NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE

JACQUES MARITAIN • *La fin du machiavélisme* 113

CHARLES JOURNET • *Sur le droit naturel*. . . 146

PIERRE DE MENASCE O.P. • Traduction de *Poèmes Persans* 162

CHARLES JOURNET • *Le Christ, personnalité mystique efficiente de l'Eglise* (II) 164

BIBLIOGRAPHIES • Ecrits de *S. E. Mgr Besson, S. E. Mgr von Streng, Raïssa Maritain, Jacques Maritain, Georges Méautis, Carl Spitteler, Albert Ciana, Marguerite Aron, Louis Leclève* 216

XVII ME ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1942

ÉDITEUR FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

La fin du Machiavélisme[1]

I

J'ai dessein d'étudier le machiavélisme. Concernant Machiavel lui-même quelques observations préliminaires sont nécessaires. D'innombrables études, dont quelques-unes très bonnes, lui ont été consacrées. Au XVI^e siècle, Jean Bodin a critiqué *Le Prince* avec sagacité et profondeur. Plus tard, Frédéric le Grand de Prusse devait écrire une réfutation de Machiavel pour exercer de manière hyper-machiavélique sa propre hypocrisie et pour abriter son cynisme sous le manteau de la vertu. Au cours du XIX^e siècle, les guides de la bourgeoisie, par exemple l'écrivain politique français Charles Benoist, se sont laissé, complètement, naïvement et stupidement fasciner par l'astucieux Florentin.

Pour ce qui est de la science moderne, je voudrais faire remarquer que le meilleur commentaire historique sur Machiavel a été écrit par un savant américain, le professeur Allan H. Gilbert[2]. Sous une présentation

---

[1] Donné sous forme abrégée au débat sur *La place de l'éthique dans la science sociale*, tenu à l'occasion des fêtes du cinquantenaire de l'Université de Chicago, le 26 septembre 1941: Président: John U. Nef. Les autres orateurs étaient le président R. M. Hutchins, R. H. Tawney et C. H. Mellwain.

(Cette étude, écrite directement en anglais, a été traduite aussi littéralement que possible. Qu'on n'espère donc pas y retrouver le style de son auteur. Si la pensée a été rendue fidèlement, la reconnaissance des lecteurs de *Nova et Vetera* doit aller aux amis qui nous ont aidé dans ce travail. *N. d. l. R.*)

[2] *Machiavelli's Prince and its forerunners. The Prince as a typical Book « De Regimine Principum »*, by Allan H. GILBERT, Duke University Press, 1938. — J'estime que le professeur Gilbert a raison de placer le *Prince* dans la série des traités classiques *De Regimine Principum*. Cependant, le *Prince* marque la fin de cette série, non seulement en raison des changements politiques intervenus dans la société, mais parce que son inspiration renverse et corrompt totalement la notion médiévale de gouvernement. C'est un livre typique *De Regimine Principum*, mais qui conduit typiquement à la mort la série de ces livres.

plus populaire, une remarquable édition du *Prince* et des *Discours* a été récemment publiée par la Modern Library.

M. Max Lerner, dans l'introduction suggestive mais quelque peu ambiguë qu'il a écrite pour cette édition du *Prince* et des *Discours*, a fait observer avec raison que Machiavel ne faisait qu'exprimer les mœurs de son époque, « que la politique de puissance existait avant qu'on eût jamais entendu parler de Machiavel, qu'elle existera longtemps après, quand son nom ne sera plus qu'un faible souvenir ». C'est bien évident. Mais l'important à cet égard est précisément que Machiavel *ait fait émerger dans la sphère de la conscience* les mœurs de son temps et la pratique commune des politiciens de puissance de tous les temps. Nous sommes ici en présence de ce phénomène de « prise de conscience », dont j'ai souvent relevé l'importance capitale, et des risques de perversion qu'il comporte.

Avant Machiavel, princes et conquérants n'hésitaient pas à recourir en maintes occasions à la mauvaise foi, à la perfidie, à la fausseté, à la cruauté, à l'assassinat, à tous les genres de crimes dont un homme de chair et de sang est capable, pour arriver au pouvoir et au succès et pour satisfaire leur cupidité et leur ambition. Mais, ce faisant, ils se sentaient coupables, ils avaient mauvaise conscience — dans la mesure où ils avaient une conscience. Ainsi, une forme caractéristique d'inconscience et d'hypocrisie malheureuse comportant la honte de paraître à ses propres yeux ce qu'on est, une certaine retenue, enfin ce malaise profond et profondément humain que nous éprouvons quand nous faisons ce que nous ne voudrions pas faire et que nous savons défendu par une loi juste, empêchaient qu'on fît de ces crimes une règle, et régissaient les peuples par un accommodement boiteux de bien et de mal, qui, dans l'ensemble, rendait leurs vies opprimées, après tout, vivables.

Après Machiavel, non seulement les princes et les conquérants du *cinquecento*, mais les grands chefs et créateurs des Etats modernes et de l'histoire moderne, en employant l'injustice pour établir l'ordre, et toute sorte de mal utile pour satisfaire leur volonté de puissance, auront la claire conscience et le sentiment très net d'accomplir leur devoir de chefs politiques. Supposé qu'ils ne soient pas purement sceptiques en matière morale et qu'ils aient quelques convictions religieuses et morales touchant la conduite personnelle de l'homme, ils seront alors obligés, en politique, de rejeter ces convictions de côté, de les mettre entre parenthèses ; ils immoleront stoïquement leur moralité personnelle sur l'autel du bien politique. Ce qui était simple *fait*, avec toute la faiblesse et l'inconstance qui affecte,

même dans le mal, les choses accidentelles et contingentes, après Machiavel, est devenu *droit*, avec toute la fermeté et la solidité propres aux choses nécessaires. Un parfait mépris du bien et du mal a été considéré comme la règle, non de la moralité humaine — Machiavel ne prétendit jamais être un maître de philosophie morale — mais de la politique humaine.

Car, non seulement nous devons à Machiavel d'avoir pris conscience de l'immoralité déployée en fait par la masse des hommes politiques, mais, du même coup, il nous a enseigné que cette immoralité est la vraie loi de la politique. Voilà la perversion machiavélique de la politique, liée en fait à la « prise de conscience » machiavélique du comportement politique moyen de l'humanité. La responsabilité historique de Machiavel c'est d'avoir *accepté*, reconnu et endossé comme règle, le fait de l'immoralité politique, et d'avoir déclaré que la bonne politique, la politique conforme à sa nature et à ses fins authentiques, est par essence une politique non morale.

Machiavel appartient à cette catégorie d'esprits — dont quelques-uns sont bien plus grands que lui[1] — qui, au cours des temps modernes, se sont efforcés de démasquer l'être humain. D'avoir été le premier de cette lignée est la grandeur de cet étroit penseur, empressé à servir les Médicis aussi bien que le parti populaire de Florence, et déçu des deux côtés. Cependant, en démasquant l'être humain, il l'a meurtri dans sa chair et blessé aux yeux. D'avoir expulsé l'éthique, la métaphysique et la théologie, du royaume de la science et de la prudence politiques, a été son œuvre propre ; et c'est aussi la plus violente mutilation qu'on ait infligée à l'intellect pratique de l'homme et à l'organisme de la sagesse pratique.

* * *

Un pessimisme radical à l'égard de la nature humaine est à la base de la pensée de Machiavel. Après avoir établi qu'« un chef d'Etat prudent ne doit pas garder la foi jurée, quand cette fidélité irait contre son intérêt et quand les raisons qui l'ont fait se lier n'existent plus », il écrit: « Si les hommes étaient tous bons, ce précepte ne serait pas bon, mais, *comme ils sont mauvais* et ne vous garderaient pas leur foi, vous n'êtes donc pas tenu de leur garder la vôtre ». Machiavel sait que les hommes sont mauvais. Il ne sait pas que cette malice n'est point radicale, que cette lèpre

[1] L'auteur pense ici à Pascal, cf. *Ransoming the time*, p. 43. *(N.d. l. R.)*

ne saurait détruire la noblesse originelle de l'homme, que la nature humaine demeure bonne dans son essence même et dans ses tendances radicales, et qu'une telle bonté fondamentale, jointe à une grande prolifération de maux particuliers, est précisément le mystère et le mobile de la lutte et du progrès dans l'humanité. De même que son horizon est purement terrestre et que son empirisme brutal lui cache l'ordination indirecte de la vie politique à la vie des âmes et à l'immortalité, ainsi sa notion de l'homme est purement animale et son empirisme brutal lui cache l'image de Dieu dans l'homme: cette obnubilation est la racine métaphysique de toute politique de puissance et de tout totalitarisme politique. Dans leur conduite ordinaire et la plus fréquente, Machiavel pense que les hommes sont des bêtes guidées par la cupidité et par la crainte. Mais le prince est un homme, c'est-à-dire un animal de proie, doué d'intelligence et de calcul. Pour gouverner les hommes, c'est-à-dire pour jouir du pouvoir, le prince doit s'instruire auprès du centaure Chiron et apprendre de lui à devenir à la fois renard et lion. La crainte, une crainte animale, et la prudence animale élevées au rang d'une science et d'un art humains, sont donc les suprêmes régulateurs du royaume de la politique.

