui-même à la vie de la gloire, mais aussi en vue d'entraîner à sa suite le reste des hommes. Il aurait mérité la vie céleste pour les membres de son corps moral, un peu à la manière dont nous pouvons actuellement mériter la vie céleste pour les membres de notre corps physique [3].

Dans l'ordre de la satisfaction, laquelle requiert l'accomplissement d'une pénalité, l'acceptation de l'humiliation et de la douleur, ce juste aurait pu offrir sa souffrance et son martyre, en témoignage sans doute de sa profonde adoration, mais aussi pour l'expiation des péchés de tout le genre humain.

Cependant, la satisfaction d'un pur homme serait restée imparfaite. Elle n'aurait pu équivaloir l'offense, absolument infinie, causée par le péché. Dieu, sans doute, aurait pu l'accepter. Il aurait pu, par condescendance, la compter comme suffisante pour la réconciliation de tout le genre humain. Mais, en vérité, la dette du monde n'eût jamais été éteinte. Il fût resté incapable de produire une compensation égale à son péché. Il eût été plus grand dans le mal que dans le bien. Eternellement, Dieu eût recueilli de sa création

---

rale ; car saint Thomas dit ailleurs que la passion du Christ est *infiniti valoris quodammodo*, cf. *IV Sent.*, dist. 14, qu. 2, a. 1, quaest. 1, ad 4. En tout cas, les théologiens qui l'entendent d'une manière restrictive, tel Suarez et plusieurs thomistes — Jean de Saint-Thomas hésite entre les deux thèses—, concèdent tous, excepté Scot, que l'infinité de l'offense est d'un ordre supérieur à celle du péché lui-même, en un mot que l'infinité de l'injure passe l'infinité de la souillure. JEAN DE SAINT-THOMAS écrit: « Même si l'on concède que le péché n'est infini que *secundum quid*, son infinité, en tant qu'il est une injure, n'est pas comparable à l'infinité *secundum quid* de la grâce et de la charité ; ce sont des infinités disparates, et l'une ne saurait apporter ce que l'autre emporte. La charité tient son infinité du but qu'elle vise... Elle est tendance positive à un objet infini. Elle ne l'atteint donc que suivant le mode de sa capacité finie. Au contraire, l'infinité du péché est celle d'une injure. Le péché lèse un droit infini. Il délaisse un objet infini, non plus dans les limites d'une capacitée donnée, mais absolument. Il ne suffit pas, pour le réparer en rigueur de justice, de prendre à nouveau Dieu pour fin dernière, ce qui doit se faire en toute hypothèse. Puisque la personne divine a été humiliée et frustrée de son droit, il faudra, par compensation, qu'une personne divine s'humilie et soit frustrée de son droit », a. 2, n° 58 ; cf. n^{os} 37 et 64.

[1] Cf. saint THOMAS, III, qu. 64, a. 4.

[2] SALMANTICENSES, dub. 5, n° 105.

[3] Cf. aussi JEAN DE SAINT-THOMAS, a. 2, n^{os} 53 et 72 ; I-II, qu. 114 ; disp. 21, a. 2, n° 4.

plus d'offense que de gloire. En un mot, qui est de saint Thomas, nous eussions été délivrés, mais nous n'eussions pas été rachetés. Parlant, en effet, de la satisfaction du Christ, le saint docteur écrit: « Certes, il était possible à Dieu de choisir pour nous quelque autre forme de délivrance, car sa puissance n'est pas limitée. Et s'il l'avait fait, elle eût sans aucun doute convenu parfaitement. Mais elle n'eût été qu'une délivrance, *liberatio*. Elle n'eût pas été une rédemption, *redemptio;* car nous eussions été délivrés sans que la dette [du monde] fût acquittée » [1].

3. *La rédemption du nouvel Adam.*

Mais nous n'avons pas été délivrés par un pur homme. La réponse a dépassé la promesse. Le nouvel Adam a effacé le premier. En lui, vrai homme et vrai Dieu, le monde est devenu capable de faire monter vers Dieu une offrande strictement infinie, ayant pouvoir de balancer absolument la catastrophe infinie du péché. En sorte qu'il ne sera pas dit que le monde ait donné à Dieu plus d'outrage que d'honneur. La proportion, au contraire, sera renversée, Dieu recevra de sa création plus de gloire que d'offense. C'est le fond du mystère de la rédemption.

Dans un beau texte du *Cur Deus homo*, saint Anselme explique comment la justice et la miséricorde se sont alors rencontrées: « La miséricorde de Dieu, qui, tandis que nous considérions la justice de Dieu et le péché de l'homme, te semblait mise en péril, nous la découvrons maintenant, si profonde et si accordée à la justice, qu'il serait impossible de la concevoir ni plus haute ni plus juste. Quelle plus grande miséricorde, en effet ? Voici qu'au pécheur condamné aux tourments éternels et n'ayant pas de quoi se racheter lui-même, Dieu le Père dit: Reçois mon Fils unique et donne-le pour toi. Et le Fils dit lui-même: Prends-moi et rachète-toi. Car c'est bien ce qu'ils nous disent quand ils nous appellent et nous attirent à la foi chrétienne. Et quelle plus grande justice ? Voici que Celui à qui est donné un prix supérieur à toute dette, si tu le lui offres avec les sentiments qu'il faut, va remettre toute dette » [2].

---

[1] *III Sent.*, dist. 20, qu. 1, a. 4, quaest. Cf. ad. 1: « Si l'homme avait été délivré d'une autre façon, il n'aurait pas été racheté; car la rédemption comporte la satisfaction suffisante. Néanmoins, il pouvait être délivré d'une autre façon ». Il était nécessaire que Dieu se fît homme pour que nous fussions rachetés. Mais il n'était pas nécessaire que nous fussions rachetés. Nous pouvions être sauvés autrement. Tout ce qui reste encore confus dans le *Cur Deus homo* est ici tiré au clair.

[2] Lib. II, cap. 21; P.L., t. CLVIII, col. 430. — Le même thème est développé dans la onzième méditation: « Si pécher est déshonorer Dieu, ce que l'homme ne devrait faire à aucun prix, alors même que tout ce qui est au-dessous de Dieu devrait s'effondrer: il faudra, c'est une vérité immuable et une raison évidente, que celui qui a péché rende à Dieu, pour l'honneur qu'il lui a ravi, plus qu'il n'a aimé en le déshonorant. Or, la nature humaine, laissée à elle seule, en était, d'une part incapable; et d'autre part, elle ne pouvait être réconciliée sans qu'il y eût satisfaction. Alors, de peur que la justice de Dieu ne laissât le péché désordonné dans son royaume voici que la bonté de Dieu est intervenue. Le Fils de Dieu a assumé dans sa personne la nature humaine, afin d'être, en une seule personne, homme Dieu, supérieur non seulement à tout être au-dessous de Dieu, mais encore à toute la dette du péché, et capable, étant exempt de dette, d'acquitter la dette de tous les insolvables. Car la vie de cet homme était plus précieuse que

4. *Il existe deux sortes d'actions théandriques du Christ, les unes non instrumentales et les autres instrumentales, qui correspondent à deux manières, l'une morale, l'autre physique, dont le Christ est tête de l'Eglise.*

Nous avons dit bien souvent que le Christ, médiateur par excellence, Dieu et homme, ayant mission de réconcilier le ciel et la terre, on pouvait considérer en lui deux sortes d'actions: celles qui partent de son humanité pour s'élever vers Dieu, et celles qui partent de Dieu pour descendre vers son humanité. Toutes sont théandriques, c'est-à-dire divino-humaines, relevant à la fois de la divinité et de l'humanité, venant de Dieu comme de leur cause radicale, comme du principe *qui* les produit (« *principium quod* »), et venant de la nature humaine du Christ comme de leur cause immédiate et prochaine, comme du principe *par lequel* elles sont produites (« *principium quo* »). Mais il y a entre elles une profonde différence qui oblige à diviser les actions théandriques en deux groupes.

Dans certaines actions, notamment dans celles qui partent de l'humanité du Christ pour monter vers Dieu, comme la prière, l'adoration, l'offrande, le mérite, la supplication, le sacrifice, etc., le principe qui agit (« principium quod ») c'est le Verbe, *la seconde personne de la Trinité, à l'exclusion des deux autres personnes :* c'est le Fils de Dieu, à l'exclusion du Père et de l'Esprit, qui adore, supplie, souffre, s'offre en sacrifice. Et l'humanité du Christ (« principium quo ») les produit à la manière d'une *cause principale seconde*, non à la manière d'un instrument. Dans d'autres actions, au contraire, qui descendent de Dieu à travers le Christ vers les hommes, comme les miracles, les guérisons, l'illumination du cœur, le pardon des péchés, la résurrection finale des morts, etc., le principe qui agit («principium quod ») c'est, nous le verrons, la divinité tout entière, *les trois personnes divines indissolublement unies.* Et l'humanité du Christ («principium quo ») les produits à la manière d'un organe de la toute puissance divine, à la manière d'un *instrument*, sans doute tout pénétré de vie, d'intelligence, d'amour, de liberté. Distinguons, en conséquence, deux sortes d'actions théandriques du Christ: d'une part les *actions théandriques non instrumentales*, et d'autre part les *actions théandriques instrumentales* [1]. Les premières renferment les actions qui s'élèvent vers Dieu; qui agissent sur lui par manière de persuasion, d'implora-

---

tout ce qui est au-dessous de Dieu, et elle passait toute la satisfaction due par les pécheurs... Cette vie, il l'a donnée pour l'honneur de son Père spontanément, car, étant sans péché, il n'était pas assujetti à la mort... Voici, ô âme chrétienne, la force de ton salut, la cause de ta liberté, le prix de ta rédemption. Tu étais captive et c'est ainsi que tu as été rachetée. Tu étais esclave et c'est ainsi que tu as été libérée. Tu es exilée et rapatriée, perdue et retrouvée, morte et ressuscitée... Mais ô Seigneur, qui, pour ma vie, as subi la mort, comment serai-je heureux d'une liberté qui n'est faite que de tes liens ? comment me féliciterai-je d'un salut qui n'est fait que de tes douleurs ? Comment me réjouirai-je d'une vie qui n'est faite que de ta mort ? » *Meditatio XI*, P. L., CLVIII, col. 765 à 767. De cette méditation, Dom WILMART écrit qu'elle est « l'une des œuvres les plus certaines et les plus caractéristiques » d'Anselme, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 194.

[1] Nous rencontrons ici une nouvelle application de la distinction entre cause principale seconde et cause instrumentale, sans laquelle la théologie de l'Eglise ne saurait être explicitée.

tion, de sollicitation extérieure; qui relèvent de la causalité du Christ appelé « morale » [1]. Les secondes descendent vers les hommes; elles agissent sur les créatures par communication d'un influx ontologique; elles relèvent de la causalité du Christ appelée « physique » [2].

Cette distinction est d'une importance capitale pour le traité de l'Eglise. Car les deux sortes d'actions théandriques correspondent à deux grandes voies par lesquelles le Christ vient offrir aux hommes les grâces de la justification. Elles déterminent, en conséquence, deux aspects tout à fait majeurs et caractéristiques, suivant lesquels le Christ sauveur doit être regardé comme tête de l'Eglise [3]. Tout d'abord, par son opération théandrique non instrumentale, il est tête de l'Eglise deans le registre de la causalité ascendante ou morale; c'est ainsi, par exemple, qu'il est cause principale de tous les mérites que peuvent acquérir les hommes. Mais en outre, par son opération théandrique instrumentale, il est tête de l'Eglise dans le registre de la causalité descendante ou physique; c'est ainsi qu'il est cause efficiente de toutes les grâces que peuvent recevoir les hommes [4]. C'est le premier aspect, celui de la causalité morale du Christ, qui nous préoccupe maintenant.

---

[1] Elles renferment aussi, outre les actes de vision et d'amour béatifiques, les actes des vertus morales inférieures à la vertu de religion. En sorte qu'il faudra compter parmi les actions théandriques non instrumentales: 1° les actes de vision et d'amour béatifiques et les actes élicités par les vertus inférieures à la religion, mais inspirés par elle, par exemple les actes de tempérance qui faisaient jeûner le Christ, les actes de miséricorde qui le faisaient enseigner, etc.; 2° les actes mêmes de la vertu de religion, notamment le sacrifice de la croix, dont la valeur méritoire et satisfactoire pour les hommes est infinie: c'est de ces actes qu'il est ici question. Avec les actions théandriques instrumentales, cela fait en tout trois sortes d'actions théandriques.

[2] Ce que saint Thomas appelle *opération théandrique*, dans III, qu. 19, a. 1, c'est seulement l'action théandrique *instrumentale*, dans laquelle la nature humaine du Christ intervient: 1° en tant qu'elle est une nature douée d'une activité propre (toucher le lépreux); 2° en tant qu'elle est élevée à produire un effet qui la dépasse (guérir le lépreux). Les deux effets sont distincts, mais il y a synergie. C'est en taillant que le ciseau sculpte. C'est en touchant que le Christ guérit. L'opération est théandrique d'une manière très intime.

[3] « La passion du Christ, dit saint THOMAS, qu'il a soufferte dans sa nature humaine, est cause de notre justification: 1° en la méritant *(meritorie)*; 2° en la produisant *(effective)* à la manière non pas sans doute d'une cause principale agissant de sa propre autorité, mais d'un instrument agissant sous la motion de la divinité », III, qu. 64, a. 3.

[4] Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 13; disp. 15, a. 4, n° 24: « Le Christ Seigneur, comme homme, a été *cause morale principale* de notre grâce et de tous les dons surnaturels »; n° 23: Le Christ Seigneur, comme homme, est *cause physique instrumentale* tant de la grâce que des dons surnaturels ». Jean de Saint-Thomas a bien vu l'importance de cette double influence du Christ sur la constitution de l'Eglise: « La grâce du Christ fait dériver son influx jusqu'aux membres de l'Eglise non seulement par voie de mérite, mais encore par voie d'instrumentalité physique. A ces deux voies se ramène toute dérivation de la tête jusqu'aux membres. Car toute dérivation par influence est morale ou physique... La dérivation par efficience morale consiste en ceci que la grâce du Christ, du fait de sa conjonction au Verbe, est devenue un principe formel de mérite non seulement pour lui, mais aussi pour nous... D'autre part, que la grâce du Christ ait, dans l'ordre physique, un rôle de cause instrumentale par rapport à notre grâce, cela non seulement n'est pas impossible, mais convient souverainement », III, qu. 8; disp. 10, a. 1, n°s 22 et 23.

5. *La médiation morale selon le protestantisme.*

Le caractère moral de la médiation du Christ est reconnu avec unanimité par la théologie protestante, bien que, même sur ce chapitre, elle se soit écartée des données traditionnelles. Avant de signaler ces divergences particulières, opposons, à grands traits, les deux manières de concevoir les rapports du Christ et de l'Eglise.

a) Divergence des conceptions catholique et protestante relatives au Christ, tête de l'Eglise.

Dans la riche complexité de la médiation du Christ, il convient de discerner, comme nous l'avons fait souvent, plusieurs aspects étroitement unis entre eux et même inséparables les uns des autres, mais néanmoins formellement distincts les uns des autres, et qui en se prolongeant en quelque sorte et en s'épanchant dans l'Eglise, impriment sur elle leur marque particulière.

Tout d'abord, le Christ était *prêtre*. Il était consacré pour disposer avec autorité le culte extérieur suivant lequel, dans la loi nouvelle, Dieu désirait être honoré par les hommes et promettait de se communiquer à eux avec intimité. C'est pour continuer la célébration valide de ce culte que les chrétiens reçoivent en eux les caractères sacramentels, qui sont des consécrations sacerdotales, et comme des épanchements du sacerdoce du Christ. Si l'on met à part les églises épiscopaliennes, on devra dire que ce point de vue est entièrement méconnu du protestantisme.

Ensuite, le Christ était *roi* de vérité. Il était envoyé pour annoncer au monde ce qu'il fallait croire et ce qu'il fallait faire. Et, dans la mesure où son pouvoir de régir extérieurement les intelligences a été confié à l'Eglise qu'il assiste tous les jours jusqu'à la fin des temps, elle devient à son tour prêcheuse et enseignante. Le protestantisme sait bien que le rôle de prêcher l'Evangile a été dévolu à l'Eglise. Mais il se trompe sur la nature et sur la portée de l'assistance qui lui a été promise.

Enfin et surtout, le Christ était *sauveur*, centre de toutes les grâces. La charité animait, de l'intérieur, toutes les démarches de sa vie. Quand il disposait les actes valides de ce culte qui reliait la terre au ciel, il le faisait avec un cœur rempli d'amour. En sorte que ces mêmes actes du culte chrétien que nous considérions naguère sous l'aspect de leur validité, peuvent être considérés maintenant sous l'aspect de leur moralité, de leur charité. Et ici deux grandes distinctions se présentent, suivant les deux sortes d'actes théandriques que nous avons discernés:

1° D'une part, la charité du Christ le poussait à offrir à Dieu sa vie pour le salut du monde, par un acte théandrique non instrumental, — et il entraînait, à la suite de son offrande, celle de l'Eglise. C'est la médiation méritoire, morale, ascendante, du Christ, que le protestantisme admet avec nous.

2° D'autre part, la charité du Christ agissait comme une cause instrumentale de la divinité tout entière, en vue de communiquer la grâce au monde.

C'est la médiation efficiente, physique, descendante, du Christ, que le protestantisme méconnaît.

b) Grave altération de la notion traditionnelle de l'intercession morale du Christ.

Nous venons de dire que le protestantisme reconnaît avec nous le rôle de la médiation morale ascendante du Christ. Ses théologiens peuvent avoir, sur ce sujet, des vues justes et pénétrantes. Et néanmoins, il ne nous sera pas possible de demeurer longtemps d'accord avec eux.

Ne parlons pas ici des trop nombreux penseurs protestants qui, ne confessant plus que Jésus est vraiment le Verbe fait chair, le Dieu fait homme, réduisent toute l'efficacité de la rédemption du Christ à celle de l'exemple d'une mort courageuse, proposé aux hommes. Mais même les théologiens protestants fidèles au dogme de la divinité du Christ ont altéré gravement la doctrine traditionnelle de l'intercession morale du Christ.

D'abord, nous le dirons tout à l'heure, ils n'ont pas vu comment concilier entre elles deux affirmations, toutes deux cependant de foi divine: la première, suivant laquelle le Christ a mérité et satisfait surabondamment pour tous les hommes; la seconde, suivant laquelle les hommes sont tenus, à leur tour, de mériter et de satisfaire en union avec le Christ. Et ils ont sacrifié cette seconde vérité.

En outre, ils ont remplacé la doctrine anselmienne de la *satisfaction*, conçue comme une compensation pour l'injure faite à Dieu, par la thèse de la *substitution*, tirée du droit criminel, suivant laquelle le Christ a été véritablement puni et châtié à notre place [1]. C'était une conception toute nouvelle du mystère de la rédemption et « proprement l'antithèse du *Cur Deus homo* » [2].

---

[1] Saint THOMAS distingue très nettement la *satisfaction (poena satisfactoria)*, dont l'innocent peut se charger pour le coupable, « interdum aliquis, qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat », de la *punition (poena simpliciter)*, que le coupable est seul à porter, « sic solum unusquisque pro peccato suo punitur », I-II, qu. a. 7 et 8. On peut, au sens large, parler de substitution pour signifier la satisfaction; *l'hérésie, c'est de croire que Dieu ait pu, un seul instant, regarder son Fils comme coupable et le punir.*

[2] Sur ce dernier problème, cf. Jean RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption, étude théologique*, Paris, 1931, 3e partie, Déformations protestantes du mystère, p. 381. — L'auteur, pp. 386 et 387, cite deux passages de LUTHER, tirés du *second commentaire de l'Epître aux Galates*, Weimar, t. XL, pp. 448 et 433-436: « Nous ne devons pas nous représenter le Christ comme une personne privée innocente — ainsi que les scolastiques, Jérôme et d'autres, l'ont fait — personne qui en elle-même serait sainte et juste. Il est vrai que Jésus-Christ est une personne très pure; mais il ne faut pas s'arrêter là: tu n'a pas encore compris le Christ, même si tu sais qu'il est Dieu et homme. Mais tu le comprendras véritablement si tu crois que cette personne très pure et très innocente t'a été donnée par le Père pour être pontife et sauveur, ou plutôt pour être ton esclave, qui, se dépouillant de son innocence et de sa sainteté, revêt ta personne pécheresse, porte ton péché, ta mort et ta malédiction, devient pour toi victime et maudit, afin de te délivrer de la malédiction de la loi [...]. Tous les prophètes ont bien vu en esprit que le Christ serait de tous les hommes le plus grand voleur, assassin, adultère, brigand, sacrilège, blasphémateur qu'il y ait jamais eu dans le monde. Du moment qu'il est victime pour les péchés du monde, il n'est plus une personne innocente et sans péché, il n'est plus le fils de Dieu ni de la vierge; mais un pécheur, qui a sur lui et porte le péché de Paul qui fut un blasphémateur et

6. *Les actions théandriques non instrumentales, bien qu'elles soient accomplies par le Christ en tant qu'homme, ont une valeur morale infinie.*

Il est clair que c'est *en tant qu'homme* que le Christ pouvait faire monter vers Dieu une supplication; « c'est en tant qu'homme, dit saint Thomas, qu'il a réuni les hommes à Dieu... en satisfaisant et en intercédant pour eux[1] ». En usant de cette précision, on attire l'attention sur le caractère propre de l'intercession et plus généralement de l'activité morale du Christ, qui jaillit de sa nature humaine comme d'une cause principale seconde et non comme d'un instrument. Toutefois, celui qui suppliait, qui satisfaisait, qui intercédait était le Fils de Dieu, et les actes qu'il donnait acquéraient, de ce fait, une valeur absolument infinie. Quand donc on dit que le Christ intercédait ou satisfaisait en tant qu'homme, cette détermination doit être exactement comprise. Le Christ intercédait ou satisfaisait « non comme étant seulement homme, ni comme étant seulement Dieu; mais comme homme-Dieu; comme personne subsistant à la fois dans une nature divine et dans une nature humaine. Ces deux choses étaient requises pour que la satisfaction offerte fût infinie. La substance de l'acte découlait de la nature humaine du Christ et de ses facultés; sa valeur morale, [absolument] infinie par regard à une juste estimation, résultait de la personne divine. C'est bien en tant qu'homme que le Christ a satisfait, si l'on considère l'étoffe de son

---

un persécuteur violent, de Pierre qui renia le Christ, de David qui fut un adultère et un meurtrier et fit maudire par les Gentils le nom du Seigneur. En un mot, il est celui qui a et porte en son propre corps tous les péchés de tous les hommes. Non pas qu'il les ait commis; mais il les a pris sur lui, afin d'offrir satisfaction pour eux dans son propre sang ». Suivant la théorie punitive de la rédemption *(Straftheorie)*, la mort du Christ eût été sans efficacité pour notre salut, si elle n'eût été la conséquence d'une condamnation infligée par Dieu. Mais comment Dieu, qui est la justice même, pouvait-il condamner un innocent ? C'est ici qu'intervient le rôle de l'autorité civile, c'est-à-dire d'un tribunal à la fois mandaté par Dieu et capable d'iniquité. Et c'est pourquoi suivant Calvin (*Le catéchisme de Jean Calvin*, Genève, 1934, p. 33) comme suivant Karl Barth (*Justification divine et justice humaine*, dans *Cahiers bibliques de foi et vie*, s. d., p. 9), Ponce Pilate est mentionné dans le Credo. A quoi nous objecterons que la sentence *inique* de Pilate, étant sans vraie valeur juridique, ne pouvait dénoncer *réellement* le Christ comme criminel, ni conférer *en vérité* à sa mort ce caractère punitif, sans quoi l'on nous assure que notre salut resterait impossible: et si le Christ n'a été puni qu'*apparemment*, nous ne serions donc sauvés qu'*apparemment*. Nous croyons donc qu'il faut chercher d'autres raisons à la condamnation du Christ par l'autorité civile et à la mention de Ponce Pilate dans le Credo: une fois de plus, c'est l'opposition, qui s'affirme, des royaumes de ce monde et du royaume de Dieu. En développant l'étrange théorie de la rédemption punitive, qui est d'ailleurs antérieure à la Réforme, certains théoriciens de l'impérialisme romain, comme Dante, assuraient que le Christ, afin de sauver tout le genre humain, et par conséquent, afin d'être puni pour tout le genre humain, devait être condamné par une autorité ayant juridiction sur tout le genre humain; « sans quoi ni Tibère, ni Pilate son lieutenant, n'auraient eu cette suprême juridiction qui était nécessaire pour porter contre le Christ une condamnation juridiquement valide ». Cf. JEAN RIVIÈRE, *Dante et le « châtiment » du Christ*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1921, t. I, pp. 401-406. Rivière s'appuie sur le *De monarchia*, II, 11. Mais la même pensée s'exprime, avec plus de discrétion, jusque dans le *Paradiso*, VI, 90, où l'on dit que quand l'empire était dans les mains de Tibère, la justice divine lui accorda la gloire de tirer vengeance pour sa colère à elle.

[1] III, qu. 26, a. 2: *Utrum Christus secundum quod homo sit mediator Dei et hominum.*

acte: *en tant qu'homme* ramène l'attention sur le principe *(quo)* d'où j'aillit [comme d'une cause principale seconde] l'acte satisfactoire pris dans son étoffe. Mais c'est en tant que Dieu qu'il a satisfait, si l'on considère la valeur infinie de son acte: *en tant que Dieu* ramène alors l'attention sur le principe *(quod)* de cette valeur, c'est-à-dire non pas sur l'humanité, mais sur la déité unie à la personne qui satisfait... En un mot, le Christ a satisfait comme homme Dieu, l'humanité étant requise pour la production physique de l'acte satisfactoire pris dans son étoffe; et la déité étant requise pour conférer à cet acte une valeur morale infinie »[1].

7. *L'Eglise ne forme, avec le Christ, qu'une seule personne mystique pour adorer, offrir, supplier.*

Ainsi la nature humaine du Sauveur, dans laquelle la création tout entière se trouvait représentée et résumée, a pu faire monter dans les hauteurs une imploration merveilleuse, capable de traverser d'un trait la profondeur des cieux, de pénétrer dans les régions du silence éternel, et de s'enfoncer comme une flèche dans le cœur de Dieu. Il existe maintenant une première adoration, une première offrande, une première supplication vraiment théandrique, vraiment divino-humaine, dont la valeur morale est, absolument parlant, infinie, seule capable d'apporter au Dieu infini un hommage de prix infini. Elle dépasse infiniment nos adorations, nos offrandes, nos supplications, elle s'élève où nulle d'entre elles ne saurait atteindre, elle ouvre au-dessus d'elles l'abîme même de l'infinité divine. Sa fin n'est cependant pas de les dissiper ou de les anéantir. Elle est bien plutôt de les provoquer, de les susciter, de les entraîner dans son sillage. Elle leur prête un peu de sa valeur, au point que les sacrifices sanglants qui ont été offerts depuis le commencement du monde ont tiré leur vertu de ce qu'ils préfiguraient l'oblation sanglante de la croix[2]. Elle les revêt de sa beauté, de sa grandeur, de sa clarté: tellement qu'elles pourront désormais se présenter devant le trône de Dieu comme parées en quelque manière des reflets de la dignité théandrique; tellement, encore, qu'aucune demande de pardon ou de lumière, si elle est jointe à l'intercession du Sauveur, ne restera sans réponse: « En vérité, en vérité, je vous le dis, tout ce que vous demanderez à mon Père, il vous le donnera en mon nom; jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom; demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit parfaite » (Jean, XVI, 23-24). Autour de la prière, de l'adoration, de l'offrande du Christ est ramassée toute la prière, toute l'adoration, toute l'offrande du monde. A la suprême supplication du Christ est suspendue

---

[1] SALMANTICENSES, dub. 7, n° 223. Le catéchisme dit, exactement, que le Christ a souffert, comme homme, et donné, comme Dieu, un prix infini à ses souffrances.

[2] Sur Hébr., XII, 24: « le sang de l'aspersion qui parle plus éloquemment que celui d'Abel », saint Thomas écrit, *Epist. ad Hebr.*, lect. 4: « L'effusion du sang du Christ a été figurée par l'effusion du sang de tous les justes qui ont précédé, depuis l'origine du monde ». Et III, qu. 78, a. 5: « Il fallait qu'il y eût, à chaque époque, une représentation de la passion du Seigneur; dans l'Ancien Testament, elle avait pour sacrement principal l'agneau pascal ».

la supplication de toute l'Eglise, qui est son corps et son épouse, — c'est une première manière pour elle « de devenir conforme à l'image du Fils de Dieu », cf. Rom. VIII, 29 — et la supplication de tous ceux qui, de près ou de loin, consciemment ou inconsciemment, dans le passé, dans le présent ou dans l'avenir, sont à quelque titre les membres de cette Eglise. Car la vaste intercession du Christ absorbe en elle, pour l'incorporer à son élan ascensionnel, l'imploration de tout le genre humain [1].

En conséquence, on devra dire que l'Eglise entière ne forme plus, avec le Christ, qu'une seule personne mystique adorante, offrante, suppliante. Elle est réunie, par un lien moral, au Christ qui intercède pour elle et pour le monde, au Christ qui, d'une manière éminente, adore, offre, supplie. En sorte que le Christ est, dans l'ordre de la causalité morale, dans la ligne ascensionnelle de la prière, le chef, la tête de l'Eglise. Il est lui-même la personnalité mystique adorante, offrante, suppliante, en un mot rédemptrice, de l'Eglise. Et comme ces diverses actions sont théandriques, comme elles connotent intrinsèquement, à titre de principe radical dont elles émanent, la personnalité même du Verbe, on devra dire que l'Eglise est raccordée singulièrement, en dernier ressort, toujours dans l'ordre moral, à la personnalité infinie du Verbe lui-même, comme elle ne saurait être raccordée à la personnalité du Père ou à celle de l'Esprit.