Cependant, le pessimisme de Machiavel est éloigné à l'extrême de tout pessimisme héroïque. Au mal, qu'il voit ou qu'il croit voir partout, il acquiesce. Il consent, il aspire à devenir un composé clairvoyant de renard et de lion. « Car la façon dont nous vivons, dit-il, est si éloignée de la façon dont nous devrions vivre que celui qui préfère ce qui doit se faire à ce qui se fait apprendra à travailler à sa propre ruine plutôt qu'à son maintien ». Il faut donc abandonner *ce qui doit se faire* pour *ce qui se fait*, et il est nécessaire au prince, dit-il, « d'apprendre à n'être pas bon, afin d'user ou de ne pas user de cette science, suivant les cas ». Cela est parfaitement logique, si la fin des fins est uniquement le succès présent. Cependant un tel abandon, une telle résignation s'étendrait, avec la même logique, non seulement à la vie politique mais au domaine entier de la vie humaine. Descartes, parmi les règles provisoires de moralité qu'il se donnait dans le *Discours de la méthode*, décidait d'imiter les coutumes et actions de ceux avec lesquels il avait à vivre, et prenait garde plutôt à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient. Il ne voyait pas que c'était un bon précepte d'immoralité: car, c'est un fait, les hommes vivent plus souvent par les sens que par la raison. Il est facile de relever, avec M. Max Lerner, qu'à l'instar des princes séculiers, beaucoup de princes de l'Eglise, notamment Alexandre VI, que Machiavel donne souvent en exemple, comptaient

parmi les principaux adeptes des doctrines de Machiavel. Mais jamais aucun catéchisme ne nous a dit que nous avions à imiter les princes de l'Eglise dans notre conduite. C'est le Christ que la religion nous enseigne à imiter. La première démarche de l'homme qui veut agir moralement, c'est de décider de ne pas agir selon les ordinaires coutumes et pratiques de ses semblables. C'est un précepte de l'Evangile: « Ne faites pas ce qu'ils font, car ils disent et ne font point » (Matt., XXIII, 3).

* * *

Le résultat pratique de l'enseignement de Machiavel a été pour la conscience moderne une fissure profonde, une irrémédiable séparation entre la politique et la morale, et par suite une illusoire mais mortelle antinomie entre ce qu'on appelle *idéalisme* (confondu à tort avec la morale) et ce qu'on appelle *réalisme* (confondu à tort avec la politique). D'où, comme dit M. Max Lerner, « le conflit suprême entre la morale et la cruelle réalité ». Je reviendrai sur ce point. Pour le moment, je voudrais faire remarquer deux ordres de complications qui se rencontrent ici dans le cas de Machiavel même.

La première complication vient du fait que Machiavel, comme beaucoup de grands pessimistes, avait une idée quelque peu grossière et sommaire de la science morale, méconnaissant absolument son caractère réaliste, expérimental et existentiel, et élevant jusqu'au ciel, ou plutôt jusqu'aux nuages, une morale par trop naïve, qui ne saurait évidemment être pratiquée par les pauvres habitants de cette terre, engagés dans la vie et le travail réels. L'homme de la moralité lui apparaît comme une victime, faible d'esprit, désarmée, à l'occasion nuisible, des belles règles de quelque univers de perfection séparé, à la manière de Platon. D'autre part, parce qu'une telle moralité cherche essentiellement à se satisfaire par un étalage de formes nobles et pures, et qu'elle se présente comme un rêve de compensation en regard des boues de cette vie, Machiavel glisse constamment de l'idée de la belle action à l'idée de ce que les hommes admirent comme une belle action, de la vertu morale à l'éclat, à l'apparence de la vertu morale. Sa vertu est une vertu de façade, de complaisance personnelle et de vaine gloire. Dès lors, ce qu'il appelle vice et mal et qu'il regarde comme contraire à la vertu et à la moralité, peut n'être quelquefois que le comportement moral authentique d'un homme juste, engagé dans les complexités de la vie humaine et de la vraie morale. Ainsi, par exemple, la justice peut réclamer une énergie implacable, qui n'est ni vengeance ni cruauté, contre

des ennemis méchants et fourbes. Ou bien encore la tolérance de quelque mal existant, si elle ne s'accompagne ni de complaisance ni de coopération, peut être requise pour éviter un plus grand mal, ou pour retarder et réduire progressivement ce mal même. Même la dissimulation n'est pas toujours mauvaise foi ou fourberie. Il ne serait pas moral, il serait insensé, d'ouvrir son cœur et ses pensées intimes à n'importe quel être stupide et méchant. La stupidité n'est jamais morale, elle est un vice. Sans doute est-il difficile de marquer exactement les limites entre la finesse et le mensonge, et même quelques grands saints de l'Ancien Testament — je pense à Abraham — ne se sont pas trop préoccupés de cette distinction. C'était là une conséquence de ce qu'on peut appeler l'état crépusculaire de la conscience morale à l'aube du genre humain [1]. Cependant, une certaine dose de finesse, si elle est voulue pour égarer des personnes mal disposées, ne doit pas être considérée comme une ruse de renard, mais comme une arme légitime de l'intelligence. Les peuples de l'Orient le savent fort bien, et même la candeur évangélique doit user de la prudence du serpent autant que de la simplicité de la colombe (alors c'est la colombe qui apprivoisera le serpent, tandis que le lion n'apprivoisera pas le renard). Il s'agit d'user de finesse sans faire la moindre concession au mensonge ou à l'imposture : ce qui, précisément, est affaire d'intelligence ; mais l'usage du mensonge — notamment l'industrialisation à vaste échelle du mensonge, dont les dictatures contemporaines nous offrent le spectacle — apparaît, de ce point de vue, non seulement comme une bassesse morale, mais encore comme une vulgarité d'esprit et comme une complète dégradation de l'intelligence.

La seconde complication vient du fait que Machiavel était un cynique opérant sur le fond moral d'une tradition civilisée ; son cruel travail de dénudation prenait pour acquises la cohérence et la densité de cette tradition profondément enracinée. Claivoyant et intelligent comme il l'était, il avait de cela une parfaite conscience : et c'est pourquoi il pâlirait à la vue du machiavélisme moderne. Ce commentateur de Tite-Live avait été formé par la tradition latine. Il était bénéficiaire, autant que dissipateur, de l'humanisme ; héritier, autant qu'adversaire, du riche trésor de savoir amassé par les siècles chrétiens et alors en train de se perdre. Il ne nie jamais les valeurs de moralité, il les connaît et les avoue, telles que les a établies la sagesse ancienne, il loue à l'occasion les gouvernants vertueux (c'est-à-dire ceux dont les vertus ont été, grâce aux circonstances, couron-

[1] Raïssa MARITAIN, *Histoire d'Abraham ou la sainteté dans l'état de nature*, « Nova et Vetera », 1935, n° 3.

nées de succès), il sait que la cruauté et la déloyauté sont honteuses, il n'appelle jamais le mal bien ni le bien mal. Il dénie simplement aux valeurs morales — et cela suffit amplement à corrompre la politique — toute application au domaine politique. Il enseigne à son prince à être suivant les cas cruel et sans foi, c'est-à-dire à être suivant les cas mauvais ; et, quand il écrit que le prince doit apprendre à n'être pas bon, il sait parfaitement que n'être pas bon, c'est être mauvais. De là ce qui le distingue d'un grand nombre de ses disciples ; de là ce qui fait la saveur originale, le singulier pouvoir de stimulation intellectuelle de son cynisme. Mais de là aussi sa sophistique propre, et cette manière d'user de l'intelligence civilisée qui lui a permis, sans que ce fût visé de sa part, de couvrir et de voiler pour un temps la signification la plus profonde, la signification sauvage de son message.

* * *

En outre, la *grammaire du pouvoir* et les recettes de succès proposées par Machiavel sont l'œuvre d'un pur artiste, d'un pur artiste de cette Renaissance italienne où l'héritage de l'esprit antique et de l'esprit chrétien, mis en danger, produisait les fleurs les plus belles, les plus exquises et les plus vénéneuses. Ce qui rend l'étude de Machiavel si instructive pour le philosophe, c'est que, nulle part ailleurs, il n'est possible de rencontrer une conception plus purement artistique de la politique [1]. Et là est sa principale erreur philosophique, s'il est vrai que la politique relève du *praktikon* (de l'agir), non du *poietikon* (du faire), et qu'elle est par essence une branche — principale, selon Aristote — de l'éthique. La politique est distincte de l'éthique individuelle, comme une branche est distincte d'une autre branche du même arbre, c'est une partie spéciale et spécifique de l'éthique, et elle comporte une part considérable d'art et de technique, car le rôle du « faire », et le rôle de l'intelligence et de l'imagination créatrices, sont beaucoup plus grands en politique qu'en morale individuelle ou même familiale. Mais toute cette part d'art et de technique est organiquement, vitalement et intrinsèquement subordonnée aux énergies éthiques qui constituent la politique ; en d'autres mots, l'art n'y est en aucune manière autonome, il s'y trouve incorporé à l'éthique, assumé et soulevé par elle, comme, dans notre corps, les activités physico-chimiques sont

[1] « ...C'est ici la véritable originalité de Machiavel: tout se résume dans cette conviction que le gouvernement est un art indépendant dans un monde imparfait ». (Allan H. GILBERT, *op. cit.*,) : 235.)

intégrées à notre substance vivante et surélevées par nos énergies vitales. Quand ces activités purement physico-chimiques sont libérées et deviennent autonomes, il n'y a plus d'organisme vivant, mais un cadavre. Ainsi, la politique purement artistique, affranchie de l'éthique — c'est-à-dire de la connaissance pratique de l'homme, de la science des actes humains, des finalités et de l'agir vraiment humains — n'est plus qu'un cadavre de sagesse politique et de prudence politique.