8. *La médiation morale ascendante du Christ.*

Ce n'est pas du point de vue cultuel, en tant qu'elle supposait une consécration sacerdotale reçue dans l'intelligence pratique du Christ, que nous parlons ici de la médiation ascendante; c'est du point de vue moral, en tant que cette médiation, pénétrée d'adoration, agit sur le cœur de Dieu par manière de persuasion, de prière. Dans le premier cas, le Christ était considéré comme le chef du culte chrétien, qui, pour être valide, doit être le culte d'une Eglise consacrée par les trois caractères sacramentels; dans le second cas, le Christ est considéré comme le chef de l'adoration, de la supplication chrétiennes, de la supplication d'une Eglise éclairée par les vertus chrétiennes infuses [2]. Les deux points de vue, celui de la consécration et celui de la sainteté, sont étroitement unis et comme fondus ensemble dans les

[1] Cf. le *Pater* dans *Le mystère des Saints Innocents :*

De même que le sillage d'un beau vaisseau va en s'élargissant jusqu'à disparaître et se perdre,
Mais commence par une pointe, qui est la pointe même du vaisseau,
Ainsi le sillage immense des pécheurs s'élargit jusqu'à disparaître et se perdre,
Mais il commence par une pointe, et c'est cette pointe qui vient vers moi,
Qui est tournée vers moi.
Il commence par une pointe, qui est la pointe même du vaisseau.
Et le vaisseau est mon propre fils, chargé de tous les péchés du monde.
Et la pointe du vaisseau ce sont les deux mains jointes de mon fils.
Et devant le regard de ma colère et devant le regard de ma justice,
Ils se sont tous dérobés derrière lui.

[2] Nous n'avions pu traiter de l'aspect cultuel sans toucher déjà à l'aspect moral. Cf. *Nova et Vetera*, 1936, n° 4, p. 427.

grands textes de l'Epître aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ: « Puisque nous possédons un grand prêtre excellent qui a pénétré jusqu'au fond des cieux, Jésus le Fils de Dieu, demeurons ferme en la profession de la foi; nous n'avons pas un grand prêtre incapable de compatir à nos infirmités, il a été éprouvé en tout de la même manière que nous, hormis le péché » (IV, 14-15); « Le Christ ne s'est pas décerné à lui-même l'honneur du sacerdoce suprême; il l'a reçu de celui qui lui a dit: Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré; et: Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech. Et dans les jours de sa chair, ayant offert des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, avec un grand cri et avec des larmes, il fut exaucé à cause de sa piété » (V, 5-7).

La grande intercession par laquelle le Christ rassemble sous les ailes de sa prière tous les membres de son Eglise, en sorte qu'il ne fait plus, avec elle, qu'une seule personne mystique suppliante, a reçu sa forme suprême dans le sacrifice de la croix, par lequel il a mérité le salut des hommes et satisfait pour tous leurs péchés [1].

a) Au mérite du Christ est suspendu tout le mérite de l'Eglise.

Nous participons au mérite et à la satisfaction du Christ: parlons d'abord de la première de ces deux participations.

1. *Le Christ nous a faits comme une seule personne avec lui pour nous mériter le salut.*

Si le Christ a pu mériter le salut du monde, c'est d'abord, *radicaliter et praesuppositive,* parce que sa nature humaine subsistait dans la personne du Verbe divin: en vertu d'une telle « grâce d'union », qui conférait à ses moindres actes, même quand ils seraient restés intrinsèquement naturels, une dignité infinie, il était désigné d'emblée pour être l'intercesseur et l'avocat de tous les hommes. En outre, la grâce d'union appelait la présence dans son âme de la « grâce habituelle », qui surélevait son activité humaine, la rendait intrinsèquement surnaturelle, la proportionnait intérieurement à obtenir la gloire corporelle pour lui-même, et, en vertu d'une disposition providentielle, le salut spirituel pour tous ceux qui ne refuseraient pas de devenir ses membres: la grâce habituelle du Christ, dit Jean de Saint-Thomas, en raison de l'éminence qu'elle recevait de sa conjonction avec la personne du Verbe, devenait une grâce de chef, *gratia capitis;* elle établissait le Christ, d'une manière connaturelle, formelle et prochaine, *formaliter et proxime,* dans la fonction de tête de l'Eglise [2].

---

[1] Dans III, qu. 48, saint Thomas explique que la passion du Christ a causé notre salut par manière de sacrifice (a. 3), par manière de mérite (a. 1), par manière de satisfaction (a. 2); la rédemption est rattachée à la satisfaction (a. 4). Il est possible de donner au mot de rédemption un sens plus large qui enveloppe tous les précédents.

[2] III, qu. 8; disp. 10, a. 1, nos 2, 47, 50. La personnalité divine du Verbe n'est pas ce qui *constituait prochainement et formellement* le Christ tête de l'Eglise; car la tête doit être homogène au corps. Cependant elle était *prérequise, à titre de principe radical* pour que le Christ pût être

Saint Thomas pense que, dans un autre plan de providence, Dieu aurait pu confier à un pur homme la tâche de mériter le salut de tous les autres [1]; mais, dit-il, dans le plan actuel de providence, « le Christ était seul à pouvoir mériter pour les hommes, en justice, *ex condigno*, la première grâce. Car Dieu meut chacun de nous par le don de la grâce pour qu'il parvienne à la vie éternelle, en sorte que le mérite de condignité ne saurait s'étendre au delà de cette motion. Mais *Dieu a mu l'âme du Christ par la grâce* non seulement pour qu'il parvînt lui-même à la gloire de la vie éternelle, mais *encore pour qu'il y entraînât les autres, comme chef de l'Eglise et comme cause du salut des hommes*, selon Hébr. II, 10, où le Christ paraît comme *conduisant à la gloire un grand nombre de fils*, et comme *le chef qui les achemine au salut* » [2]. « La grâce était dans le Christ non seulement comme dans une personne privée, *mais comme dans la tête de toute l'Eglise*. A lui se rattachent tous les hommes, comme les membres à la tête, *pour constituer mystiquement une seule personne, ex quibus constituitur mystice una persona. Il s'ensuit que le mérite du Christ s'étend aux autres hommes qui sont ses membres ;* à la manière dont, en chacun de nous, les activités de la tête concernent en quelque sorte le reste du corps, car ce qu'elle perçoit profite non seulement à elle mais à tous les membres [3]. » « La grâce a été donnée au Christ non seulement comme à une personne privée, *mais comme à la tête de l'Eglise, c'est-à-dire en vue d'être communiquée à ses membres ;* c'est pourquoi les œuvres du Christ ont, pour lui et pour ses membres, proportionnellement la même valeur que les œuvres d'un homme en état de grâce pour soi-même. Or, il est manifeste que quiconque ayant la grâce souffre pour la justice mérite pour soi-même le salut, selon Mt., v, 10: Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. Ainsi le Christ par sa passion a mérité le salut non seulement pour lui, mais encore pour tous ses membres [4]. » « La souffrance de la passion du Christ est communiquée aux baptisés, au moment où ils deviennent ses membres, *comme s'ils avaient eux-*

---

tête de l'Eglise ; car c'est elle qui donnait aux actions du Christ le pouvoir de satisfaire en rigueur de justice pour nos péchés et de nous mériter *de condigno* la grâce, nos 12 et 13. La grâce du Christ reçoit, de son union réelle au Verbe, une dignité et une valeur infinies ; *de ce fait, elle devient communicable aux autres hommes*, soit par la voie *morale* de la causalité méritoire, soit par la voie *physique* de la causalité instrumentale, n° 19.

[1] III, qu. 64, a. 4.

[2] I-II, qu. 114, a. 6, *Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam*. L'homme qui vit dans la charité ne peut appeler sur les autres la grâce de la conversion, que par un mérite de convenance, *de congruo, ibid.* — Il faut faire remarquer que la motion divine s'est exercée sur l'âme du Christ non seulement pour qu'il pût être, dans l'ordre moral, *cause principale méritoire* de notre salut (c'est l'aspect qui préoccupe ici saint Thomas), mais encore pour qu'il pût être, dans l'ordre physique, *cause instrumentale efficiente* de notre salut (cf. par exemple, III, qu. 8, a. 1, ad 1).

[3] III, qu. 19, a. 4, *Utrum Christus aliis mereri potuerit*. Faisons remarquer de nouveau que, des deux influences que la tête exerce sur le corps, l'une morale, par manière de renseignements extérieurs, l'autres physique, par manière d'influx intime, cf. III, qu. 8, a. 6, c'est la première seulement qui est ici signalée par saint Thomas.

[4] III, qu. 48, a. 1. *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti.*

mêmes porté cette souffrance » et comme s'ils étaient eux-mêmes morts sur la croix [1].

Ces précisions concernant à la fois la dignité infinie et la valeur essentiellement collective de la supplication offerte par le Christ, comme chef de l'humanité et comme tête de toute l'Eglise, nous aident à mieux comprendre l'enseignement de l'Epître aux Hébreux sur le mystère de la croix: « Le Christ, ayant paru comme grand prêtre des biens à venir..., c'est avec son propre sang, non pas avec celui des boucs et des taureaux, qu'il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, ayant acquis une rédemption éternelle » (IX, 11-12). « Il s'est montré une seule fois, dans les derniers âges, pour abolir le péché par son sacrifice » (IX, 26). « C'est par une oblation unique qu'il a rendus parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés » (X, 14).

2. *Le paradoxe de la rédemption : Dieu tenu en justice de faire miséricorde.*

1. « Le mérite signifie la récompense, *merces*, c'est-à-dire ce qui est donné comme rétribution, comme prix d'une œuvre ou d'un travail » [2]; « si mérite se rapporte à récompense, mériter sera, au sens propre, obtenir pour soi une chose en récompense; ce qui n'est possible qu'en donnant une chose digne de celle qui est méritée. » [3]

Or, en raison de la personne du Verbe, le mérite des actions du Christ, quelles que fussent d'ailleurs leurs inégalités respectives, est infini au sens absolu [4]. Et si Dieu décide, comme il l'a fait dans le plan actuel de sa providence, d'accepter ce mérite en échange du salut du monde [5], le mérite du Christ devient, de ce seul fait, apte à compenser en justice, d'une manière non seulement suffisante, mais surabondante, tous les péchés de tous les hommes passés, présents, futurs, voire de tous les hommes possibles [6].

Ainsi donc, antérieurement à toutes nos démarches, il y a une démarche privilégiée, véritablement transcendante, qui a été accomplie pour nous, en une fois, pour toujours. Au-dessus du don misérable de nos cœurs, il y a un premier don, seul irréprochable, présenté en notre faveur par le Christ qui nous incorpore à l'offrande de son sacrifice, qui dissimule nos plaies, nos ignorances et nos péchés sous le manteau de sa pureté et de sa lumière, qui solidarise notre vœu de délivrance avec sa supplication théandrique, et

---

[1] III, qu. 69, a. 2, ad 1. Encore une fois, la passion du Christ, offerte pour tous les hommes, est communiquée *hic et nunc* aux baptisés de deux manières: elle est moralement imputée, et elle est physiquement efficace.

[2] Saint THOMAS, I-II, qu. 114, a. 1.

[3] *De veritate*, qu. 26, a. 6.

[4] Tous les théologiens, malgré des divergences secondaires, reconnaissent l'infinité du mérite du Christ. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 19; disp. 17, a. 5, n° 1; SALMANTICENSES, disp. 1, dub. 6, n° 210; GONET, disp. 21, a. 4, n° 107.

[5] Dieu n'était pas tenu de le faire, absolument parlant, dit Jean de Saint-Thomas, comme on ne serait pas tenu absolument parlant de rétribuer un ouvrier qui aurait travaillé bénévolement, sans avoir été engagé; mais, s'il le faisait, c'est bien en justice qu'il récompensait le mérite du Christ, III, qu. 1; disp. 2, a. 2, n°s 54-60.

[6] Cette dernière considération suffirait, selon Jean de Saint-Thomas, à établir *a posteriori* l'infinité des mérites du Christ, III, qu. 19; disp. 17, a. 5, n°s 2 et 3.

notre cause, déjà perdue, avec la sienne, gagnée d'avance: un premier don que Dieu ne pouvait pas repousser, puisqu'il venait de son Fils; que Dieu ne pouvait pas mépriser, puisqu'il revêtait une dignité infinie; que Dieu était obligé d'agréer pour nous, ayant d'abord accepté qu'on l'offrît pour nous [1]; *un premier don que Dieu était tenu en justice d'exaucer en faisant miséricorde au monde.* Voilà le mystère de la rédemption, le paradoxe d'une miséricorde qui est due, et d'une justice qui est gratuite. C'est une miséricorde pour les hommes, mais qui est due au Christ, et qui ne saurait lui être refusée sans injustice. Et c'est une justice pour le Christ, mais qui n'est pas due aux hommes, car ils n'ont rien à donner en échange de leur péché; rien hors ce Christ, qui se donne spontanément à eux, pour suffire à tout. La grâce qui nous est donnée par le Christ, écrit Jean de Saint-Thomas, « *est gratuite par rapport à nous,* car, selon saint Paul, tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, et tous sont justifiés gratuitement, en sa grâce, par la rédemption qui est dans le Christ Jésus (Rom., III, 23-24). Mais *par rapport au Christ, elle n'est pas donnée gratuitement:* car, d'une part, il l'a méritée pour nous; et, d'autre part, il a satisfait en détruisant par son sang l'acte qui était écrit contre nous (Col., II, 14) » [2].

2. Sous cet éclairage théologique, le beau texte de Marie de l'Incarnation, que nous avons souvent cité, prend toute sa force: « Je voyais, dit-elle, par une certitude intérieure, les démons triompher de ces pauvres âmes qu'ils ravissaient au domaine de Jésus-Christ, notre divin Maître et souverain Seigneur, qui les avait rachetées de son sang précieux. Sur ces vues et certitudes, j'entrais en jalousie, je n'en pouvais plus, j'embrassais toutes ces pauvres âmes, je les tenais dans mon sein, je les présentais au Père éternel, lui disant qu'il était temps qu'il fît justice en faveur de mon Epoux, qu'il savait bien qu'il lui avait promis toutes les nations pour héritage, et de plus, qu'il avait satisfait par son sang pour tous les péchés des hommes qui, auparavant, étaient tous morts et condamnés à la mort éternelle; et que quoiqu'il fût mort pour tous, tous ne vivaient pas, et qu'il s'en fallait toutes les âmes que je lui présentais et portais en mon sein; que je les lui demandais toutes pour Jésus-Christ, auquel, de droit, elles appartenaient... L'Esprit de grâce qui m'agissait, m'emportait en une si grande hardiesse et privauté auprès du Père éternel qu'il ne m'était pas possible de faire autrement: O Père que tardez-vous ? Il y a si longtemps que mon Bien-Aimé a répandu son sang ! Je postule pour les intérêts de mon Epoux, lui disais-je. Vous garderez votre parole, ô Père, car vous lui avez promis toutes les nations » [3].

3. Plus récemment Scheeben, réagissant contre certaines théories modernes de la rédemption, s'est appliqué à mettre en lumière le caractère méritoire du sacrifice de la croix: « On ne doit pas oublier que le Christ, par le prix de son sang, en même temps qu'il effaçait notre dette et nous arra-

[1] Cf. supra, p. 434 note 5.

[2] III, qu. 1; disp. 1, a. 2, n° 69.

[3] *Marie de l'Incarnation, Ecrits spirituels et historiques,* réédités par Dom Jamet, Paris 1930, t. II, p. 310.

chait à la servitude du péché, nous obtenait un droit à la filiation divine. La grâce des enfants de Dieu, que nous avions saccagée par le péché, le Christ l'a reconquise pour nous [1] non seulement en effaçant le péché et en laissant s'exercer à nouveau la faveur initiale de Dieu: car, alors, la grâce de Dieu serait restée pure grâce, le Christ ne l'aurait pas positivement méritée. Non. Comme, par la vertu satisfactoire de son sacrifice, il nous délivrait de la dette infinie que nous avions contractée à l'égard de Dieu; ainsi, par la vertu méritoire de son sacrifice, il faisait de Dieu notre débiteur, il lui présentait un prix si élevé, que, désormais, Dieu se devrait de donner aux hommes, non seulement par pure faveur et par libre amour, mais en droit, ce haut bien qu'est la grâce de la filiation: et c'est justement en cela que paraît davantage la haute et mystérieuse signification du sacrifice du Christ pour nous » [2].