En vérité, le génie propre de Machiavel a été d'isoler aussi parfaitement que possible de sa substance éthique, tout le contenu d'art véhiculé par la politique. Sa position sera celle de l'esprit artistique séparé, contemplant du dehors tout le vaste ensemble des affaires humaines, leur potentiel moral, leur enchevêtrement de bien et de mal. Il enseignera à son disciple comment, pour conquérir et conserver le pouvoir, il faut manier cet ensemble comme le sculpteur manie l'argile ou le marbre. L'éthique est sans doute présente ici, mais dans la matière à façonner et à dominer. On s'explique ainsi que *Le Prince* et *Les Discours* soient riches en observations exactes et parfois en préceptes justes, mais qui sont perçus et situés dans une fausse lumière et dans une perspective renversée ou faussée. Car Machiavel se sert du bien comme du mal, et il est prêt à réussir par la vertu comme par le vice. Le concept spécifique de la *virtù*, de cette force à la fois brillante, équilibrée et habile, qui était au cœur de la morale de son temps, telle une transposition esthétique et artistique du concept aristotélicien de vertu, est toujours présent en son œuvre [1]. Il sait qu'aucun succès politique n'est durable si le prince n'obtient pas l'amitié du peuple, mais ce n'est pas le bien du peuple, c'est seulement le pouvoir du prince dont il se soucie dans son enseignement pervers [2]. Les *Discours* soulignent l'importance capitale de la religion dans l'Etat, mais la vérité ou l'erreur de la religion quelle qu'elle soit, n'a ici aucune importance. La religion est même présentée comme le meilleur moyen de tromper le peuple, et ce que Machiavel

---

[1] Selon une très juste remarque de Friedrich Meinecke, les deux concepts de *fortune* et de *nécessité* complètent la trilogie des idées-mères de Machiavel. *Virtù, fortuna, necessità.* Cf. Friedrich MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson*, München and Berlin, 1924, chap. I.

[2] Quelques auteurs exagèrent les divergences entre le *Prince* et les *Discours*. — A mon avis ces divergences, qui sont réelles, se rapportent avant tout au genre littéraire des deux œuvres et demeurent tout à fait secondaires. Les *Discours sur les dix premiers livres de Tite Live* doivent à leur caractère rhétorique et académique, tout autant qu'à l'antiquité romaine, de souligner l'esprit républicain et quelques aspects classiques de la vertu politique. En réalité, ni cette vertu (au sens des Anciens) ni cet esprit n'ont jamais préoccupé Machiavel et son inspiration personnelle, son art tout à fait amoral d'user de la *virtù* pour maîtriser la fortune au moyen des occasions et de la nécessité, sont aussi reconnaissables dans les *Discours* que dans le *Prince.*

enseigne, c'est « l'utilisation d'une religion nationale pour les fins de l'Etat comme d'un mythe propre à unifier les masses et à cimenter leurs mœurs [1] ». Cette perversion de la religion est sûrement pire et plus athée que l'athéisme déclaré. Le monde peut en voir et en apprécier les effets dévastateurs dans le fléau du totalitarisme contemporain.

Nous voici en face du paradoxe et du principe interne d'instabilité du machiavélisme de Machiavel. Il suppose essentiellement que les valeurs morales sont complètement extirpées du cerveau de l'artiste politique comme tel ; et il suppose en même temps l'existence et la vitalité actuelles des valeurs morales et des convictions morales dans tous les autres, dans tout le matériel humain que le prince doit manier et dominer. Mais il est impossible que l'usage d'un art politique supramoral, c'est-à-dire radicalement immoral, n'entraîne pas à la longue un affaissement, une dégénérescence des valeurs morales et des convictions morales dans la vie humaine commune, une désintégration des structures traditionnelles et des mœurs qui dépendent de ces convictions, et enfin une corruption de la matière morale et sociale sur laquelle opère cette politique supramorale. Ainsi un tel art use et détruit sa propre matière, et du même coup tombe lui-même en dégénérescence. Aussi bien les authentiques disciples de Machiavel devaient-ils être rares. Durant les siècles classiques d'Henri VIII et d'Elisabeth, de Mazarin et de Richelieu, de Frédéric, de Catherine de Russie et de Talleyrand, ce dernier a peut-être été le seul parfait élève de Machiavel. Finalement, l'enseignement de Machiavel, qui suppose une utilisation essentiellement rationnelle et mesurée, c'est-à-dire artistique, du mal, devait faire place à l'utilisation de toutes les espèces du mal apparemment profitables par les grandes forces irrationnelles et démoniaques et par une intelligence, non plus artiste mais vulgaire, brutale et sauvage, et à l'immersion des gouvernants et des gouvernés dans une éthique pourrie, où le bien est appelé mal et le mal bien, et qui est le machiavélisme commun d'aujourd'hui.

II

Laissons-là Machiavel. C'est le machiavélisme commun que je désire maintenant examiner. Je voudrais brièvement traiter les points suivants : 1° la notion de bien commun et le triomphe de fait du machiavélisme ; 2° le conflit crucial qui est ici le problème principal et sa solution ; 3° les

[1] Max LERNER, *Introduction*, p. XXXVII.

racines et les conséquences plus subtiles de cette solution touchant la structure spécifique de la politique dans ses rapports avec la morale.

Et tout d'abord, pour Machiavel, la fin de la politique est la conquête et la conservation du pouvoir: c'est-à-dire l'exécution d'une œuvre d'art. Au contraire, conformément à la nature des choses, la fin de la politique est le bien commun d'un peuple uni: c'est-à-dire une chose essentiellement et concrètement humaine, et donc morale. Ce bien commun est la vie bonne — c'est-à-dire une vie conforme aux exigences et à la dignité essentielles de la nature humaine, une vie à la fois moralement droite et heureuse — du tout social comme tel, de la multitude assemblée, de telle sorte que le trésor croissant des biens communicables inclus dans cette vie bonne du tout, soit en quelque sorte reversé et redistribué à chacun des membres de la communauté. Ce bien commun est à la fois matériel, intellectuel et moral, mais principalement moral, comme l'homme lui-même; c'est un bien commun de personnes humaines. Ce n'est donc pas seulement quelque chose d'utile, un ensemble d'avantages et de profits. C'est essentiellement quelque chose de bon en soi, ce que les Anciens appelaient le *bonum honestum*. La justice et l'amitié civique en sont le ciment. La mauvaise foi, la perfidie, le mensonge, la cruauté, l'assassinat et autres crimes de même ordre, qui peuvent à l'occasion paraître *utiles* au pouvoir de l'équipe qui gouverne ou à la prospérité de l'Etat, sont en soi — en tant qu'actes politiques, c'est-à-dire en tant qu'actes engageant à quelque degré la conduite commune — dommageables au bien commun et tendent d'eux-mêmes à le corrompre. Enfin, parce que la bonne vie sur la terre n'est pas la fin absolument dernière de l'homme, et parce que la personne humaine a une destinée supérieure au temps, le bien commun politique comporte une relation intrinsè, quequoique indirecte, à la fin absolument dernière des membres de la société, c'est-à-dire, à la vie éternelle, de telle sorte que la communauté politique devrait, au plan temporel et comme par-dessous, aider chaque personne humaine à conquérir sa liberté définitive et à réaliser sa destinée finale.

Tel est le concept politique fondamental que le machiavélisme a brisé et détruit. Si le but de la politique est le bien commun, la paix — une paix constructive, s'efforçant à travers le temps d'émanciper l'homme de toute forme d'esclavage — est la santé de l'Etat; et les organes de justice, surtout de justice distributive, sont le pouvoir principal dans l'Etat. Mais si le but de la politique est le pouvoir, la guerre est la santé de l'Etat, comme le dit Machiavel, et la force militaire est le principal pouvoir dans l'Etat.

Si le but de la politique est le bien commun, le gouvernant, ayant à procurer la fin temporelle de la communauté de personnes humaines et à se garder de toute imprévoyance et de toute défaillance du vouloir, doit apprendre à être, comme l'enseignait saint Thomas, un homme bon sous tous rapports, *bonus vir simpliciter*. Mais si le but de la politique est le pouvoir, le gouvernant doit apprendre à n'être pas bon, comme dit Machiavel.

Les grands gouvernants des temps modernes ont bien compris et consciencieusement retenu cette leçon. Lord Acton avait raison de dire que « l'interprète authentique de Machiavel c'est toute l'histoire qui a suivi ». Cependant, distinguons deux sortes de machiavélisme commun. Il y a eu une sorte de machiavélisme plus ou moins atténué, respectable, conservateur, usant de l'injustice dans des limites « raisonnables », si l'on peut ainsi parler. Dans la pensée de ses adeptes, ce qu'on appelle la *Realpolitik* représentait un machiavélisme tempéré, plus ou moins paralysé soit par un résidu personnel de règles et de scrupules moraux qu'ils devaient à notre patrimoine de civilisation, soit par des traditions de convenances diplomatiques et de bonne tenue, soit même, en certains cas, par un manque d'imagination, de hardiesse ou de goût du risque. Si j'essaie de caractériser plus précisément ces machiavélistes modérés, je dirai qu'à l'égard de la *fin* de la politique ils ont en quelque sorte retenu ou cru retenir le concept de bien commun — ils étaient en cela infidèles à leur maître ; et que, pour ce qui est des *moyens* de procurer ce bien commun, ils ont franchement usé du machiavélisme. Une telle rupture, une telle disproportion entre les moyens et les fins devait inévitablement, par surcroît, pervertir l'idée même du bien commun, réduire celui-ci à n'être plus qu'un assemblage d'avantages matériels et de profits pour l'Etat, ou de conquêtes territoriales, ou de prestige et de gloire. Le plus grand représentant du machiavélisme modéré, a été à mes yeux, Richelieu. Bismarck forme la transition de cette première forme de machiavélisme à la seconde.

Cette seconde forme de machiavélisme est le machiavélisme absolu. Il a été intellectuellement préparé, durant le XIX^e^ siècle, par l'esprit positiviste, pour lequel la politique est non pas un simple art, mais une simple science naturelle, comme l'astronomie ou la chimie, et une simple application des soi-disant «lois scientifiques» à la lutte pour la vie des sociétés humaines ; notion bien moins intelligente etplus inhumaine encore que celle de Machiavel. Le machiavélisme absolu a été préparé aussi et surtout par la philosophie romantique allemande de Fichte et de Hegel.

On sait que l'auteur des *Discours à la nation allemande* a écrit un *Caractère de Machiavel*. Quant au culte hégélien de l'Etat, c'est une sublimation métaphysique des principes de Machiavel. Ainsi le cercle se referme. La morale elle-même, rejetée par la politique, a sombré. Le pouvoir et le succès sont devenus les critères moraux suprêmes. « Le cours de l'histoire du monde, dit Hegel, est en marge de la vertu, du blâme et de la justice »; et en même temps, « l'histoire humaine est, dit-il, le jugement de Dieu ». Le machiavélisme n'est plus politique; il est métaphysique, il est religion, enthousiasme prophétique et mystique.

Il a suffi qu'un tel enthousiasme entrât en quelques désespérés, affranchis des caractères ordinaires de la personnalité rationnelle, mais ouverts aux grandes forces collectives de l'instinct, du ressentiment et à l'inspiration tellurique; il a suffi à ces chefs de donner une pleine signification pratique à la vieille découverte infernale des ressources illimitées du mal lorsqu'il est entièrement accepté et utilisé, et du pouvoir apparemment infini de ce qui nie, des forces dissolvantes et de la corruption des consciences humaines — pour que le machiavélisme absolu se dressâtdans le monde, et pour que le Centaure qui démasque fût à son tour démasqué. Nous voici devant ce machiavélisme impétueux, irrationnel, révolutionnaire, sauvage et démoniaque, pour lequel l'injustice *illimitée*, la violence *illimitée*, le mensonge et l'immoralité *illimités*, sont des moyens politiques normaux, et qui tire de ce déchaînement même du mal une abominable puissance. Et nous pouvons expérimenter quelle sorte de bien commun un pouvoir qui sait parfaitement comment ne pas être bon, dont l'hypocrisie est consciente et satisfaite, ostentatoire et glorieuse, dont la cruauté vise à détruire les âmes aussi bien que les corps, dont le mensonge est une complète perversion de la fonction même du langage — nous pouvons expérimenter quelle sorte de bien commun un tel pouvoir est capable d'apporter au genre humain. Le machiavélisme absolu fait de la politique l'art de procurer le malheur des hommes.

C'est ainsi. Mais le machiavélisme absolu réussit, n'est-ce pas ? Du moins a-t-il réussi pendant de longues années ! Comment pourrait-il ne pas réussir, quand il a tout sacrifié au succès ? Voilà l'épreuve et le scandale de la conscience contemporaine. Bien plus, il serait étonnant que le machiavélisme timide et limité ne fût pas vaincu et terrassé par un machiavélisme déchaîné et cynique que rien n'arrête. S'il y a une réponse à la question mortelle qui nous est posée par le sphynx de l'histoire, elle ne peut être que le renversement complet d'une pensée politique déjà sécu-

laire. En attendant, les peuples qui se dressent contre le machiavélisme absolu ne seront capables d'arrêter son triomphe et de vaincre ses porte-drapeaux qu'en perdant et en sacrifiant dans cette lutte leur sang, et leurs richesses, leurs plus chers trésors de civilisation pacifique, et en retournant contre ce machiavélisme ses propres armes matérielles, ses techniques matérielles et ses gigantesques moyens de destruction. Mais seront-ils obligés, pour le vaincre et se maintenir eux-mêmes, d'adopter, non seulement ses armes matérielles, mais aussi son propre esprit et sa philosophie ? Céderont-ils à la tentation de perdre, pour l'amour de la vie, leur raison même de vivre et d'exister ?

III

Nous voici au conflit crucial.

En face de toute tentation de machiavélisme, c'est-à-dire d'arriver au succès et au pouvoir par le mal, la conscience morale répond (elle ne peut faire autrement) comme elle répond lorsqu'elle est tentée de commettre quelque faute profitable: il n'est jamais permis de faire le mal pour quelque bien que ce soit. Et la conscience chrétienne est en ce cas fortifiée par la parole même de l'Evangile. Quand le diable tenta Jésus en lui montrant tous les royaumes du monde et leur gloire et en lui disant: « Tout cela, je te le donnerai, si, te prosternant, tu m'adores » Jésus répondit: « Retire-toi, Satan, car il est écrit: Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui seul ».

Telle est la réponse que la personne humaine, considérant sa propre destinée de personne, son âme immortelle, sa fin dernière et la vie éternelle, son Dieu enfin, donne à la politique, quand la politique lui offre les royaumes du monde au prix de son âme. Cette réponse et la considération de celui à qui elle fut donnée, nous manifestent le sens radical de la politique qui se déclare absolument autonome, et qui prétend être la fin absolument dernière de l'homme. Elles nous découvrent la signification suprême de l'empire païen, et de tout empire paganisé, et de tout ce qui se donne pour un Saint-Empire dès que son César — qu'il soit empereur chrétien, ou dictateur socialiste, ou ce Grand Inquisiteur de la légende de Dostoïevski — veut établir et organiser sur la terre le royaume final de Dieu ou le royaume final de l'homme, ce qui est le même royaume final. « Retire-toi, Satan », répond le Christ. L'Etat et la politique, quand ils sont vraiment séparés de l'éthique, sont le royaume de ces principautés démoniaques dont parlait saint Paul; l'empire païen

est l'empire de l'homme qui se fait Dieu: l'antipode exact du royaume de l'incarnation rédemptrice.

Cependant cette réponse ne résout pas notre conflit; au contraire, elle l'amplifie, elle élargit la déchirure à l'infini, elle terrasse la tentation machiavélique sans apaiser l'angoisse et le scandale de notre intelligence. Car c'est la réponse donnée par l'éthique personnelle à une question posée par l'éthique politique: elle transcende la question, comme la personne en face de sa destinée éternelle transcende l'Etat; elle coupe court à la question, elle ne la résout pas. Il va de soi qu'aucune affirmation de l'éthique individuelle, si absolument vraie et décisive qu'elle puisse être, ne peut constituer une réponse adéquate et topique à un problème posé par l'éthique de l'Etat. Précisément parce qu'elle est transcendante, ce n'est pas la réponse propre. Le machiavélisme réussit, n'est-ce pas ? Le machiavélisme absolu triomphe sur la terre, nos yeux l'ont vu depuis des années. La morale, le christianisme, Dieu, exigent-ils nécessairement que toutes nos libertés soient conquises, que notre civilisation soit détruite, que soit anéantie jusqu'à l'espérance de voir un peu de justice et d'amitié fraternelle élever notre vie terrestre? Veulent-ils nécessairement que nos vies soient asservies, nos églises et nos fondations saccagées, nos frères persécutés et broyés, nos enfants corrompus, nos âmes mêmes et notre intelligence livrées à la perversion par les grands porte-drapeaux du machiavélisme, précisément parce que nous adhérons à la justice et refusons le diable, tandis que ces derniers osent user de l'injustice et du mal, et suivre le diable jusqu'au bout ?

C'est la vraie fin de la *personne* qui est éternelle, et non la fin de l'*Etat*. Si un homme souffre le martyre et entre au paradis, son âme jouit de la félicité. Mais, supposé que tous les citoyens d'un Etat tributaire de quelque Néron, souffrent le martyre et entrent au paradis, ce n'est pas l'âme de cet Etat qui jouira de la félicité. Bien plus, cet Etat cessera d'exister. L'Etat n'a pas d'âme immortelle, ni la nation, sauf peut-être en ce sens qu'ils survivent spirituellement par leur héritage moral dans la mémoire des hommes ou dans les vertus des âmes immortelles qui animaient leurs membres autrefois, du temps qu'ils existaient. C'est une dérision de consoler les Français, et de leur demander d'accepter la destruction ou l'asservissement de la France, en leur parlant de la France éternelle. L'âme d'une nation n'est pas immortelle. La fin directe et spécifiante, le bien commun d'une nation, est chose temporelle et terrestre, chose qui peut et doit être surélevée par les vertus de l'Evangile dans son ordre pro-

pre, mais dont l'ordre propre est naturel, non surnaturel, et qui relève du royaume du temps. Par conséquent l'existence même, temporelle et terrestre, le progrès même, temporel et terrestre, la prospérité même d'une nation, et ce patrimoine de bonheur et de gloire qui résulte des crises elles-mêmes et des épreuves de l'histoire appartiennent réellement et essentiellement au bien commun de cette nation.

Sans doute — pour imaginer un cas extrême — une nation ou un Etat pourrait et devrait accepter la destruction, comme fit la légion de Maurice, si ses citoyens étaient sommés de choisir entre le martyre et l'apostasie ; mais un tel cas ne serait pas un cas politique, ce serait un cas de sacrifice de la vie politique elle-même à la vie divine, et un témoignage, en un certain sens miraculeux, de la supériorité de l'ordre de la grâce sur l'ordre de la nature. Mais dans la vie même politique, dans l'ordre de la nature, dans le cadre des lois temporelles de l'existence humaine, n'est-il pas impossible que le premier des moyens normaux de pourvoir au bien commun de l'Etat, c'est-à-dire la justice et la moralité politiques, aboutissent à la ruine et au désastre de cet Etat ? N'est-il pas impossible que le premier moyen de corrompre le bien commun de l'Etat, c'est-à-dire l'injustice et la trahison politiques, aboutissent au triomphe et à la prospérité de cet Etat ?

Oui, c'est impossible.

Cependant le machiavélisme réussit dans l'histoire politique ? Le mal réussit ?

Quelle est donc la réponse ?

* * *

La réponse est que le mal *ne* réussit *pas*. En réalité, le machiavélisme ne réussit pas. Détruire n'est pas réussir. Le machiavélisme réussit à procurer le malheur de l'homme, ce qui est précisément le contraire de toute fin authentiquement politique. Des machiavélistes plus ou moins mauvais ont réussi pendant des siècles contre d'autres machiavélistes plus ou moins mauvais : pur échange de fausse monnaie. Le machiavélisme absolu réussit contre le machiavélisme modéré ou faible, cela aussi est normal. Mais la réussite absolue et définitive du machiavélisme absolu dans le monde, signifierait simplement que la vie politique aurait disparu de la face de la terre pour faire place à une juxtaposition, à un enchevêtrement d'une part de la vie des animaux et des esclaves, et d'autre part de la vie des saints.