En raison de la seule prière qu'il était tenu d'exaucer, car elle avait une dignité infinie, Dieu s'est engagé, à l'égard du Christ, à faire miséricorde au monde qui en est indigne, et c'est pourquoi nulle prière montant de la terre, en quelque lieu ou en quelque âge que ce soit, n'aurait de valeur, si elle ne pouvait s'accrocher à celle du Christ, à qui l'Eglise confie expressément toutes ses oraisons.

3. *Comment le mérite du Christ se diffuse dans tout son corps.*

La grande supplication adressée par le Christ à Dieu pour nous mériter le salut, a attiré sur nous, sans aucun droit ni mérite antérieur de notre côté, par une faveur qui est à notre égard totalement gratuite, une participation de la grâce qui surabondait dans le Christ, afin de pouvoir s'épancher au dehors. Or, avec cette grâce que nous n'avons pas méritée, due tout entière

---

[1] Il faudra dire que la grâce de filiation qui nous est donnée dans le second Adam, est meilleure que la grâce que nous avons perdue dans le premier.

[2] *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg i. B., n° 67, 1865, p. 437. La suite du texte, où Scheeben semble oublier que l'infinité de l'offense est absolue, tandis que l'infinité de la grâce est relative, nous paraît en partie contestable: « Car la grâce de la filiation suppose un prix infini, *tout comme* la dette du péché une compensation infinie. Et *de même* qu'une pure créature était incapable de satisfaire pour le péché, elle était aussi incapable de mériter au sens propre la grâce de la filiation, ni pour soi ni pour les autres. Car, *d'une part*, c'est l'honneur arraché au Dieu infini qui doit lui être rendu; et, *d'autre part*, c'est une créature finie qui doit participer à la grandeur et à la splendeur infinies de Dieu, le posséder et le goûter tel qu'il est en lui-même, le recevoir comme sa part d'héritage. Mériter la grâce de la filiation, c'est donc mériter Dieu même et nul homme, nul ange, ne le peut; le Dieu homme le peut seul. Si tous les hommes ensemble versaient leur sang pour un seul d'entre eux, afin de mériter pour lui la moindre part à la vie divine des enfants de Dieu, tout ce sang resterait infiniment au-dessous de la valeur d'un tel bien. Seul le sang divin, et la vie infiniment précieuse du Fils unique, sont d'un prix assez haut pour un tel trésor. *Mais qu'y a-t-il de plus sublime?* De délivrer les hommes de leur dette à l'égard de Dieu, ou de rendre Dieu le débiteur des hommes ? » Mais nous venons de voir qu'en raison précisément de la satisfaction du Christ, Dieu est tenu en justice (à l'égard du Christ) de remettre la dette des hommes. GONET écrit: « Bien que les mêmes actions du Christ aient été à la fois méritoires et satisfactoires, le mérite n'est pas la satisfaction. Celle-ci tend à écarter le mal de la personne offensée: celui-là tend à procurer le bien de la personne méritante. C'est *à Dieu* que nous donnons satisfaction pour nous, c'est *pour nous* que nous méritons auprès de Dieu », *De incarnatione*, disp. 21, a. 4, n° 108.

à la libre intercession du Christ, voici que nous allons pouvoir, à notre tour, mériter auprès de Dieu, non certes d'un mérite comparable à celui du Christ, *univoque* à celui du Christ, rival de celui du Christ — cette thèse pélagienne et hérétique est pourtant celle que la théologie protestante trouve commode de nous attribuer —, mais d'un mérite dépendant de celui du Christ, seulement *analogue* à celui du Christ, et reflétant celui du Christ comme un miroir lointain et affaibli. Les actes que nous allons accomplir, nourris de la sève divine d'une première grâce librement conférée et librement conservée, vont aboutir à des fleurs et à des fruits de grâce. Dieu les ordonne à obtenir ici-bas des accroissements de la charité, et dans l'au delà l'épanouissement de la vie de gloire. C'est comme une récompense à de tels actes que le ciel est promis dans l'Evangile: «Réjouissez-vous et exultez, car votre récompense est grande dans les cieux » (Mt., v, 12).

Il est clair, dit saint Thomas, que de l'homme à Dieu la distance est infinie, et que l'homme tient de Dieu tout ce qu'il peut rendre à Dieu. En sorte qu'entre l'homme et Dieu, il ne peut y avoir, en soi et absolument parlant, *simpliciter*, ni égalité, ni justice, ni dette d'une récompense *(merces)*, ni mérite; toutes ces notions ne peuvent valoir que d'une façon relative, *secundum quid*, c'est-à-dire suivant une proportion, en ce sens que l'homme devra offrir à Dieu, dans la mesure où il en est capable, les choses que Dieu lui-même ne cessera de faire naître dans son cœur[1]. Le saint docteur ajoute que les œuvres ainsi accomplies, et préordonnées par Dieu lui-même à la récompense, y sont préordonnées les unes, de manière à se trouver, tout compte fait bien sûr de l'infirmité de la condition humaine, vraiment dignes de leur récompense: c'est le mérite *de condigno* de l'homme qui, porté par la charité, progresse lui-même dans la grâce et s'avance vers le ciel; et les autres, de manière à n'avoir, avec leur récompense, qu'une certaine convenance: c'est le mérite *de congruo* de l'homme qui, porté par la charité, dépense par exemple sa propre vie dans le dessein d'obtenir la conversion de son prochain [2].

Que nos actes faits dans la grâce attirent sur nous un accroissement de charité et même la vie du ciel, comme une récompense que Dieu ne pourra pas nous refuser, cela n'est possible que parce que Dieu lui-même en a décidé de la sorte. Il ne saurait y avoir mérite de l'homme à Dieu, dit saint Thomas, si l'on ne présuppose que Dieu veuille librement récompenser l'acte même qu'il lui donnera la force d'accomplir [3]. En sorte que si Dieu est tenu « en justice » de récompenser nos mérites, c'est en raison de sa propre disposition; et c'est par rapport à lui-même qu'il est lié, non par rapport à nous [4]: ce que saint Augustin exprimait en disant que « ce qu'on

---

[1] I-II, qu. 114, a. 1.

[2] I-II, qu. a. 6. C'est en redescendant *à l'intérieur de la sphère humaine*, et non plus en définissant les rapports de l'homme à Dieu, que le mérite *de condigno* est opposé parfois par les théologiens au mérite *de congruo*, comme un mérite *simpliciter* au mérite *secundum quid*. Le langage humain est trop pauvre pour tout dire à la fois. Absolument parlant, le chrétien ne peut jamais mériter *Simpliciter*.

[3] I-II, qu. 114, a. 1.

[4] Ibid., ad 3.

appelle nos mérites sont des dons de Dieu »[1], et que « lorsque Dien couronne nos mérites, il ne couronne pas autre chose que ses dons »[2].

En vérité, comme l'explique avec profondeur Cajetan, dans son *De fide et operibus adversus Lutheranos*, les mérites des chrétiens en état de grâce ne sont que les mérites du Christ, qui est leur tête et dont ils sont les membres vivants, suivant l'enseignement de saint Paul, Rom., XII, 5; Ephés., IV, 16; Col., II, 7: «L'action par laquelle nous méritons la vie éternelle est moins *notre* action qu'une action que le *Christ*, comme tête, accomplit en nous et par nous... Après l'apôtre disant: Je vis, non pas moi, mais le Christ en moi, Gal., II, 20, le chrétien peut dire en toute vérité: Je mérite, non pas moi, mais le Christ en moi; je jeûne, non pas moi, mais le Christ en moi. Ainsi en est-il de toutes les activités volontaires que les vrais membres du Christ accomplissent pour Dieu. En sorte que le mérite de la vie éternelle est attribué non tant à nos œuvres qu'aux œuvres que le Christ, comme tête, accomplit en nous et par nous, *meritum aeternae vitae non tam attribuitur operibus nostris quam operibus Christi capitis in nobis et per nos*[3]. »

4. L'Eglise mérite dans le Christ l'accroissement de son amour et la conversion du monde.

De ce point de vue, on comprend que la supplication unique, suprême, théandrique, par laquelle le Christ, plein d'une grâce dont nous aurons tous à recevoir (Jean, I, 14, et 16) a mérité en justice auprès de Dieu le salut du monde, puisse se transmettre, par manière d'ondes successives, à toute l'Eglise, afin que la vie du corps soit accordée, dans la mesure où cela demeure possible, à la vie de la tête. La grâce qui, dans le Christ, est méritoire, ne perd pas sa propriété en se communiquant aux chrétiens. Mais c'est dans le Christ seul, en raison de sa conjonction intrinsèque à la personne du Verbe, que sa valeur méritoire pouvait être infinie. Dans l'Eglise, jointe au Christ

[1] *De Trinitate*, lib. XIII, n° 14.

[2] *Epist.* 194, n° 20. —Cf., dans l'*Index de la grâce de Dieu* envoyé par saint Célestin I aux évêques de Gaule: « Si grande est la bonté de Dieu à l'égard de tous les hommes, qu'il veut que nous ayons des mérites, qui sont ses dons; et qu'en échange de ce qu'il a libéralement accordé, il donnera les récompenses éternelles », Denz., n° 141. Ce passage est repris par le concile de Trente, Denz., n° 810.

[3] *Opuscule*, t. III, tract. XI, cap. 9. L'opuscule est daté du 13 mai 1532. — Dès qu'on a compris *le rapport du mérite du chrétien au mérite du Christ*, on tient la solution de la difficulté qui préoccupait le général des Augustins, Jérôme Séripand, lorsqu'il demandait au concile de Trente de déclarer que « les œuvres bonnes, accomplies par l'homme justifié sous la pression de la grâce », avaient besoin, « pour satisfaire à la justice divine de manière à mériter et à obtenir la vie éternelle », d'être en outre « suppléées, en ce qui manquait à leur justice, par la miséricorde et la justice du Christ ». L'objection de Séripand, qui fut négligée par le concile, venait sans doute de ce que le mérite du chrétien et le mérite du Christ lui apparaissaient trop comme *juxtaposés*, pas assez comme *subordonnés*. D'où sa thèse des « deux justices » qui, étant trop conçues comme « univoques » ne pouvaient plus suffisamment se compénétrer, mais devaient au contraire s'additionner. Un trait significatif, qui souligne l'erreur de théologie de Séripand, c'est qu'il ait pu dire qu'il entendait parler non pas des grands saints, mais seulement des chrétiens médiocres, quand il soutenait la thèse de l'insuffisance des mérites personnels. Comme si les mérites des saints étaient moins intimement dépendants et pénétrés des mérites du Christ que les autres ! Cf. Jean RIVIÈRE, *Dict. de théol. cath.*, article *Justification*, col. 2184.

par l'amour, *unio caritatis in gratia* [1], la valeur méritoire de la grâce reste nécessairement finie. Le mérite du Christ vaut par lui -même ; mais le mérite de l'Eglise vaut par participation, d'une manière secondaire, dépendante, non pas univoque mais analogue: il suffit cependant à associer étroitement l'Eglise à la mission rédemptrice du Christ. Toute l'Eglise, à chaque moment successif de sa durée, est invitée à prendre part à l'intercession offerte par le Christ en une seule fois pour toujours. Elle est appelée à suspendre sans trêve la démarche collective de son amour à la démarche première et théandrique du Christ, *quia omne imperfectum praesupponit aliquid a quo sustentetur* [2], afin de mériter aussi, mais avec lui, en lui, par lui, d'un mérite dérivé, participé et seulement analogue, valant tantôt en justice, *de condigno*, et tantôt en convenance, *de congruo*, l'accroissement de son propre amour, et le salut de toute cette humanité dont elle est *hic et nunc* contemporaine [3]. Par les principaux de ses membres surtout, par ses saints, l'Eglise, comme elle l'avait été dès le principe d'une manière éminente en la Vierge, continue d'être corédemptrice du monde, dans le Christ [4].

b) A l'œuvre satisfactoire du Christ est suspendue toute l'œuvre satisfactoire de l'Eglise.

Ce n'est pas seulement au mérite, c'est encore à la satisfaction du Christ que nous participons.

1. *Le Christ a satisfait pour nos péchés.*

Le Christ a donné la prix de sa passion non seulement pour obtenir en récompense la grâce du salut aux hommes, mais aussi pour compenser l'offense infinie faite à Dieu par le péché. Sa passion est à la fois *méritoire* et *satisfactoire*. Ces deux aspects, qu'on peut rapprocher sous le nom de rédemption, sont tous deux présents dans l'Ecriture, sans y être toujours séparés. « Celui qui n'a pas connu le péché, écrit saint Paul, Dieu l'a fait pour nous péché, afin que nous devenions, nous, justice de Dieu en lui » (II

[1] Denz., nº 432.

[2] Cf. III, qu. 1, a. 2, ad 2, ou saint Thomas parle de la satisfaction.

[3] La prière du pécheur qui n'a pas le courage de sortir de son péché, bien qu'elle suppose une première illumination du cœur, n'a pas encore une valeur de mérite fondée *de condigno* ou *de congruo* en justice. Elle n'a qu'une valeur d'impétration, fondée seulement sur la miséricorde divine. Mais s'il y a des pécheurs dans l'Eglise, la charité brûle sans cesse dans son cœur, en sorte que la prière de l'Eglise comme telle, la supplication collective de l'Eglise est toujours méritoire, ou bien *de condigno*, ou bien *de congruo*. Cf. Saint THOMAS, II-II, qu. 83, a. 15, *utrum oratio sit meritoria ;* a. 16, *utrum peccatores orando impetrent aliquid a Deo.*

[4] Parlant des hommes intérieurs, auxquels il applique les béatitudes évangéliques, Ruysbroeck écrit: « Ils sont bienheureux parce qu'ils gémissent et pleurent sur leurs défaillances journalières ainsi que sur les péchés de tous les hommes, souffrant de voir Dieu si peu connu, si peu aimé et si peu honoré en comparaison de sa haute dignité. De là, naît la quatrième béatitude, qui consiste en une faim et une soif, un désir brûlant et éternel que Dieu soit aimé et loué de toute créature au ciel et sur la terre. Puis on s'élève à la cinquième béatitude, où du fond du cœur, humblement et libéralement, on souhaite que Dieu répande sa grâce et ses faveurs au ciel et sur la terre, afin que tous soient comblés de ses dons, lui rendent grâces et le louent éternellement. » *Œuvres*, trad. des bénédictins de Wisques, Bruxelles, 1917, t. I, p. 70.