Toutefois, en disant que le mal et l'injustice ne réussissent pas en politique, je veux exprimer une vérité philosophique plus profonde. Les

réserves illimitées du mal et son pouvoir qui semble infini, dont je parlais il y a un instant, ne sont en réalité que le pouvoir de la corruption, — un gaspillage et une dissipation de la substance et des énergies de l'être et du bien. Un tel pouvoir se détruit lui-même, en détruisant le bien qui en est le sujet. La dialectique interne des succès du mal les condamne à n'être pas durables. La vraie réponse philosophique consiste par conséquent à tenir compte de la dimension du temps, de la durée propre aux vicissitudes historiques des nations et des Etats, qui dépasse considérablement la durée d'une vie d'homme. Selon cette *durée politique* de maturations et fructifications vitales, je ne dis pas qu'une politique juste réussira toujours en fait, même dans un avenir éloigné, ni que le machiavélisme, échouera toujours en fait, même dans un avenir éloigné. Car avec les nations, les Etats et les civilisations, nous sommes dans l'ordre de la nature, où la mortalité est naturelle et où la vie et la mort dépendent de causes physiques autant que de causes morales. Mais je dis que la justice travaille, par sa causalité propre, dans le sens de la prospérité et du succès pour l'avenir, comme une bonne sève travaille en vue du fruit parfait ; et que le machiavélisme, par sa propre causalité travaille pour la ruine et la banqueroute, comme le poison dans la sève travaille pour la maladie et la mort de l'arbre.

Or, quelle est l'illusion propre au machiavélisme ? C'est l'illusion du *succès immédiat*. La durée d'une vie d'homme ou plutôt la durée de l'activité du prince, de l'homme politique, délimite la durée maxima du temps requis pour ce qu'on pourrait appeler le *succès immédiat*, car le succès immédiat est un succès que nos yeux peuvent voir. Mais ce dont nous parlons, ce dont parle Machiavel, en disant que le mal et l'injustice réussissent en politique, n'est en réalité que le *succès immédiat*, tel que je viens de le définir. Or le succès immédiat est succès pour un homme, ce n'est pas un succès pour un Etat ou une nation ; il peut être — et il est, lorsqu'il s'agit de succès machiavéliques, considérés dans la loi causale intérieure — un désastre, par rapport à la durée propre aux vicissitudes des Etats et des nations. C'est par rapport au succès immédiat que le mal et l'injustice jouissent d'un pouvoir apparemment infini: d'un pouvoir qu'on ne peut affronter et surmonter que par une tension héroïque de pouvoirs antagonistes. Mais plus un tel pouvoir du mal apparaît terrible en intensité, plus réduite est la durée historique des progrès internes et la vigueur de vie dont bénéficie l'Etat qui en a fait usage.

J'ai dit ailleurs [1] que le bien en lequel fructifie la justice de l'Etat, que le malheur en lequel fructifie l'injustice de l'Etat, n'ont rien à voir avec les résultats immédiats et visibles: il faut tenir compte de la *durée* historique. Le bien temporel en lequel fructifie la justice de l'Etat, le mal temporel en lequel fructifie son iniquité, peuvent être et sont en fait tout différents des résultats immédiats que l'esprit humain pourrait attendre et que les yeux humains contemplent. Il est aussi malaisé de démêler ces actions causales éloignées que de distinguer, à l'embouchure d'un fleuve, de quels glaciers ou de quels affluents proviennent ses eaux. Les réalisations des grands machiavélistes nous semblent durables, parce que l'échelle dont nous nous servons pour mesurer la durée est extrêmement courte, en comparaison du temps propre aux nations et aux communautés humaines. Nous ne comprenons pas le *fair play* de Dieu, qui donne à ceux qui ont librement choisi l'injustice, le temps d'en épuiser les bienfaits et les réserves d'énergies. Quand le désastre fondra sur ces vainqueurs, les yeux du juste qui criait contre eux vers Dieu auront depuis longtemps pourri sous la terre, et les hommes ignoreront la cause éloignée de la catastrophe.

Il est donc vrai, parce que la politique est chose intrinsèquement morale, que la première condition d'une bonne politique est d'être juste. Et il est vrai, en même temps, que ce n'est pas la règle de la justice et de la vertu de nous conduire à réussir en ce monde. Mais l'antinomie est résolue, parce que, d'une part, le succès en politique n'est pas le pouvoir matériel, ni la richesse matérielle, ni la domination du monde, mais la réalisation du bien commun, avec les conditions de prospérité matérielle qu'il implique. Et parce que, d'autre part, ces mêmes conditions de prospérité matérielle, — si terribles que puissent être les épreuves imposées à un peuple par les exigences de la justice — ne sont ni ne peuvent être exposées au péril ou à la destruction par l'usage de la justice elle-même, si l'on tient compte de la durée historique et si l'on considère en lui-même l'effet spécifique de cet usage de la justice, indépendamment du résultat des autres facteurs en jeu.

Je ne veux pas dire que Dieu récompense les peuples justes par les bénédictions de triomphes militaires, d'agrandissements territoriaux, d'accumulation de richesses ou de bénéfices commerciaux infinis. De telles valeurs sont secondaires, et parfois nuisibles au bien commun poli-

[1] *Humanisme intégral*, p. 239 *(N. d .l. R.)*.

tique. D'ailleurs, s'il est vrai que la vie politique des peuples peut être pénétrée, dans son ordre propre, par les influences chrétiennes, il peut se faire qu'une nation chrétienne ait à subir, dans une certaine mesure, la loi même des épreuves évangéliques, et à payer une certaine abondance de progrès spirituels ou culturels au prix de certaines faiblesses et infirmités de ses valeurs mondaines. Tel fut le cas de l'Italie au moyen âge et à la Renaissance: jamais l'Italie ne connut plus éclatante civilisation qu'en ces temps où le pouvoir des Papes, comme le relève Machiavel, lui apportait faiblesse et souffrance quant à son unité politique. Et je ne veux pas dire non plus qu'un Etat fidèle à la justice politique soit, par cela seul, protégé contre la ruine ou la destruction. Ce que je veux dire c'est que, lors d'un pareil malheur, la cause même de la ruine ou de la destruction n'est jamais l'usage de la justice. Ce que je veux dire, c'est que selon l'ordre même de la nature et des lois naturelles en matière morale, ordre qui représente la justice naturelle de Dieu, la justice et la droiture politiques travaillent à produire, à la longue et par la loi propre de leur inclination, des fruits de progrès pour le véritable bien commun et pour les valeurs réelles de civilisation. Tel fut le cas de la politique de saint Louis, bien qu'il ait été battu dans toutes ses entreprises de croisade. D'autre part, les injustices politiques, les tricheries politiques, la cupidité politique, l'égoïsme ou la lâcheté, l'exploitation des pauvres et des faibles, l'ivresse du pouvoir, de la gloire, ou de l'intérêt propre, — ou cette espèce d'habileté politique qui consiste, comme un professeur de politique internationale me disait candidement il y a quelques années, à user de flatterie et d'indulgence envers notre ennemi, parce qu'il est un ennemi et par conséquent à craindre, et à abandonner notre ami parce qu'il est un ami et donc pas à craindre — ou cette espèce de fermeté politique qui consiste à dénoncer une nation de proie qui attaque une nation faible et à vendre des armes et des fournitures à ce même agresseur, parce qu'il faut que les affaires marchent, — tout cela doit être payé cher à la fin. Les guerres, même les justes guerres, qui doivent être engagées contre des agresseurs iniques, sont ainsi souvent la rançon réclamée par une civilisation[1]. Alors la guerre doit être conduite avec une

[1] Ce que Sir Norman Angell disait à Boston en avril 1941, est vrai pour toutes les démocraties contemporaines. « Si, disait-il avec une grande force, nous avions appliqué résolument il y a dix ans, la politique qui consiste à aider la victime de l'agression à se défendre elle-même, nous ne serions pas en guerre à présent.

« C'est la simple vérité que, pour avoir été sourds, nous autres Anglais, aux cris qui montaient des maisons chinoises détruites par l'envahisseur, nous devons maintenant assister à l'impitoyable destruction des anciens sanctuaires anglais par nos envahisseurs.

« Pour n'avoir pas voulu prêter l'oreille aux cris des enfants chinois massacrés par l'en-

résolution farouche. Mais la victoire ne portera des fruits que si l'on rejette les méfaits du passé pour se tourner résolument vers la justice et vers la droiture politique.

Plus je pense à ces choses, plus je suis convaincu que les observations proposées il y a un moment sur la dimension du temps sont au cœur de la question. La durée est une note essentielle du bien commun. Un forestier qui voudrait chercher le succès visible en plantant quantité de vieux grands arbres dans sa forêt au lieu de préparer de jeunes arbustes ferait une politique forestière insensée. Le prince de Machiavel est un méchant homme politique: il pervertit la politique, parce que son but principal est son propre pouvoir personnel et la satisfaction de sa propre ambition personnelle. Mais, dans un sens plus profond et plus radical, le gouvernant qui sacrifie tout au désir de voir de ses propres yeux le triomphe de sa politique, est un mauvais gouvernant et il pervertit la politique, même s'il est exempt d'ambition personnelle, et s'il aime son pays avec désintéressement: parce qu'il mesure le temps de maturation du bien politique aux brèves années de son propre temps personnel d'activité.

En ce qui concerne les grands représentants du machiavélisme contemporain, et leur frénésie de pouvoir personnel, rien sous ce rapport n'est plus instructif que la féroce impatience de leur politique générale. Ils appliquent la loi de la guerre, qui requiert une série de succès frappants immédiats — mais qui est dans la vie des sociétés humaines une crise suprême et anormale — au développement même de la vie normale de l'Etat. Ce faisant, ils apparaissent non comme des bâtisseurs d'empires mais comme de purs dissipateurs de l'héritage de leurs nations.

Cependant, une fructification qui ne viendra au jour que dans un avenir distant, mais que nous ne voyons pas, nous importe aussi peu qu'une fructification qui n'existera jamais sur la terre. Il est bien difficile à un homme d'agir avec justice sans cueillir aucun fruit de justice, mais seulement des fruits d'amertume, de chagrin, de défaite. C'est encore plus difficile pour un homme politique, même juste et sage, qui travaille à l'œuvre

---

vahisseur, nous devons maintenant, toute la nuit, prêter l'oreille aux cris des enfants anglais, victimes de l'allié du même envahisseur.

« Pour être restés indifférents, quand les sous-marins italiens coulaient les bateaux de l'Espagne républicaine, nous devons maintenant écouter les cris d'enfants s'élevant d'un navire de refuge torpillé, et sombrant dans la tempête à 600 milles du rivage. »

Mais les responsabilités éloignées auxquelles fait allusion Sir Norman Angell remontent à beaucoup plus de dix ans. La civilisation occidentale est en train de solder un compte accumulé par les fautes de toute l'histoire moderne.

terrestre la plus ardue et la plus haute de toutes les œuvres temporelles — le bien commun de la multitude, — et dont les échecs sont les échecs d'un peuple entier et d'une patrie aimée. Il doit vivre d'espérance. Est-ce possible de vivre d'espérance sans vivre de foi ? est-ce possible de compter sur l'invisible sans compter sur la foi ?

Je ne crois pas qu'en politique on puisse échapper à la tentation du machiavélisme, si l'on ne croit pas à l'existence d'un gouvernement suprême de l'univers, qui est, à proprement parler, divin, car Dieu, prince du cosmos, est aussi prince de l'ordre particulier de l'éthique ; si l'on ne s'en remet pas à la providence de Dieu, par la foi, du soin de ce discernement supra-empirique, obscur et mystérieux des fructifications du bien et du mal, qu'aucun œil humain ne peut percevoir ; si l'on ne ferme pas les yeux, par la foi, sur ce qui touche aux réalisations effectives d'un avenir éloigné, pour les ouvrir, en déployant, par science et prudence, plus de vigilance qu'aucun renard ou lion, sur tout ce qui touche aux préparatifs de ces réalisations et aux semences à jeter présentement en terre.

Une morale politique purement naturelle est insuffisante à nous munir des moyens de mettre en pratique ses propres règles. La conscience morale ne suffit pas, si elle n'est pas en même temps une conscience religieuse. Ce qui est capable d'affronter le machiavélisme, le machiavélisme modéré et le machiavélisme absolu, ce n'est pas une politique purement naturelle, disons une politique juste, c'est une politique chrétienne. Car, dans le contexte existentiel de la vie de l'humanité, la politique, parce qu'elle appartient par son essence même au royaume de l'éthique, exige en conséquence d'être aidée et confortée — afin de ne pas dévier et afin d'atteindre un point suffisant de maturation — par tout ce que l'homme reçoit, dans sa vie sociale elle-même, de la foi religieuse et de la parole de Dieu qui opère au-dedans de lui. C'est ce que les auteurs de la Déclaration de l'Indépendance, et de la Constitution de ce pays ont compris et exprimé sous une forme adaptée à la philosophie de leur temps, et c'est ce qui rend leur œuvre si remarquable pour tous ceux qui croient que le christianisme est efficace non seulement en regard du ciel mais aussi en regard de la terre. Parmi les Etats modernes, il y en a un dont l'instinct politique et dont l'intelligence répugnent profondément au machiavélisme : les Etats-Unis. La politique chrétienne n'est ni théocratique ni cléricale, ni non plus une politique pseudo-évangélique de faiblesse et de non résistance au mal ; c'est une politique authentiquement politique, ayant toujours conscience d'être située dans l'ordre naturel et d'avoir à exercer les vertus

naturelles ; elle sait qu'elle doit être armée de justice réelle et concrète, de force, de perspicacité, de prudence ; c'est une politique qui tiendra l'épée, attribut de l'Etat, mais qui en même temps comprendra que la paix est œuvre non seulement de justice, mais aussi d'amour, et que l'amour aussi est une partie essentielle de la vertu politique. Car ce n'est jamais l'excès d'amour qui dupe les hommes politiques ; au contraire, sans amour ni générosité, il est normal qu'ils tombent dans l'aveuglement et qu'ils commettent des erreurs de calcul. Une telle politique sera attentive à la destinée éternelle de l'homme et aux vérités de l'Evangile, et, participera dans son ordre propre, pour autant que l'exigeront ses fins temporelles, à l'esprit d'amour et de pardon.

IV

Nous voici arrivés à notre troisième point : l'éclaircissement de quelques problèmes particuliers concernant les relations de la politique et de la morale.

Comme je l'ai indiqué plus haut, la réalité politique, quoique principalement morale, est par essence à la fois morale et physique, comme l'homme lui-même, mais autrement que lui, parce qu'elle n'a pas d'âme substantielle immortelle. Les sociétés sont des organismes en continuelle croissance, des arbres immenses dont la vie est longue, ou des madrépores qui mèneraient en même temps une vie morale et humaine. Et dans l'ordre dont elles font partie, qui est celui du temps et du devenir, la mort est naturelle ; les communautés humaines, les nations, les cités, les civilisations sont par nature mortelles, elles meurent pour toujours, comme ces madrépores dont je parlais à l'instant. Leur naissance, leur croissance et leur décadence, leur santé, leur maladie, leur mort, dépendent de conditions physiques fondamentales, où sans doute les qualités spécifiques du comportement moral sont mêlées et jouent un rôle essentiel, mais qui pourtant leur sont antérieures. Ainsi l'imprudence ou l'intempérance peuvent hâter la mort de l'homme ; la maîtrise de soi peut la différer ; mais, de toute façon, l'homme mourra.

La justice et les vertus morales n'abolissent pas les lois naturelles du vieillissement des sociétés humaines. Elles n'empêchent pas les catastrophes physiques de les détruire. En quel sens sont-elles les forces principales de conservation et de permanence des sociétés ? En ce sens qu'elles constituent l'âme même de la société, sa force de vie interne et spirituelle. Une telle force n'assure pas l'immortalité à la société, non plus que mon

âme immortelle ne me préserve de la mort. Une telle force n'est pas une entéléchie immortelle, parce qu'elle n'est pas substantielle ; cependant en tant que spirituelle, elle est par elle-même indestructible. Corrompez cette force : vous introduirez un principe interne de mort au cœur de la société. Maintenez et perfectionnez cette force : vous renforcerez le principe interne de vie de la société. Supposez une communauté humaine martelée, écrasée, accablée par quelque calamité naturelle ou quelque puissant ennemi : tant qu'elle existe, si elle conserve au-dedans de soi la justice et l'amitié civique et la foi, il y a en elle un espoir actuel de résurrection, il y a en elle une force qui tend par elle-même à la faire vivre, à prendre le dessus et à profiter même du désastre, car nul marteau ne peut détruire cette force immatérielle. Si une communauté humaine perd ces vertus, son principe interne de vie est envahi par la mort.

Ce qu'il faut dire, par conséquent, c'est que la justice et la droiture *tendent par elles-mêmes* à la conservation des Etats, et à ce *succès* réel à longue échéance dont je parlais il y a un moment. Et que l'injustice et le mal *tendent par eux-mêmes* à la destruction de l'Etat et à cet *échec* réel dont je parlais également.

Telle est la loi de fructification des actions humaines inscrites dans la nature des choses et qui n'est autre que la justice naturelle de Dieu dans l'histoire humaine.

Mais si le fruit normal du succès et de la prospérité, préparé par la justice et par la sagesse politiques, ne parvient pas à l'existence effective, parce que l'arbre est trop vieux ou que la tempête a brisé ses branches ; si le fruit normal d'échec et de destruction, préparé par la méchanceté et la folie politiques, ne parvient pas à l'existence actuelle, parce que les conditions physiques de la sève ou de l'ambiance ont neutralisé le principe interne de mort, — un tel accident ne supprimera pas la régularité inhérente à la loi sur laquelle j'insistais dans la partie précédente de cet essai, il témoignera simplement que les nations et les civilisations sont mortelles par nature. Comme je l'ai souligné il y a quelques instants, la justice peut quelquefois, même dans un avenir éloigné, ne pas réussir à préserver effectivement un Etat de la ruine et de la destruction. Mais la justice tend d'elle-même à cette préservation ; et ce n'est pas en vertu de la justice, c'est en vertu des conditions physiques neutralisant du dehors les effets mêmes de la justice, que ce malheur arrivera. Le machiavélisme et la perversité politique peuvent quelquefois, même dans un avenir éloigné, ne pas faire faillite, ils peuvent triompher d'une manière décisive

sur des peuples faibles et innocents. Mais ils tendent d'eux-mêmes à l'autodestruction: et ce n'est pas en vertu du machiavélisme et de la perversité politique, c'est en vertu d'autres conditions neutralisant du dehors les effets mêmes de ces vices, que le succès arrivera.

Si un Etat faible est entouré et menacé par des ennemis machiavéliques, il doit, au prix d'efforts désespérés, accroître sa force physique, mais aussi ses vertus morales. Supposez qu'il livre sa propre âme au machiavélisme, il ne fait alors qu'ajouter un principe de mort à ses autres faiblesses. Si une civilisation vieillie et naturellement vouée à la mort, comme l'était l'Empire romain au temps de saint Augustin, si un Etat politique construit sur l'artifice et la violence et naturellement voué à la catastrophe comme l'était l'Empire de Bismarck et de Guillaume, désiraient néanmoins échapper à la mort ou à la catastrophe en déchaînant le mal et la perversité, ils ne feraient alors qu'empoisonner les siècles et se préparer à eux-mêmes un enfer historique pire que la mort.