Cor., v, 21); « De même que, par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs, de même, par l'obéissance d'un seul, tous seront constitués justes » (Rom., v, 19); Dieu a reconstitué toutes choses dans le Christ « en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col., I, 20). Pareillement, saint Pierre: « Ce n'est point par des choses périssables, argent ou or, que vous avez été rachetés de la vaine manière de vivre de vos pères, c'est par le sang précieux de celui qui est comme un agneau irréprochable et immaculé » (I, I, 18); et saint Jean: « Nous avons un défenseur auprès du Père, Jésus-Christ le juste; et il est lui-même propitiation pour nos péchés; non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier » (I, II, 1-2) [1]. Scheeben fait remarquer, à juste titre, que le Christ « aurait pu nous *mériter* la grâce et la gloire sans avoir à souffrir pour nous, mais que la *satisfaction* exigeait absolument qu'il souffrît; car, sans aliénation de soi, sans renoncement, sans anéantissement, l'honneur dérobé à Dieu ne pourrait lui être rendu, tandis que le mérite exige simplement qu'on fasse, pour l'amour de Dieu, quelque chose en son honneur et à sa gloire »; cependant la passion et la mort du Christ, acceptées pour que la satisfaction fût surabondante, ont conféré par surcroît à l'action méritoire du Christ, et plus radicalement encore à son action adoratrice, un approfondissement admirable, car elles ont permis au Christ de mériter notre délivrance par le don suprême de sa vie, et d'adorer Dieu par un anéantissement réel de son être devant la majesté divine [2].

2. *Rigueur et surabondance de la satisfaction du Christ.*

Nous avons suivi les théologiens qui pensent que l'offense faite à Dieu par le péché doit être dite infinie absolument parlant. Quant à la satisfaction offerte à Dieu par le Christ, c'est l'ensemble des théologiens qui accordent qu'elle doit être dite infinie absolument parlant [3]. De la sorte l'of-

[1] « Jésus-Christ est dit propitiation pour les péchés en ce sens qu'il a expié les péchés dans sa passion et que, par son sacrifice, il nous a réconciliés avec Dieu. » Joseph CHAINE, *Les Epîtres catholiques*, Paris, 1939, p. 153.

[2] *Die Mysterien des Christenstums*, Freiburg i. B., 1865, n° 67, p. 439. Scheeben continue en dégageant le sens sacrificiel de la mort chrétienne. Dieu nous a donné une vie pour que nous puissions, comme le Christ, avec le Christ et dans le Christ, la lui offrir librement en sacrifice d'adoration: « Dès lors, la mort apparaît non plus comme une punition, ni même comme une pénitence. Elle apparaît comme le plus grand honneur que Dieu puisse accorder à l'homme. Elle n'apparaît plus comme une dure nécessité de la nature; c'est justement la faiblesse et la fragilité de la nature qui vont devenir le moyen de sa suprême glorification. Car le Christ a ôté à la mort son aiguillon, depuis qu'il a lui-même subi la mort pour nous mériter la vie; et depuis qu'il nous est devenu possible de nous unir à lui comme ses membres, pour offrir à Dieu, par notre mort, le sacrifice sublime qui attire sur nous l'abondance des magnificences divines ». *Ibid.* On pourrait dire que la mort des chrétiens, qui, prise isolément, resterait un sacrifice, un acte sacerdotal au sens impropre, *secundum similitudinem* (cf. Cajetan, *Jentaculum tertium*) devient, *en quelque sorte*, lorsqu'elle est prise solidairement, comme entraînant les chrétiens dans le sillage de la mort du Christ, comme un sacrifice, comme un acte sacerdotal au sens propre.

[3] GONET, cite quelques théologiens scotistes de son temps qui font exception, *De incarnatione*, disp., 4, a. 3, n° 47.

fense infinie est compensée par une satisfaction infinie. Il y a une *équivalence*, et qui est rigoureuse [1].

Mais au lieu de comparer l'infinité de l'offense avec l'infinité de la satisfaction, c'est-à-dire en quelque sorte l'« âme » de l'offense avec l'« âme » de la satisfaction, comparons maintenant, pour ainsi parler, tout le « corps » de la catastrophe et du péché avec tout le « corps » de la rédemption ; ou, en d'autres termes, tout ce que la faute a causé de tort aux hommes avec tout ce que la rédemption leur a donné de grâces. Alors, il n'y a plus équivalence. L'équilibre est rompu. La rédemption est *surabondante*. Elle passe incomparablement la faute [2]. Car dit l'apôtre, « il n'en va pas de la faute comme du don ; et si, par la faute d'un seul, tous sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don se sont répandus en abondance sur tous, dans la grâce d'un seul homme Jésus-Christ... La loi est intervenue pour faire abonder la faute ; mais là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (Rom., v, 15 et 20).

La surabondance de la rédemption du Christ est un des thèmes majeurs du message chrétien. C'est celui de l'*Exsultet*, et il n'y en a pas de plus cher au cœur des baptisés. On peut en dégager plusieurs aspects : 1° La satisfaction serait déjà surabondante à regarder l'hommage que Dieu reçoit du Christ seul, en qui la création tout entière est en quelque manière résumée. C'est l'aspect que saint Thomas fait ressortir lorsqu'il traite de la passion du Christ : « Satisfaire vraiment pour une offense, c'est présenter à l'offensé une chose qui plaise autant, ou plus, que l'offrande n'a déplu. Mais le Christ, en souffrant dans la charité et l'obéissance, a présenté à Dieu quelque chose de meilleur que ne l'exigeait la compensation de l'offense entière du genre humain... Et c'est pourquoi la passion du Christ pour les péchés du genre humain a été non seulement suffisante, mais surabondante » [3]. « La charité du Christ souffrant a été plus grande que la malice de ceux qui le crucifiaient ; c'est pourquoi le Christ a pu, dans sa passion, satisfaire plus que ne péchaient ceux qui le crucifiaient, en sorte que la passion a été suffisante et surabon-

---

[1] C'est un grand mot quand il est employé à l'égard de Dieu. Les théologiens diront cependant que, pour aller au fond des textes révélés, il faut affirmer que la justice rendue à Dieu par le Christ était parfaite. C'était vraiment une justice, non pas sans doute entre deux personnes distinctes, mais allant de la nature humaine du Christ à la divinité, comme l'obéissance, l'humilité, l'adoration. Et cette justice était parfaite, car l'acte du Christ tenait une dignité infinie du Verbe lui-même, n'ayant pas, sous cet aspect précis, à recevoir sa dignité du Créateur en don, ni à la lui restituer comme une chose préalablement due. On touche ici au fond du mystère de l'incarnation. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS ; III, qu. 1 ; disp. 2, a. 2, nos 20 et 36 ; SALMANTICENSES, *De incarnatione*, disp. 1, dub. 5, n° 100 ; dub. 7, n° 214.

[2] Bien qu'il admette, lui-aussi, que l'offense et la satisfaction soient toutes deux infinies absolument parlant, GONET cherche à établir la surabondance de la seconde en continuant de les envisager sous leur aspect le plus formel, le plus désincarné. L'infinité de l'offense, dit-il, résulte d'un rapport effectif et « intentionnel » à la majesté divine ; l'infinité de la satisfaction, au contraire, résulte d'un rapport physique et « entitatif » à la personne du Verbe. Aussi, même dans l'ordre de l'estimation morale, la seconde infinité est d'un ordre supérieur à la première. C'est la raison pour laquelle la satisfaction du Christ est dite surabondante. *De incarnatione*, disp. 4, a. 2, nos 32-33.

[3] III, qu. 48, a. 2.

dante même pour eux[1]. » Ainsi la passion devenait capable d'écarter de grands maux et d'apporter de grands biens, et saint Thomas ne tarde pas à le relever: « C'est parce que la passion du Christ était une satisfaction suffisante et surabondante pour le péché et pour le châtiment du genre humain, qu'elle pouvait être comme un prix donné [à Dieu] pour la délivrance de cette double servitude »[2]. 2° La satisfaction du Christ est en outre surabondante du fait que, grâce à elle, Dieu reçoit maintenant, des hommes eux-mêmes, plus de gloire que d'opprobre. Les chrétiens, en effet, croient que, fût-ce aux heures les plus sombres, l'amour est intensivement plus fort que la haine, le bien que le mal: l'histoire de la terre étant celle d'une victoire, non d'une défaite de la charité. 3° Enfin, la satisfaction du Christ nous apporte des biens encore meilleurs que ceux que nous avions perdus. « Aujourd'hui, dit saint Léon le Grand dans un sermon pour le jour de l'Ascension, nous avons été établis possesseurs du paradis; bien plus, nous avons pénétré avec le Christ dans les hauteurs des cieux, recevant de sa grâce ineffable de plus grandes choses que celles que l'envie du diable nous avait ôtées, *ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam quam per diaboli amiseramus invidiam:* ceux que la violence de l'ennemi avait chassés de leur première demeure, le Fils de Dieu les a incorporés à lui pour les placer à la droite du Père[3] ». Dans cette perspective, il sera permis de dire que l'état de rédemption honore Dieu plus encore que l'état d'innocence.

3. *Le Christ, en satisfaisant, est caution pour nous; nous devenons avec lui comme une personne unique.*

Comment la satisfaction offerte à Dieu par le Christ serait-elle valable pour nous en principe, comment serait-elle capable d'être comptée pour nous, si Dieu, par une disposition éternelle de sa volonté, n'avait décrété librement que le Christ répondrait pour nous, qu'il serait caution pour nous ? si Dieu, en d'autres mots, n'avait décrété que nous serions ensemble solidaires, le Christ avec sa justice et nous avec nos péchés, et que nous formerions ensemble une seule entité responsable, une seule personne morale, disons, pour préciser tout à fait, une seule *personne juridique*[4] — au sens transposé que le mot juridique doit prendre quand il exprime un lien fondé non sur une

---

[1] *Ibid.*, ad 2.

[2] III, qu. 48, a. 4. Cf. la strophe du *Vexilla regis:*

Beata cujus brachiis
Pretium pependit saeculi
Statera facta corporis
Tulitque praedam tartari.

[3] *Sermo LXXIII*, cap. 4; P. L., t. LIV, col. 396.

[4] Distinguons: 1° une solidarité *juridique*, fondée sur un droit: les pécheurs sont solidaires de la rédemption offerte par le Christ; 2° une solidarité *réelle mais accidentelle*, fondée sur une interaction: les justes sont solidaires du Christ par la grâce et la charité; 3° une solidarité *substantielle:* l'humanité du Christ est solidaire du Verbe. Quant à l'expression de solidarité *morale*, elle est équivoque: elle désigne parfois la solidarité juridique, pour autant que celle-ci est morale et non pas physique; et parfois la solidarité accidentelle, pour autant que celle-ci consiste dans une interaction morale et non pas dans une union substantielle.

décision de droit humain mais sur une volonté divine ? Et certes l'Eglise et le Christ sont *plus* qu'une personne juridique, même au sens le plus élevé du mot: et le langage de saint Thomas tendra constamment à déborder ces étroites limites. Mais l'Eglise et le Christ sont *aussi* une personne juridique: et c'est bien ce que saint Thomas veut dire, directement, quand il parle de la façon dont la satisfaction du Christ peut nous être imputée: « La tête et les membres sont ensemble comme une seule personne mystique, *quasi una persona mystica;* c'est pourquoi la satisfaction du Christ s'étend à tous les fidèles comme à ses membres »[1]. De même, un peu plus loin: « La passion du Christ cause la rémission de nos péchés par manière de rédemption. Le Christ est notre tête, et parce que nous sommes ses membres, il nous a délivrés de nos péchés par le prix de la passion qu'il a endurée avec charité et obéissance; un peu à la manière d'un homme qui se rachèterait, par quelque œuvre méritoire de ses mains, d'un délit commis avec le pied. De même en effet, que le corps humain est un, étant formé de membres divers; ainsi l'Eglise entière, qui est le corps mystique du Christ, est comptée comme une seule personne avec sa tête qui est le Christ, *computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus* »[2].

On peut dire que le Christ a satisfait pour l'humanité tout entière; et l'on peut dire, comme vient de le faire saint Thomas, qu'il a satisfait pour l'Eglise. Sous le premier aspect, la satisfaction du Christ est considérée dans sa racine et comme ramassée dans son principe; sous le second aspect, elle est déjà prise avec ses effets et comme appliquée. Il faut nous arrêter une seconde à cette distinction, pour montrer où le protestantisme a achoppé dans la doctrine de la justification et de la satisfaction.

4. *L'imputation juridique de la satisfaction du Christ et la thèse protestante de la justification.*

La satisfaction infinie du Christ, qui compense, en rigueur de justice et avec surabondance, l'offense infinie causée par le péché, a été acceptée par Dieu de façon à pouvoir être comptée pour tous les hommes. Elle est apte à les sauver tous. Elle est imputée en principe à tous. Tous tiennent du Christ le droit de s'en réclamer; tous ont même le devoir de le faire, et s'ils manquent à ce devoir, ils volent quelque chose au Christ et ils seront condamnés pour ce vol: « Il nous a achetés à son service et à celui de son Père, dit Ruysbroeck; ses souffrances et sa mort ont payé et acquitté notre dette; et c'est pourquoi nous devons nécessairement lui appartenir, pour être bienheureux dans le ciel ou damnés dans l'enfer »[3].

A en rester à ce premier moment, il faudrait dire que le Christ est chef également de tous les hommes, qu'il forme avec eux tous une seule entité

---

[1] III, qu. 48, a. 2, ad 1. Le titre de l'article est: *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis?*

[2] III, qu. 49, a. 1, *Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato ?*

[3] *Œuvres*, trad. des bénédictins de Wisques, Bruxelles, 1917, t. I, p. 67.

responsable pour laquelle il a offert satisfaction à Dieu, une seule personne juridique dont ils sont le corps et dont il est la tête.

Et comment parler de cette personne juridique ? Il faudrait dire à la fois qu'elle est justice dans le Christ qui est sa tête, mais qu'elle est encore péché dans les hommes qui sont ses membres; qu'elle est sauvée, si l'on regarde à la satisfaction offerte pour elle, mais condamnée, si l'on regarde à la condition de ceux pour qui elle est offerte. Même, en vertu de la *communicatio idiomatum*, c'est-à-dire de l'intercommunication des propriétés autorisée quand il y a unité de personne, on pourra attribuer à la tête ce qui n'est vrai directement que du corps: en ce sens on dira que le Christ, restant toujours juste, a été fait pour nous péché (II Cor., v, 21); restant toujours béni, est devenu pour nous malédiction (Gal., III, 13). Et l'on pourra attribuer au corps ce qui est vrai directement de la tête: en ce sens on dira que les hommes sont déjà sauvés (dans le Christ) alors qu'ils sont encore condamnés (en eux-mêmes); qu'ils sont déjà justes, alors qu'ils sont encore pécheurs, *simul peccatores et justi* pour prendre à dessein une expression de Luther.

Car sous l'aspect que nous isolons, c'est-à-dire à nous en tenir au premier instant de l'œuvre rédemptrice, il semble que la problématisation et la dialectique luthériennes de la justification deviennent vraies — et chacun sait que les grandes erreurs ne sont jamais que de grandes vérités déplacées. Mais n'oublions pas que l'œuvre rédemptrice n'est à ce moment que commencée, qu'elle n'est saisie que sous le premier de ses aspects, et qu'elle ne saurait être arrêtée à ce stade que dans le cas où son développement normal serait brisé. C'est précisément ce qui se produit dans le cas des pécheurs qui s'obstinent. La doctrine d'une *pure* solidarité juridique des hommes avec le Christ ne s'applique en réalité qu'à ceux qui refusent d'accueillir la rédemption à l'intérieur d'eux-mêmes, qui refusent de se l'approprier[1].