Il n'est pas hors de propos d'ajouter les deux observations que voici: D'abord les cas où les forts ont triomphé des faibles ne se comptent plus dans l'histoire de l'humanité. Cependant, ce ne fut pas toujours un triomphe de la force sur le droit: car, le plus souvent, la sainteté du droit intéressait aussi peu le faible conquis que le fort conquérant. La Grèce fut conquise par Rome (et mise à même de conquérir intellectuellement la civilisation romaine): à ce moment, la Grèce avait perdu son âme politique.

La deuxième observation concerne le triomphe, durable ou apparemment durable, de l'injustice politique sur les peuples innocents. Le cas n'est pas rare non plus, au moins à première vue. Il s'agit toutefois le plus souvent de l'asservissement ou de la destruction, par des nations jouissant déjà d'un véritable statut politique, de populations ou de groupes humains non encore parvenus à un tel état. L'exemple le plus frappant en est l'histoire de la colonisation moderne. Mais il semble que, à proportion que les peuples arrivent à un état vraiment politique, et constituent réellement une *civitas*, une demeure et communauté politiques, dans cette mesure la force immatérielle interne qui réside en elle, — et qui est faite d'une longue fidélité à la justice, d'amour, d'énergies morales et de souvenirs profondément enracinés, d'héritage spécifiquement spirituel, — devient une âme de plus en plus *formée* et cohérente: et, dans cette mesure même, cette âme prend le pas sur les conditions purement physiques de l'existence et tend à rendre de tels peuples invincibles. S'ils sont conquis ou opprimés, ils de-

meurent vivants et continuent la lutte sous l'oppression. Alors un instinct de prophétie se développe parmi eux, comme en Pologne au temps de Mickiewicz, et leurs espoirs se tournent naturellement vers un exemple surnaturel de pérennité historique sous l'oppression: celui de la maison d'Israël, dont la force interne immatérielle et dont le principe de communion sont d'ordre supra-politique et supra-temporel.

* * *

Une dernière question, d'ordre plutôt métaphysique, se pose. J'ai dit que les lois naturelles, qui font de soi fructifier la justice politique pour le bien et pour la préservation, le mal et l'injustice politiques pour la destruction d'une communauté humaine donnée, s'identifient avec la justice naturelle de Dieu dans l'histoire humaine. Mais y a-t-il là plus qu'une tendance essentielle ? N'ai-je pas souligné le fait que, même à la longue, de telles fructifications normales peuvent faillir, que le fruit du mal pour l'Etat injuste, le fruit du bien pour l'Etat juste, peuvent être empêchés en raison des facteurs physiques et particulièrement en raison des lois physiques de vieillissement et de mort qui interfèrent ici avec les facteurs moraux. S'il en est ainsi, où est la justice naturelle de Dieu ? La justice n'a pas affaire avec des tendances, si essentielles qu'elles puissent être, dont le résultat effectif peut manquer; elle a affaire avec des sanctions qui ne peuvent faillir.

La question envisagée ici dépasse le champ de la philosophie morale et de l'expérience historique, elle relève de la connaissance que nous prenons en balbutiant du gouvernement divin des choses créées. La première réponse qui vienne à l'esprit d'un métaphysicien chrétien consiste à affirmer *à priori* que les fructifications naturelles du bien et du mal ne faillissent jamais, que le fruit de la justice et le fruit de l'injustice ne sont jamais empêchés: ce qui semble de soi évident, s'il est vrai que la justice de Dieu ne puisse être trompée. Parce que les Etats et les nations n'ont pas de destinée immortelle, les sanctions méritées par leurs actes non seulement doivent atteindre les hommes dans le temps et sur la terre, mais elles doivent le faire d'une manière absolument infaillible.

En considérant le problème plus attentivement, je crois cependant que cette réponse résulte d'une sorte de projection indue des considérations théologiques sur les réalités métaphysiques, en raison de laquelle on attribue aux choses qui relèvent du temps et de l'histoire, la fermeté absolue propre aux choses qui relèvent de l'éternité.

Il est parfaitement vrai que la justice de Dieu ne peut pas faillir par rapport à la destinée immortelle de chaque personne humaine, qui se réalise en fait, selon la doctrine chrétienne, dans l'ordre surnaturel. Ce serait toutefois une démarche précipitée que de concevoir la justice divine qui régit le destin historique des sociétés humaines, sur le modèle de cette justice divine qui régit le destin supra-historique de la personne humaine. La notion de justice se vérifie dans l'un et l'autre cas de façon analogique. La justice supra-historique ne peut pas faillir, parce qu'elle atteint des agents moraux — les personnes humaines — qui parviennent à leur état final au-dessus du temps. Mais la justice historique ayant affaire avec les sociétés humaines, atteint des agents moraux qui ne parviennent pas à un état final. Pour elles, il n'y a pas de sanctions finales ; les sanctions s'étendent tout le long du temps et s'entremêlent, à chaque moment, à leur activité continue et changeante ; souvent le fruit d'anciennes injustices surgit dans une société donnée au moment même où se produit un réveil de la justice. D'ailleurs et du même coup, il apparaît que ces sanctions *en devenir* ne jouissent pas de l'absolue nécessité qu'on exigerait d'un aboutissement immuable, ultime, éternel. Ce qui nous semblait évident de soi, il y a un instant, n'est plus évident de soi. Il est possible que, dans le cas des sociétés humaines, les fructifications naturelles du bien et du mal soient quelquefois empêchées. Les sanctions méritées par les actes des nations et des Etats peuvent atteindre les hommes dans le temps et sur la terre, mais il n'est pas nécessaire qu'elles le fassent d'une manière infaillible et toujours réalisée.

Considérons la civilisation des peuples de la légendaire Atlandide. Les actions politiques bonnes et mauvaises de ces peuples tendaient par elles-mêmes à porter leur fruit et à engendrer leurs sanctions naturelles. Oui, mais quand l'Atlandide fut engloutie par l'Océan, tous ces fruits furent abolis avec les peuples et la civilisation dont ils devaient procéder. La justice naturelle de Dieu à l'égard des sociétés humaines, c'est-à-dire à l'égard d'agents moraux immergés dans le temps, peut faillir, comme la nature peut faillir en ses fructifications physiques. Car cette justice historique naturelle de Dieu n'est rien autre que la nature elle-même, considérée dans ses fructifications, non plus physiques mais morales. La justice de Dieu est en travail dans le temps et l'histoire, son règne ne s'établit qu'au ciel et en enfer. Le concept de rétribution parfaite et infaillible pour les actions humaines, avec sa rigueur absolue et adamantine, est un concept religieux relatif à la destinée éternelle des personnes humaines: ce n'est

pas le concept éthico-philosophique qu'on doit se former pour entendre la destinée des communautés humaines du temps et de l'histoire.

Telle est, à ce qu'il me semble, la vraie réponse à faire à la question que nous méditons. Mais il faut immédiatement ajouter que ces faillites de la justice historique doivent se produire dans un petit nombre de cas, comme les faillites de la nature dans l'ordre physique, parce que ce sont des accidents, en qui les lois mêmes des essences n'atteignent pas leur effet propre. Il est vrai que la nature fait un immense gaspillage de germes pour qu'un petit nombre d'entre eux ait chance d'éclore et un nombre plus petit encore chance de porter du fruit. Même si les échecs de la justice historique naturelle, étaient, *en ce qui regarde les accomplissements individuels, des anomalies* aussi fréquentes que les échecs de tant de semences gaspillées, la vérité soulignée dans tout cet essai n'en serait pas ébranlée: la justice tend par elle-même au bien-être et à la permanence de la communauté, l'injustice à son dommage et sa dissolution; un succès à long terme du machiavélisme n'est jamais dû au machiavélisme lui-même mais aux autres facteurs historiques en jeu. Cependant les anomalies qui se produisent de fait *ut in paucioribus* dans la nature physique sont des *anomalies par rapport aux réalisations spécifiques:* telle la production d'un « monstre », c'est-à-dire d'un être difforme par rapport au type spécifique. Et c'est à ces anomalies physiques d'ordre spécifique, qu'il faut comparer les échecs qui se produisent dans la fructification naturelle du bien et du mal, et dans l'accomplissement des lois spécifiques des essences morales. Il convient donc d'accentuer plus fortement que jamais le fait, déjà souligné plus haut, que les sanctions de la justice historique manquent beaucoup moins rarement que notre expérience à courte-vue ne nous induirait à le croire.

Ici une nouvelle observation semble particulièrement digne de remarque. Ces sanctions, méritées par les actions du tout social ou politique, ne doivent pas nécessairement rejaillir sur le tout politique comme tel, sur l'Etat lui-même dans son existence et son pouvoir, elles peuvent atteindre la condition culturelle commune des hommes pris indépendamment de leur cadre, et pourtant en quelque façon solidaires de lui: car le tout politique n'est pas un sujet substantiel et personnel, mais une communauté de personnes humaines, et une communauté reliée à d'autres par des échanges vitaux. Aussi bien, au cours de la vie d'un Etat, le fruit de ses actions justes ou perverses peut n'apparaître que par quelque enrichissement ou par quelque affaissement particuliers de ses couches pro-

fondes ; plus encore, quand un Etat, une nation, une civilisation meurt, il est normal que la fructification du bien et du mal que ses actions avaient préparée se transmette — dans l'ordre culturel, et quant à tel ou tel trait de l'état social ou culturel commun — à ses résidus, aux éléments humains dispersés ayant autrefois appartenu à cet ensemble, et à leurs descendants ou aux groupes humains qui en sont les successeurs et les héritiers.