5. *L'appropriation de la rédemption du Christ.*

La satisfaction du Christ, avons-nous dit, est agréée de Dieu de manière à *pouvoir* être comptée pour tous les hommes, en sorte que le Christ est chef de tous les hommes, *caput omnium hominum*[2]; mais elle est comptée *effectivement* pour ceux-là seulement qui, sous la sollicitation intérieure de la grâce, ne refusent pas de s'en réclamer, ne refusent pas de se couvrir du nom du Christ, de se revêtir du Christ — à quel titre valable, explicite ou implicite, que ce puisse être. Tous les hommes sont incorporés au Christ *en puissance* et *aptitudinalement;* mais ceux-là seuls sont incorporés au Christ *en acte* et *pleinement.* Tous les hommes forment avec le Christ une seule personne *juridique;* mais ceux-là seuls font avec lui une seule personne mystique *réelle.*

Entre la doctrine traditionnelle de l'incorporation au Christ et la doctrine proposée par la Réforme, la coupure est profonde. Les partisans de la

[1] Rappelons que la résurrection du Christ sera cause de la résurrection même des réprouvés.
[2] Saint THOMAS, III, qu. 8, a. 3.

thèse protestante classique font certes une différence entre la manière dont le Christ est tête de l'humanité et la manière dont il est tête de l'Eglise. Ils affirment, en effet, que pour devenir membres du Christ les hommes doivent s'approprier la rédemption du Christ — c'est même le mot technique qu'ils emploient. L'appropriation se fait par la foi, qu'ils expliquent comme une confiance dans le Christ, entraînant nécessairement pour le fidèle une absolue persuasion de son salut particulier. Et l'effet direct d'une telle appropriation est simplement de faire passer les hommes d'un régime de solidarité juridique, où ils n'étaient pas encore membres du Christ, à un autre régime de solidarité juridique, où ils sont maintenant membres du Christ. Elle ne fait point sortir les hommes d'une appartenance juridique au Christ pour les transférer dans une appartenance *réelle et ontologique* au Christ. Les hommes qui se sont appropriés la rédemption du Christ et qui de ce fait sont justifiés, incorporés au Christ, membres de son Eglise, continuent d'être *réellement, formellement* pécheurs, seulement Dieu, leur impute la justice du Christ, les couvre du manteau du Christ, en un mot *les regarde comme justes*. En sorte que l'Eglise et le Christ forment ensemble une seule personne *jurdique*, qui est à la fois réellement justice dans sa tête, et réellement péché dans son corps; qui n'est justice tout entière, ou péché tout entière, que par une intercommunication *juridique* des propriétés, la justice du Christ passant alors à l'Eglise *comme le péché de l'Eglise passe au Christ*, qui a été fait pour nous « péché » et « malédiction ».

La doctrine traditionnelle est tout autre. C'est bien l'appropriation de la justice du Christ, c'est bien la justification, qui incorpore les hommes au Christ et qui constitue l'Eglise. L'appropriation, la justification, se fait par la foi, expliquée non plus comme incurvée sur le fidèle en vue de lui conférer la persuasion absolue de son salut individuel, mais comme une adhésion qui reste ouverte sur le Christe, sur son message, sur sa personne divine, sur son amour. Et l'effet direct de la justification est de faire descendre la justice du Christ, la grâce et la vérité du Christ, dans le cœur des hommes, de les faire passer d'un régime de solidarité simplement *juridique*, où ils étaient membres du Christ en puissance, à un régime de solidarité *réelle et ontologique*, où ils sont membres du Christ en acte. En sorte que l'Eglise forme avec le Christ, par union d'amour dans la grâce, une seule personne réelle, dont il serait blasphématoire de dire qu'elle est à la fois justice et péché; une seule personne réelle dont il faut dire, au contraire qu'elle est sans péché, quoique non sans pécheur. Le Christ est justice; et elle est elle-même justifiée, car elle se revêt de la justice du Christ qui la pénètre, à la manière dont le bois se revêt de la flamme. Le péché des hommes passe *juridiquement* au Christ, mais la justice du Christ passe *réellement* à son Eglise, afin que la grâce surabonde où le péché a abondé. Et c'est pourquoi il faut compléter comme le fait l'apôtre, par l'affirmation de la justice réelle de l'Eglise, les textes où il annonce que le Christ a été fait pour nous péché ou malédiction:

« Celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait pour nous péché, *afin que nous devenions, nous, justice de Dieu en lui* » (II Cor., v, 21) [1].

6. *Comment la satisfaction du Christ se communique à toute l'Eglise.*

« Nous avons tous reçu de sa plénitude, grâce pour grâce » (Jean, I, 16). En passant de la tête aux membres, du Christ à l'Eglise, la grâce ne perd pas ses propriétés; et comme elle avait poussé le Christ à satisfaire, elle poussera les chrétiens à entrer, à sa suite, dans le grand mouvement de réparation à Dieu pour l'offense du monde. Ce que le Christ a fait, ses membres essaieront de le faire à son exemple: « Le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle, pour que vous marchiez sur ses traces » (I Pierre, II, 21). Comment y aurait-il, entre la tête et le corps, symbiose et synergie, si l'action commencée dans la tête ne se propageait dans le reste du corps, si la souffrance endurée par le Christ ne se parachevait dans ses disciples ? « Je me réjouis à présent de mes souffrances pour vous, *et j'achève ce qui manque encore aux épreuves du Christ dans ma chair, pour son corps qui est l'Eglise* » (Col., I, 24). La difficulté n'est pas d'expliquer une vérité si simple; elle est plutôt d'expliquer comment le protestantisme en est venu à la rejeter.

Mais si la satisfaction se communique du Christ à l'Eglise par une sorte d'épanchement, afin que soient vitalement accordés entre eux la tête et le corps, le Christ et l'Eglise, cependant elle n'a pas, ici et là, la même façon d'exister. Dans le Christ, uni substantiellement au Verbe de Dieu, elle est théandrique, parfaite, proprement infinie; dans l'Eglise, rassemblée autour du Christ par l'union de grâce et de charité, elle est imparfaite, dérivée, proprement finie. La satisfaction du Christ vaut par elle-même; elle est seule capable de compenser en rigueur de justice l'offense infinie du péché et de pénétrer jusqu'au fond des cieux. La satisfaction de l'Eglise vaut par participation, d'une manière secondaire, non pas univoque, mais seulement analogue; il faut qu'elle se suspende à la satisfaction du Christ et c'est par faveur qu'elle est accueillie dans les cieux: « La satisfaction d'un homme peut être dite suffisante imparfaitement, écrit saint Thomas, c'est-à-dire à condition que Dieu veuille bien s'en contenter. Et parce que tout imparfait présuppose un parfait sur quoi il s'appuie, il s'ensuit que toute satisfaction

[1] Cf.: « Le Christ *nous a rachetés de la malédiction de la loi*, étant devenu pour nous malédiction » (Gal., III, 13). — Des interprétations théologiques protestantes de II Cor., V, 21, le P. ALLO écrit: « Holsten et Windisch se trompent assurément en ne rapportant *celui qui n'a pas connu le péché* qu'au seul Christ préexistant, parce que, en devenant homme, il aurait pris la réalité du péché de l'homme (et non seulement la responsabilité et la peine...) Mais Windisch reconnaît au moins, contre la tradition luthérienne (et Karl Barth) que la *justice de Dieu*, en ce passage, signifie bien une *justice reçue en nous*. En luthérien orthodoxe, Bachmann veut n'y voir que la *justice imputée*, et il argumente de ce que, dans l'antithèse, le *péché* attribué au Christ est fictif, pour que la *justice* des hommes le soit également. Nous disons seulement que c'est abuser de ce passage isolé que d'en presser tellement le parallélisme; il faut comprendre ce parallélisme selon la capacité respective des sujets d'attribution; si le Christ était incapable de vrai péché, l'homme est bien capable, Dieu l'opérant, d'une vraie justice » *Seconde Epître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 172.

d'un pur homme tient son efficacité de la satisfaction du Christ, *omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi* » [1].

La satisfaction du Christ était, enfin, tout entière surabondante en ce sens particulier qu'il n'avait pas à expier pour lui-même, étant sans aucun péché. Mais la satisfaction qu'offrent, unis au Christ, cachés dans le Christ, ceux qui sont devenus par la charité ses membres vivants, doit s'employer à compenser d'abord les offenses qu'ils ont causées par leurs propres péchés. C'est seulement chez les saints, tout purifiés par l'amour, que les souffrances satisfactoires commencent à devenir vraiment surabondantes, et qu'elles sont capables de se reverser tout entières autour d'eux sur les autres [2]. Transformés dans le Christ, à la manière du bois qui est devenu à son tour un morceau de feu, ils font tout ce que fait le Christ, ils enseignent avec le Christ, ils méritent avec le Christ, ils expient avec le Christ pour les vivants et pour les morts, ils sauvent le monde avec le Christ. Ceux-là, dit Tauler, sont des hommes utiles à la chrétienté. Le cardinal Cajetan, après avoir cité Col. I, 24, pour établir que certaines épreuves des saints sont appelées à prolonger et à compléter les souffrances endurées par le Christ pour son corps qui est l'Eglise [3], se demande pourquoi, dès lors que la satisfaction du Christ suffisait pour le monde entier, il était besoin des satisfactions surabondantes des saints ? « C'est, répond-il, afin que les membres du Christ soient pleinement semblables à la tête. Nous voyons, en effet, que la providence divine a tout disposé pour que les membres du Christ, *surtout les membres principaux*, lui soient, dans la mesure du possible, pleinement semblables. Et de même qu'il y a des saints qui font des miracles, d'autres qui enseignent, d'autres qui méritent *de congruo* pour le monde, d'autres qui supplient; ainsi il en est qui satisfont pour les peines encourues par les pécheurs. Ils sont assimilés au Christ en ceci même qu'il a souffert pour les autres, et leurs souffrances, qui dépassent leurs démérites, peuvent satisfaire pour le reste des hommes » [4].

---

[1] III, qu. 1, a. 2, ad 2.

[2] Où trouver à un plus haut degré que chez sainte Catherine de Gênes, l'intelligence de la satisfaction ? Dès le début de sa conversion à la sainteté, elle réclame avec ardeur le châtiment de ses fautes. Elle se fait même scrupule de recourir aux indulgences. Elle voit en même temps « que, par elles-mêmes, nos satisfactions sont insuffisantes pour le moindre péché, et qu'elles ne prennent de valeur que par acceptation de Dieu et par le mérite infini de notre Seigneur Jésus-Christ ». Le Seigneur lui fait comprendre qu'elle ne peut satisfaire qu'avec ce qu'il lui a « octroyé gartuitement »: « Te reconnaissant incapable par toi-même et inhabile à toute bonne œuvre, et voulant cependant que tu opérasses avec persévérance, je t'ai donné un amour caché, au moyen duquel toutes les puissances, ainsi que les sentiments du corps, ont été disposés volontairement à satisfaire ». Après quatorze mois d'œuvres de pénitence héroïques, « Dieu lui révéla qu'elle avait abondamment satisfait à sa justice ». *La vie et les œuvres de sainte Catherine de Gênes*, M.-TH. DE BUSSIERRE, Paris, 1913, pp. 35, 82, 92, 292.

[3] *Questiones de thesauro indulgentiarum*, quaesitum 3^{um}, n° V, édit. léon. de la *Somme*, t. XII, p. 361.

[4] Ibid., n° VIII.

9. *La compénétration mutuelle de l'offrande du Christ et de l'offrande de l'Eglise.*

1. Qu'on nous permette, afin d'insister davantage sur la compénétration mutuelle de l'offrande du Christ et de l'offrande des chrétiens, et de manifester, aussi clairement qu'il nous est possible, l'un des aspects de ce beau mystère, constamment enseigné par saint Paul, du Christ vivant dans les chrétiens et des chrétiens vivant dans le Christ, de résumer ici la pensée du cardinal Cajetan.

Il touche à ce sujet dans son commentaire sur la troisième partie de la *Somme* [1], qu'il dédie, le 10 mars 1522, au pape Adrien VI. Du fait, dit-il en substance, que la grâce et la charité du Christ s'épanchent dans le cœur des chrétiens, sans doute d'une manière atténuée et participée pour y devenir une source vive, les satisfactions qu'ils pourront dès lors offrir auront un double titre à être acceptées de Dieu: d'une part, parce qu'elles naîtront de la charité, et d'autre part parce qu'elle naîtront d'une charité christique, d'une charité ayant pour ainsi dire la couleur de la charité du Christ. Or, le Christ, qui est tête, et les chrétiens, qui sont membres, faisant ensemble une seule personne mystique, *una persona mystica*, il en résulte que, jointes à la satisfaction du Christ, les satisfactions offertes par les chrétiens pour leurs péchés, et qui, prises isolément, resteraient insuffisantes et inadéquates, deviennent au contraire suffisantes et même surabondantes, à tel point que l'apôtre peut compléter dans sa chair ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps, qui est l'Eglise (Col., I, 24).

Il reprend la même question vingt ans plus tard, le 13 mai 1532, alors que la controverse luthérienne l'a rendue brûlante, dans son opuscule *De fide et operibus*, dédié au pape Clément VII, et dont nous avons cité plus haut quelques lignes.

Voici la fin du chapitre IX, que nous tenons à rapporter en la glosant brièvement parce qu'elle a été parfois mal entendue: « Déjà du fait de l'union personnelle, par laquelle le Verbe s'est fait chair, le Christ avait droit à être glorifié, et ce droit lui revenait sans qu'il eût à le mériter. Cependant, il a voulu mériter d'être glorifié par son obéissance: Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, nous dit l'apôtre, et à la mort de la croix, et *c'est pourquoi* Dieu l'a élevé... (Phil., II, 8). En sorte que le Christ avait droit à la gloire à deux titres. Or, nous lui devenons très semblables, du fait que la vie éternelle est acquise pour nous à deux titres: 1° *sans* notre mérite, par le mérite personnel du Christ » (glosons: par le mérite personnel du Christ, pris en lui-même et isolément, la vie éternelle est due *en droit* à tous les hommes); « 2° *avec* notre mérite, c'est-à-dire par le mérite du Christ, notre tête agissant en nous et par nous » (glosons: par le mérite du Christ, considéré cette fois comme diffusé au dehors, et participé, la vie éternelle sera due *en fait* à

[1] Qu. 1, a. 2, n° XIII.

ceux qui seront ses membres vivants [1]). « Et de même qu'il était de la dignité du Christ d'obtenir par son propre mérite la vie immortelle de son corps individuel et la gloire de son nom, ainsi il est de la dignité des membres du Christ de coopérer avec leur chef pour obtenir la vie éternelle: il n'y a rien de plus divin, écrit Denys, que d'être fait coopérateur de Dieu. D'où il suit qu'il n'est pas inutile de mériter la vie éternelle: c'est faire que la vie éternelle nous soit due d'une autre manière, à un autre titre » (glosons: c'est faire que la vie éternelle nous soit due non seulement *en droit*, mais encore *en fait;* c'est faire que la vie éternelle soit due par Dieu au Christ non seulement pour l'humanité en général, mais effectivement pour ses membres).

En glosant comme nous le faisons ce passage de Cajetan, nous ôtons sans doute à Séripand le droit de le solliciter en faveur de la théorie de la double justice; mais nous avons la persuasion de rejoindre sa vraie pensée, la pensée catholique, qui apparaît clairement dans les beaux textes du chapitre XII: « Le mérite du Christ a été plus que suffisant, et la satisfaction du Christ a été, elle aussi, plus que suffisante, non seulement pour nos péchés, mais encore pour les péchés du monde entier (I Jean, II, 2). Si les œuvres méritoires et satisfactoires des membres vivants du Christ sont, en outre requises, ce n'est donc pas en raison de l'*insuffisance* du mérite ou de la satisfaction du Christ. C'est en raison au contraire de la *surabondance (ex affluentia)* du mérite du Christ, qui se propage en ses membres vivants, de telle sorte que leurs œuvres aussi deviennent méritoires et satisfactoires. La grâce du Christ nous est communiquée d'une façon plus merveilleuse, s'il est vrai qu'étant notre tête, il va jusqu'à mériter et satisfaire en nous et par nous, qui sommes ses membres, que si le mérite personnel du Christ nous était seulement attribué à distance ». Et encore: « Le Christ seul pouvait mériter la vie éternelle par des forces qui lui étaient propres; mais il peut donner à ses membres de la mériter non pas certes par des forces qui leur seraient *propres*, mais par des forces qui leur *viennent* de leur chef. Et il faut comprendre de la même manière ce qui concerne la satisfaction ». En sorte que le mot de saint Paul est intact, qui dit que « le salaire du péché est la mort, tandis que le don de Dieu est la vie éternelle en le Christ Jésus notre Seigneur » (Rom., VI, 23). En effet, « la vie éternelle est un don, puisque c'est le don que Dieu nous fait de la grâce sanctifiante qui nous permet d'être membres du Christ et de pouvoir ainsi, en raison de l'influx qui nous vient du Christ, notre tête, mériter la vie éternelle. Nous ne disons pas que nous méritons la vie éternelle par nos œuvres en tant qu'elles sont de nous, *quatenus a nobis sunt;* nous disons que nous méritons la vie éternelle en tant que ces œuvres sont du Christ agissant en nous et par nous, *quatenus a Christo in nobis et per nos sunt* » [2].

---

[1] Il est question ici des adultes seulement, non des petits enfants baptisés à qui aucun consentement positif ne peut être demandé.

[2] Cajetan rappelle, comme une chose que personne ne conteste, que l'homme qui n'a pas encore la grâce sanctifiante est absolument incapable de rien faire pour la *mériter*. Mais c'est

2. Un disciple de Cajetan, qui écrit après le concile de Trente, J. P. Nazarius, traite longuement de la question qui nous occupe dans son commentaire sur la troisième partie de la *Somme* [1].

Il rappelle que les mérites et les satisfactions du Christ nous sont appliqués simultanément de deux façons:

a) par un rapport d'attribution et de dénomination, nous sommes regardés par Dieu comme ne faisant avec le Christ qu'une seule personne mystique, en sorte que ses mérites et ses satisfactions sont comptés pour nôtres (ajoutons: *en droit*);

b) par l'épanchement de la justice du Christ en nos âmes, nous devenons *(en fait)* ses membres vivants, capables sous cette pression intérieure, de mériter et de satisfaire, bien que d'une façon dépendante et affaiblie.

Le concile de Trente, note Nazarius, ne condamne que ceux qui nient ce second point. Et il rapporte ici trois textes de la sixième session. D'abord l'affirmation du chapitre 7: « La cause formelle unique de la justification est la justice de Dieu, non celle par quoi il *est* juste, mais celle par quoi il nous *fait* justes; quand nous la recevons en don, nous sommes renouvelés dans le fond de notre âme, en sorte que nous ne sommes pas seulement *regardés* comme justes, nous le *sommes* en vérité, recevant en nous la justice, chacun suivant la mesure que l'Esprit saint lui assigne selon son bon plaisir, et chacun suivant sa disposition et sa coopération propres » [2]. Puis les deux condamnations des canons 10 et 11: « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés *sans* la justice du Christ par laquelle il a mérité pour nous; ou (à l'opposé) que les hommes sont justifiés *formellement* par cette justice du Christ, a. s. » [3]. « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés par la seule *imputation* de la justice du Christ; ou par la seule rémission des péchés *sans* la grâce et la charité qui sont diffusées dans leurs cœurs par l'Esprit saint pour inhérer en eux; ou encore si quelqu'un dit que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est uniquement une faveur *(extrinsèque)* de Dieu, a. s. » [4].

3. Nazarius montre avec profondeur que le Christ a comme deux manière de subsister: l'une, propre, en lui-même; l'autre, mystique, dans les fidèles recevant de lui la grâce est la charité. Suivant la première manière, il est une personne singulière. Suivant la seconde manière, il tient le rôle de toutes les personnes qui sont devenues ses membres vivants, en sorte qu'elles peuvent dire: je mérite, je satisfais, je jeûne, non pas moi, mais le Christ en moi; en conséquence, le mérite de la vie éternelle est accordé non tant

---

tout autre chose de dire que les prières, les privations, les aumônes, faites par le pécheur qui commence d'être touché par le souffle de la bénignité divine, puissent être ordonnées, par manière de *supplication*, à le préparer à recevoir la grâce sanctifiante.

[1] Qu. 1, a. 2, 7° controversia, édit. de Cologne, 1621, pp. 91-99.

[2] Denz., n° 799.

[3] *Ibid.*, n° 820.

[4] *Ibid.*, n° 821.

à nos œuvres qu'aux œuvres du Christ, personne mystique subsistant en nous et opérant par nous [1].

10. *En quel sens l'Eglise appartient davantage au Verbe; en quel sens elle appartient également aux trois personnes divines.*

En remontant, comme nous venons de le faire, dans la ligne de la causalité morale — qui est la ligne de causalité propre à la prière — jusqu'à la prière d'intercession du Christ lui-même, nous finissons par entrer en contact avec la personne même du Verbe.

C'est elle qui donne aux actions du Christ leur valeur infinie. Ce que le Christ a versé pour nous sur la croix, enseigne Clément VI, «ce n'est pas une pauvre goutte de sang, qui cependant, en raison de l'union au Verbe, eût suffi à la rédemption de tout le genre humain », c'est toute la profusion de son sang [2]. « La moindre douleur du Christ, avait écrit saint Thomas, eût suffi au salut du genre humain, car la personne divine lui eût conféré une dignité infinie [3]. » Et encore: « La dignité de la chair du Christ doit être estimée non seulement en raison de ce qu'elle est, mais en raison de la personne en qui elle est assumée; du fait qu'elle était la chair d'un Dieu, elle avait une dignité infinie » [4]. Et l'on précisera que la cause de la valeur infinie des actions du Christ ne doit pas être cherchée, ainsi que l'ont cru certains théologiens, dans quelque relation extrinsèque, comme serait une libre concession divine; elle tient au rapport qui lie intrinsèquement les actions du Christ au Verbe [5].

---

[1] Donnons, à titre complémentaire, les trois différences que Nazarius relève entre le suppôt d'un corps naturel et le suppôt d'un corps mystique: 1° Les opérations que le Christ exerce comme suppôt *naturel*, subsistant dans ses deux natures, divine et humaine, lui conviennent en propre et d'une manière absolue; comparées aux opérations des chrétiens, elles les complètent comme le parfait complète l'imparfait. Les opérations que le Christ exerce comme suppôt *mystique* du corps mystique, sont les opérations des chrétiens agissant comme membres du Christ; elles sont référées au Christ comme à celui à qui elles conviennent principalement; leur valeur n'est pas infinie, puisqu'elles sont élicitées, c'est-à-dire produites, par les fidèles eux-mêmes, selon la mesure de grâce qui est en eux; cependant, en raison du suppôt commun dans lequel ils existent, il faudra dire que c'est le Christ qui agit en eux, et que leurs mérites et leurs satisfactions valent en toute rigueur de justice. 2° Le suppôt d'un corps *naturel* est réellement distinct de la tête; mais, dans le corps *mystique*, c'est la personne du Christ qui est à la fois suppôt et tête. 3° Le suppôt d'un corps *naturel* agit à proprement parler par les membres. Mais, dans le corps *mystique*, s'il est juste de dire que le Christ agisse *par* les saints pour produire des miracles et convertir les âmes, il sera plus exact de dire que le Christ agit *en* nous pour mériter, satisfaire, jeûner.

[2] Denz., n° 550.

[3] III, qu. 46, a. 6, obj. 6.

[4] III., qu 48, a. 2, ad 3.

[5] « C'est l'union au Verbe qui conférait à la chair du Christ et à son opération une dignité infinie. Or, cette union ne se réduisait pas, cela est de foi, à une députation extrinsèque, à une simple dénomination; elle résultait d'un rapport réel et intrinsèque. La valeur infinie des actions du Christ venait donc d'une relation réelle et intrinsèque avec le Verbe ». JEAN DE SAINT-THOMAS, disp. 2, a. 1, n° 18. L'opinion suivant laquelle la valeur infinie de la satisfaction du Christ s'appuyerait sur un fondement extrinsèque et ne résulterait que d'une pure convention divine, est représentée dit Jean de Saint-Thomas, par Scot et Jean de Medina. Cf. ibid., n° 13.

En conséquence, c'est d'une mystérieuse référence au Verbe, qui s'est incarné, et qui, on le sait, se distingue réellement des deux autres personnes divines, que dépendent la valeur infinie de la supplication du Christ, la libération de l'Eglise, la rédemption du monde entier. Nous touchons ici à un sommet qu'il ne sera pas possible de dépasser.

Ainsi, dire que, dans l'ordre de la supplication, le Christ est la tête de l'Eglise, qu'il ne forme avec l'Eglise qu'une seule personne mystique, qu'il est la personnalité mystique rédemptrice de l'Eglise, c'est d'abord ramener l'Eglise, par une voie très mystérieuse et très admirable, à un principe absolument suprême ; car c'est l'ouvrir, en définitive, sur l'abîme de la personne infinie du Verbe.

Et en même temps, c'est manifester l'aspect sous lequel l'Eglise, le corps mystique et collectif du Christ, peut — à la ressemblance lointaine de son corps charnel et individuel — appartenir plus exclusivement au Verbe qu'au Père et à l'Esprit saint.

Nous allons voir pourtant que, dans la perspective catholique — car ici la théologie protestante n'essaiera même pas de faire route avec nous — il est d'autres voies que celle de l'union morale, non moins mystérieuses, non moins admirables, par lesquelles l'Eglise se rattachera plus étroitement à son principe suprême. Et il s'ensuivra que l'aspect sous lequel l'Eglise appartient au Verbe à l'exclusion du Père et de l'Esprit, n'est ni le seul, ni même le principal qu'il faille envisager.

Pourquoi, en effet, l'Eglise serait-elle rachetée par le Verbe fait chair, si ce n'était en vue d'être comblée de grâce et de vérité, puis habitée par les trois personnes divines ensemble ? De ce point de vue, plus foncier et plus ontologique, il apparaîtra que ce sont les trois personnes divines également, le Père, le Fils et l'Esprit, qui possèdent l'Eglise et qui viennent s'en faire une demeure.

1er septembre.

CHARLES JOURNET

Bibliographie

1° R. P. Alban STŒCKI, capucin, *Die Visionen des seligen Bruder Klaus*, Einsiedeln, Benziger, 1933, 63 pages, 5 tables; 2° *Die Lehrsprüche des seligen Bruder Klaus*, Fribourg, Kanisiuswerk, 1937, 88 pages. — 3° A. ANDREY, *Le saint vivant : la vie et la mystique du bienheureux Nicolas de Flue, d'après les sources historiques*, Genève, 1939, 286 pages. — 4° Georges MÉAUTIS, *Nicolas de Flue*, édit. La Baconnière, Neuchâtel, 1941, 222 pages. — 5° R. P. Benoît LAVAUD, dominicain, *Vie profonde de Nicolas de Flue*, édit. Librairie de l'Université, Fribourg, 1942, 276 pages.

1° De la première plaquette du P. Stœckli, que M. Méautis (qui transcrit chaque fois: *Stœcklin*) appelle un « excellent travail », « dont toute l'interprétation montre un esprit ouvert aux phénomènes de la vie intérieure », « un travail qui est certainement un des plus remarquables qui aient paru sur l'ascète du Ranft », nous n'avons, nous aussi, à faire que des éloges.

La première partie concerne ce que l'auteur appelle « les petites visions ». Elles sont rapportées en allemand moderne, selon les témoignages jusqu'ici connus, qui sont consignés dans le grand ouvrage de Durrer (Durrer donne toujours la traduction des textes latins, mais il nous livre tels quels les textes qui sont en vieil allemand): *Vie* de Wölflin (1500), *Kirchenbuch de Sachseln* (1488), *Vie* de Salat (1535-1537). Pour la vision de la fontaine de la vie, il donne la variante de Witwyler (1571), qui semble nous offrir une meilleure version.

Puis il présente, encore en allemand moderne, un fragment où se trouve le texte de trois belles visions. Ce texte, venu d'Unterwald, a été retrouvé à Lucerne, par le P. Adalbert Wagner, sur une feuille manuscrite, dont le papier, le filigrane, l'écriture, indiquent une date très voisine de 1500 (le bienheureux est mort en 1487). Il a été publié pour la première fois dans le recueil édité en l'honneur du 60e anniversaire de Robert Durrer. Comme le fait remarquer le P. Stœckli, certains éléments de deux de ces visions nous étaient déjà connus avec quelques variantes grâce à Wölflin et à Witwyler. Pourtant, c'est seulement dans le manuscrit de Lucerne qu'elles paraissent dans toute leur ampleur. Le P. Stœckli en donne un très sobre commentaire, et il rapproche avec à propos de la troisième quelques lignes de Tauler.

On pourrait se demander s'il convient encore de ranger ces trois belles visions dans les « petites visions ».

La deuxième partie de la plaquette s'occupe de la « grande vision », celle de la Trinité. L'auteur rapporte les plus anciens témoignages en les discutant avec sagacité. Notamment, il marque très bien la frontière qu'il faut tracer ici entre ce qui est proprement « vision » et ce qui est « explication ». La roue dont parle Nicolas de Flue, doit être rangée bien plutôt dans la seconde catégorie. En cherchant quels peuvent être les antécédents *figurés* de cette roue, qui a fourni l'armature du tableau que Nicolas fit placer dans la chapelle du Ranft (aujourd'hui à Sachseln), le P. Stœckli a eu l'heureuse fortune d'en découvrir quelques-uns qui étaient inconnus de Durrer, dans une édition du *Spiegel menschlicher Behaltnis*, datée d'Augsbourg 1476. La première gravure de la roue (que Durrer date d'avant 1488) serait de 1480, et le tableau de Sachseln serait légèrement postérieur. Quant aux antécédents *idéologiques*, que l'auteur croit reconnaître dans les derniers chapitres de la *Vie* d'Henri Suso, ils nous paraissent se rattacher à notre sujet, d'une manière un peu trop éloignée.

Outre la reproduction des deux gravures de la roue, et du tableau de Sachseln (déjà présentées par Durrer) l'auteur nous donne deux autres images l'une du *Spiegel*, l'autre tirée des œuvres de Suso.

2° Le petit livret des *Sprüche*, nous présente, en les divisant intelligemment par des sous-titres, les *Maximes* rimées que nous a transmises Witwyler (1571), mais qui sont certainement plus anciennes. Le P. Stœckli les fait remonter, pour la forme et pour le fond, à Nicolas de Flue lui-même. Il les a munies de notes, et a placé en regard une translation en allemand moderne qui, a nos yeux, eût gagné à être en prose. On y trouve, à la fin, ce qu'on est convenu d'appeler le « testament politique » du bienheureux.

3° *Le saint vivant* de A. Andrey, est un livre de grand mérite. Pour la première fois, il a donné en français un nombre considérable de textes concernant Nicolas de Flue. Il présente la traduction intégrale des trois visions du manuscrit de Lucerne, et du *Traité du pèlerin*. Il donne, en outre, intégralement, en les faisant précéder d'un avant-

propos explicatif, historiquement très au point (pp. 213-234), les écrits de saint Pierre Canisius touchant Nicolas de Flue, et les écrits attribués par saint Pierre Canisius à Nicolas de Flue. Chose importante, chaque chapitre est muni de références, qui renvoient pour la plupart du temps à Durrer. En sorte que le livre est un très utile et très précieux instrument de travail.

Il faut bien joindre quelques critiques à toutes ces louanges. Passons sur la laideur des illustrations. Passons aussi sur les passages où l'on nous explique ce qu'est la vie mystique à l'aide de citations qui, à propos de l'ermite du Ranft, nous dépaysent: « Quand on a recueilli dans des tonneaux le sang des pins blessés des Landes... » Si la vie de Nicolas de Flue parle assez haut, qu'on nous fasse, autant que possible, entendre juste ce son-là dans une biographie. Nous arrangerons plus tard les explications mystiques d'après la vie des saints; si l'on a la chance d'en tenir un vrai, ne vaut-il pas mieux lui laisser chanter son motet tout seul ? Du moins, c'est là un point de vue qu'il est permis de préférer. Encore quelques légères critiques. On nous raconte, à la page 39, comme s'il s'agissait d'un fait véritable, un épisode dont on nous dit loyalement, à la page 40, qu'il est une légende. Parfois, avec un renseignement dont la référence est d'ailleurs exactement donnée, on a bloqué, sans qu'il soit possible au lecteur de s'en rendre compte, des indications qu'il ne retrouvera pas en se reportant à l'endroit indiqué; par exemple, p. 51, note 40, pour la dernière phrase; p. 130, note 118, pour la première. On pourra croire que Nicolas a fait tous les pèlerinages qui sont mentionnés à la p. 85; ou que Wölflin lui-même raconte que « sa femme et trois de ses fils » (dont on donne les noms) l'ont assisté au moment de sa mort. Bref, il y a, çà et là, dans ce livre ailleurs si précis, trop de traits de biographie romancée.

Mais voici notre plus grave critique. A la page 37, l'auteur suppose que Nicolas a pris part à la guerre contre les Zurichois. Et il écrit: « Mais combattre des Confédérés ! Non ! cela était un crime à ses yeux... Pourtant, les chefs appelaient, l'ordre de marche était là, auquel tout bon citoyen devait obéir ». Nicolas aurait donc fait *par obéissance* une chose qui lui semblait *criminelle*. La phrase est scandaleuse (cf. *Nova et Vetera*, 1941, pp. 119 et 120). Il va de soi que Wölflin, cité aussitôt après par l'auteur, ne dit rien de pareil. Et si l'on veut chercher une explication des guerres entre cantons, on en pourra trouver une, par exemple dans William Martin, *Histoire de la Suisse*, p. 67: « Les cantons étaient souverains et jaloux à l'extrême de leur souveraineté. Ils avaient bien, entre eux, un certain sentiment de solidarité à l'égard des puissances étrangères, mais aucun patriotisme commun... En fait, la Confédération n'était alors qu'une alliance — et l'on ne s'étonne pas, de nos jours, que des alliés ne soient pas d'accord sur toutes choses, et même qu'ils se combattent âprement sur plusieurs ». Mais nous voilà hors de notre sujet. Et il sera bien facile à l'auteur du *Saint vivant*, dans une prochaine édition, de mettre toutes choses au point. Disons-lui notre profonde reconnaissance pour les très grands services que son livre nous a personnellement rendus.

4° Le livre de M. Méautis est l'hommage, écrit avec intelligence, avec ferveur, avec admiration, d'un humaniste à la grandeur « spirituelle » de Nicolas de Flue. Il faut faire honneur à l'auteur d'abord d'avoir fait revivre à nos yeux la période historique où vécut Nicolas, par exemple en nous rappelant les dessins légèrement postérieurs de Urs Graf, ou en essayant de scruter le cœur des humanistes de l'époque, qui ont approché le saint ermite. Et aussi d'avoir le premier compris, ou du moins fait comprendre, la splendeur et la noblesse des trois visions du manuscrit de Lucerne.

Mais surtout d'avoir touché avec bonheur à certains points profonds qui éclairent, de l'intérieur, le génie de Nicolas de Flue. Citons, à ce propos, quelques passages au hasard: « Toute âme qui se rapproche de Dieu entraîne avec elle, par ce fait même, les âmes de toute l'humanité. C'est la réalité secrète contenue dans le dogme catholique de la communion des saints ». « En renonçant à tout pour servir Dieu, l'homme attire les âmes; il croit se séparer des autres et il s'en rapproche par le mystère de l'amour divin. » « A partir du moment où l'ascète prit la décision de se donner à Dieu, il sembla que tout son pays fût comme ennobli, tant la seule présence d'un être d'élite élève le niveau moral de tout un pays; il semblait à chaque Suisse que c'était un peu de lui-même qui veillait et priait dans les solitudes de l'Unterwald. » « Cet homme de 57 ans avait encore la candeur des enfants, il avait ce qu'on appelait au moyen âge le don des larmes. » « Dès que l'on s'est pénétré de l'idée de la solidarité qui existait entre Nicolas de Flue et les Suisses, dès qu'on a compris qu'il était, pour ainsi dire leur *meilleur moi*, les événements de l'année 1481 ainsi que la diète de Stans s'expliquent assez naturellement. »

L'auteur se laisse gagner par l'enthousiasme: « Entre toutes les nations, la Suisse a peut-être le plus singulier destin. Certes, elle n'est pas la seule à avoir donné naissance à des saints: l'Italie a François d'Assise, la France, saint Bernard, mais où voit-on jamais qu'un peuple tout entier ait su réfréner ses égoïsmes et ses appétits pour les incli-

ner devant quelque chose de plus haut ? Et c'est pourtant ce que firent les Suisses à la diète de Stans, en 1481. Ce paradoxe inouï d'une race qui passait pour dure et sans pitié acceptant humblement les conseils d'un être dont elle reconnaissait la supériorité spirituelle est un des spectacles les plus étonnants de l'histoire universelle... Jeanne d'Arc fut reçue par Charles VII qui écouta ses conseils mais l'abandonna à son sort lorsqu'elle fut prise par les Anglais et brûlée à Orléans (il fallait mettre : Rouen). La soumission de tout un peuple acceptant le message de l'homme que la profondeur de sa vie intérieure a mis en contact immédiat avec Dieu est, pour tout Suisse, un exemple et un encouragement à croire aux destins de son pays ».

Mais après ces grands éloges, il nous faut faire des réserves. Laissons les inexactitudes insignifiantes ou étrangères au sujet. Venons aux points secondaires. 1° Il eût été mieux à notre avis de ne pas fractionner la première vision du manuscrit de Lucerne et de révéler son unité interne. 2° Sur une indication, mais combien prudente de Durrer, M. Méautis, précédé d'ailleurs par M. Andrey, assimile à une ordalie l'examen canonique que l'évêque coadjuteur de Constance a fait subir à Nicolas. Mais là où M. Andrey n'avait fait qu'affirmer en passant, M. Méautis nous donne de longues explications sur l'ordalie tirées du *Dict. de théol. cath.* Touchant cette question, le P. Lavaud a remis les choses au point, et ce chapitre du livre de M. Méautis est à refaire. D'ailleurs la fin de la traduction que M. Méautis donne du passage de Wölflin relatif à ce fait, est défectueuse et doit être reprise. 3° M. Méautis ne veut pas que l'avertissement de la lettre de Nicolas aux Bernois puisse concerner la Réforme. Le plus qu'il pourrait dire, c'est exactement qu'il n'en sait rien. Mais il ne met sans tarder à solliciter ce texte conformément à son désir, p. 136. 4° A la page 62, M. Méautis annonce une division en trois parties : « Les différents êtres en contact avec Nicolas de Flue nous ont laissé une image diverse suivant qu'ils étaient de *simples curieux*, attirés par l'étrangeté de ce jeûne miraculeux, ou des *hommes politiques* se rendant compte de l'influence qu'il avait sur ses concitoyens, ou des *âmes religieuses* sentant obscurément ou clairement que Nicolas avait pénétré plus loin qu'eux dans la voie où ils désiraient entrer ». (C'est nous qui soulignons.) Or, aux simples curieux, M. Méautis fait correspondre, l'Eglise : « Aussi étudierons-nous successivement Nicolas de Flue et l'Eglise... ». M. Méautis a trop de noblesse pour ne pas regretter d'avoir laissé échapper une phrase si outrageante.

J'en viens au grief fondamental. Un tiers peut-être du *Nicolas de Flue* est destiné à nous rappeler l'antiquité grecque, romaine, ou hindoue. Tout d'abord, on pense à une manie d'humaniste. Puis cela devient fatigant. L'auteur ne peut parler de Nicolas de Flue sans le rapprocher aussitôt de Cicéron, de Platon ou d'Eschyle. Il ne peut citer une parole, même du Christ, sans rapporter aussitôt, sur le même plan, une parole hindoue ou un mot de Gœthe. Soudain on comprend. Il s'agit pour lui d'établir une thèse. Plus qu'une thèse : une perspective, un éclairage, une atmosphère. La sagesse païenne, la sagesse juive, la sagesse chrétienne, *tout cela se situe sur le même plan.* La révélation judéo-chrétienne n'offre rien de vraiment transcendant par rapport à la sagesse païenne. L'Evangile n'a pas vraiment ouvert au-dessus de nos têtes des cieux jusqu'alors inconnus. Il ne nous a pas révélé « des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme ». Dès lors, les mystiques chrétiens que cite M. Méautis, le Christ et Socrate, Cicéron, Platon ou Çakia-Mouni, respirent tous la même atmosphère théosophique. On peut dresser la figure de Nicolas de Flue devant les propylées d'un temple grec ou égyptien. Non seulement on *peut*, mais on *doit*. M. Méautis est absolument sûr de restituer, à cet humble fils de l'Eglise du XV^e^ siècle, son vrai cadre, sa véritable ambiance. Tout ce qu'il avait dit de profond sur l'âme de l'ermite du Ranft, est en conséquence faussé par le rayon étrange qu'il projette sur les choses que celui-ci a pourtant le plus aimées au monde, le mystère de la sainte Trinité, le mystère du Verbe fait chair, le mystère de la petite hostie.

Bref, M. Méautis ne comprend pas le *troisième* ordre de Pascal. Il n'y a pour lui que *deux* ordres. Cela est si vrai, qu'alléguant Pascal à la p. 164 de son ouvrage, il arrête la citation après le premier ordre, comme s'il n'y en avait que deux : « Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles... » Mais il en a trois et Pascal ajoutait : « *ou spirituelles* ».

Pour finir, félicitons M. Méautis d'avoir réimprimé en appendice, à la fin de son livre qu'ornent de belles planches, la traduction parue jadis à Genève des deux visites au Ranft, celle de Waldheim (1474) et celle de Bonstetten (1478).

5. Le livre du P. Lavaud est un instrument de travail désormais indispensable surtout à ceux qui voudront écrire sur Nicolas de Flue en langue française.

L'un des mérites de l'auteur est de nous présenter, d'une manière ordonnée, dans une première partie : *Relation des visions*, les textes historiques les plus anciens concernant les visions du bien-

heureux. Ces textes sont traduits directement d'après Durrer, auquel la référence est chaque fois donnée scrupuleusement. Les traductions du P. Lavaud, nous l'avons nous-même constaté, serrent le texte original de plus près que celles de ses devanciers. Elles sont imprimées en caractères italiques, et reconnaissables à première vue.

Un autre mérite de l'auteur est d'avoir compris, malgré la défiance instinctive que nourrissent en général les théologiens à l'égard des visions, la qualité exceptionnelle de celles-ci. Après avoir rapporté, à bon droit sans s'y attarder outre mesure, quelques « visions précoces » dont a témoigné Heini am Grund (1488), il s'arrête plus longuement aux belles visions du *lis emporté par le beau cheval* et *des trois hommes et de la promesse de la récompense*. Puis, sont rapportées les trois grandes visions du manuscrit de Lucerne, avec les variantes qu'elles présentent dans les textes antérieurement connus, mais postérieurs en date et incomplets, de Wölflin et de Witwyler. Enfin, soigneusement classés, viennent les textes concernant la vision de la divinité et l'explication de la roue. La fameuse « vision » de Charles de Bouelles est très exactement caractérisée. Dans tout ce travail, l'auteur utilise les ouvrages de ses devanciers, notamment celui de Stœckli. Le texte des visions est entrecoupé de commentaires, où l'on allègue des passages, soit de l'Ecriture, soit des écrivains mystiques, qui peuvent s'y rapporter, de près ou de loin.

En cours de route, p. 43, l'auteur a donné la traduction de la petite, émouvante et célèbre « *prière de Nicolas de Flue* ».

Un troisième mérite de l'auteur est d'avoir tenté de dégager la valeur de témoignage que de telles visions, lorsqu'elles sont considérées comme faisant bloc avec les renseignements absolument sûrs que nous avons touchant la vie de Nicolas de Flue, peuvent apporter sur la qualité de sa piété intérieure. Car la vie de Nicolas de Flue éclaire ses visions, et ses visions éclairent sa vie. Et il faudrait ne rien entendre à la psychologie pour s'étonner de ces intercommunications. Ce chapitre porte un titre qui, nous le savons, devait être, dans la pensée de l'auteur, celui de tout le livre: *Les visions de Nicolas de Flue, signe de sa vie mystique profonde*. Les principes rappelés par l'auteur sont indiscutables. Sa conclusion est la nôtre ; et elle sera celle de tout catholique tant soit peu au courant du sujet. Nous la trouvons même trop modérée. Nous presserions davantage le sens des grandes visions du manuscrit de Lucerne, dont l'orthodoxie est si riche, et nous leur accorderions une valeur de témoignage plus significative.

Nous avons dit plus haut que le P.Lavaud avait heureusement interrompu la « tradition », qui commençait à se former, d'une ordalie à laquelle le bienheureux aurait été soumis, et qu'il avait rendu aux textes leur véritable signification.

Enfin, dans les nombreuses annexes de son ouvrage, l'auteur nous offre des traductions, toujours faites d'après l'original, de textes importants concernant Nicolas de Flue, notamment du *témoignage d'un frère prêcheur* et des *Maximes* spirituelles. D'autres textes importants sont dispersés dans l'ouvrage, par exemple p. 180, p. 200 note 4, etc. Quelques-unes des traductions de Tauler et de Suso, quoique très belles, nous paraissent intéresser moins directement le sujet. Mais il est un vœu que nous voudrions formuler pour finir: c'est que le P. Lavaud, qui a montré ses talents de traducteur des textes mystiques du vieil allemand, entreprît une traduction intégrale, qu'on pût mettre en regard de celle des *Sermons* de Tauler, des œuvres de son autre si grand et si séduisant confrère dominicain, Henri Suso. La traduction de Thiriot, d'ailleurs épuisée depuis longtemps, est loin d'être aussi proche de l'original que les traductions du P. Lavaud.

« La critique est aisée... » Ce n'est pas vrai quaud elle essaie d'être précise et équitable. « Mais l'art est difficile ». Il le devient de moins en moins après les travaux de tels devanciers.

Charles Journet.