Ainsi donc un Etat ou une civilisation se dissout, mais ses œuvres, bonnes ou mauvaises, continuent à porter des fruits, non strictement politiques (car le mot politique, en son sens le plus strict, connote la vie commune d'un Etat donné) mais pourtant politiques en un sens plus large encore et authentique, relatif à la vie culturelle et à l'héritage culturel commun de l'humanité. Car il existe une authentique communauté temporelle de l'humanité, — une profonde intersolidarité, de génération en génération, reliant ensemble les peuples de la terre, — un commun héritage et un commun destin, concernant non pas l'édifice d'une *société civile* particulière, mais celui d'une *civilisation*, non pas le prince, mais la culture, non pas la *civitas perfecta* au sens aristotélicien, mais cette sorte de *civitas* au sens augustinien, imparfaite et incomplète, constituée par un réseau fluide de communications humaines, plus existentielle que formellement organisée mais d'autant plus réelle, vivante et fondamentale. Ignorer cette *civitas humani generis*, non politique, c'est réduire en poudre la base de la réalité politique, c'est errer dans les racines mêmes de la philosophie politique, c'est méconnaître l'inclination progressive naturelle qui tend à une structure internationale plus organique des peuples.

Une autre considération fondamentale vient ainsi s'ajouter à celle de la *durée historique* sur laquelle j'insistais il y a un moment : la considération de l'*extension humaine* à travers les générations de la fructification des actions politiques. Nous découvrons ainsi d'une manière complète la loi qui conduit le machiavélisme à l'échec en règle générale et pour ce qui regarde les tendances essentielles inscrites en sa nature. Si, même à long terme, la justice et l'injustice politiques ne fructifient pas toujours en succès ou en désastre politiques pour l'Etat même qui les a pratiquées, elles peuvent encore produire leur fruit selon les lois de la solidarité humaine. Du même coup, nous comprenons la malice, la faiblesse et l'absurdité du machiavélisme dans toute leur ampleur. Ce n'est pas seulement les Etats particuliers qu'il voue au malheur et au châtiment — d'abord les Etats victimes des Etats machiavélistes, puis les Etats machiavélistes eux-mêmes, — c'est aussi la race humaine dans son ensemble. Il charge

l'humanité d'un fardeau toujours croissant de mal, de malheur et de désastre. Par son propre poids et par sa propre loi intérieure il est cause de catastrophe, non seulement pour telles nations données, mais pour toute notre commune espèce, pour la communauté de base qui existe entre les nations. Comme toutes les autres sortes de l'égoïsme, cet égoïsme divinisé est essentiellement aveugle.

* * *

Pour résumer tout ce que j'ai établi, je voudrais dire :

1° Il suffit d'être juste pour gagner la vie éternelle ; il ne suffit pas d'être juste pour gagner des batailles ou des succès politiques immédiats.

2° Pour gagner des batailles ou pour remporter des succès politiques immédiats, il n'est pas nécessaire d'être juste ; il peut être, à l'occasion, plus avantageux d'être injuste.

3° Il est nécessaire, quoiqu'il ne soit pas suffisant, d'être juste pour procurer et promouvoir le bien commun politique et la prospérité durable des communautés terrestres.

Les considérations développées dans le présent essai sont basées sur le fait fondamental que la politique est une branche de l'éthique, mais une branche spécifiquement distincte des autres branches du même tronc. Un signe décisif de cette spécificité de l'éthique politique, par opposition à l'éthique personnelle, est que les communautés terrestres sont mortelles dans leur être même, et qu'elles relèvent tout entières du temps. Un autre signe est que les vertus politiques tendent à une fin relativement dernière, qui est le bien commun terrestre et ne se réfèrent qu'indirectement à la fin absolument dernière de l'homme. De là résultent plusieurs traits de l'éthique politique, auxquels je ne puis que faire allusion ici, qui assurent son caractère vraiment réaliste ; en telle sorte que maintes règles de vie politique, que les pessimistes du machiavélisme usurpent au bénéfice de l'immoralité — comme la tolérance politique de certains maux et la reconnaissance du « fait accompli » (*statute of limitations*) qui permet de retenir d'anciennes possessions mal acquises, parce que de nouveaux liens humains et des relations vitales leur ont comme infusé des droits nouveaux, — sont en réalité éthiquement fondées. En telle sorte que l'éthique politique est capable d'absorber et de digérer tous les éléments de vérité contenus dans Machiavel, et notamment de convenir que le pouvoir et que le succès immédiat sont une partie de la politique, mais une partie subordonnée, non la partie principale.

Puis-je répéter qu'un certain hypermoralisme, qui fait de l'éthique politique quelque chose d'impraticable et de purement idéal, est aussi contraire à cette éthique même que le machiavélisme, et qu'il fait, en fin de compte, le jeu du machiavélisme, comme les objecteurs de conscience font le jeu des conquérants. La pureté des moyens consiste à ne pas user de moyens moralement mauvais en eux-mêmes, elle ne consiste pas à refuser pharisaïquement tout contact extérieur avec la boue de la vie humaine ; elle ne consiste pas à attendre un monde moralement aseptique avant de consentir à travailler dans le monde ; elle ne consiste pas à attendre, pour sauver son prochain qui se noie, d'être devenu assez saint pour éviter tout risque de s'enorgueillir d'un acte aussi généreux.

Si c'était le lieu de présenter une analyse complète des causes du succès et du bonheur durables en politique, j'ajouterais ici deux observations.

1° Tandis que la justice politique — que renversent à la fois la perversité ou machiavélisme, et la manie de l'éthique ou hypermoralisme, — est la première condition *spirituelle* du succès et du bonheur durables pour une nation comme pour une civilisation, la première condition *matérielle* de ce succès et de ce bonheur durables est, d'une part, un héritage de structures acceptées comme hors de question, de coutumes établies et de sentiments communs profondément enracinés, qui introduisent dans la vie sociale elle-même quelque chose des déterminations physiques de la nature [1], et de la force vitale insconsciente propre aux organismes végétaux ; et, d'autre part, une expérience commune héréditaire, et ce lot d'instincts moraux et intellectuels constituant une sorte de sagesse pratique empirique, beaucoup plus profonde et plus dense, beaucoup plus proche du dynamisme complexe et caché de la vie humaine, que toute construction artificielle de la raison. Et ces deux choses, cet héritage en quelque sorte physique, et cette sagesse pratique héréditaire, sont intrinsèquement et essentiellement liées à des croyances morales et religieuses et dépendantes d'elles. Pour l'éthique politique et pour le bien commun politique, la préservation de ces communes structures de vie et de ce commun dynamisme moral est plus fondamentale que toute action particulière du prince, si sérieuse et décisive que celle-ci puisse être en elle-même. Et les effets d'une telle énergie physico-morale, si vaste et si profondément située, sont plus fondamentaux et plus importants pour

[1] Cf. *The political ideas of Pascal*, in *Ransoming the time*, 1941.

la vie des sociétés humaines, que de bons ou mauvais calculs politiques particuliers. Ils sont pour les Etats la première cause de leur succès et de leur bonheur historiques. L'Empire romain n'a pas réussi en vertu des souillures, des injustices et des cruautés mêlées à sa politique, mais en vertu de sa force intérieure physico-morale.

2° Maintenant, et c'est ma seconde observation, ce qui, toujours dans l'ordre de la causalité matérielle, compromet en soi, premièrement et radicalement le succès et la prospérité historique durables d'une nation ou d'une civilisation, c'est ce qui est destructeur du patrimoine et de l'héritage commun que je viens de décrire: c'est le machiavélisme d'une part et l'hypermoralisme d'autre part. Tous deux dévorent, à la manière de vers rongeurs, la substance vivante sociale et éthique dont dépend tout succès ou prospérité durables de la chose publique, aussi bien que cette justice politique qui constitue la rectitude morale, la principale vertu morale et l'« âme » même des sociétés humaines.

Ainsi est surmontée la fissure, la mortelle division créée, entre l'éthique et la politique, à la fois par les machiavélistes et par les hypermoralistes: parce que la politique est essentiellement morale, et parce que l'éthique est essentiellement réaliste, non au sens de quelque *Realpolitik* mais au sens d'un bien commun réel.

Je me rends bien compte que si cette antinomie, fléau de l'histoire moderne, doit être surmontée en pratique et non pas seulement en théorie, ce sera seulement à la condition qu'une sorte de révolution ait lieu dans notre conscience. Machiavel nous a fait prendre conscience de ce que sont en fait les mœurs politiques courantes dans l'humanité. Sur ce point, il avait raison. Il y a là une pente naturelle que devra remonter l'homme qui tâche de vaincre la dissociation, l'homme de l'unité. Mais les pentes sont faites pour être remontées. Comme Bergson l'a souligné, une démocratie authentique, par le fait même qu'elle procède d'une impulsion motrice évangélique, travaille à contre-sens de la « nature » et elle exige par conséquent un esprit héroïque.

Quelles que soient les limitations que le résultat pratique subisse du fait de la faiblesse humaine, il reste en tout cas qu'un tel effort doit être tenté et que la connaissance de ce qui est vrai en ces matières est de première et de capitale importance. Garder l'information de Machiavel touchant la conduite de fait de la plupart des princes, savoir que cette conduite est de mauvaise politique, désencombrer notre conscience des règles, des pré-

ceptes et de la philosophie de Machiavel — ce sera la fin même du machiavélisme.

Ici, je souligne à nouveau ce que j'ai expliqué au début du présent essai. Le machiavélisme ne consiste pas dans ce triste lot de maux particuliers et d'actions politiques injustes qui est fatal en raison de la faiblesse ou de la malice humaines. Le machiavélisme est une philosophie de la politique, établissant qu'en droit la bonne politique est une politique surmorale ou immorale qui, par essence, doit recourir au mal. Ce que j'ai discuté, c'est cette philosophie politique. Il n'y aura pas de fin aux méfaits et aux méprises, tant que durera l'humanité. Mais on peut et on doit mettre fin au machiavélisme.

* * *

Concluons. Le machiavélisme est une illusion, parce qu'il repose sur le pouvoir du mal, et parce que, métaphysiquement, le mal, comme tel, n'a pas le pouvoir de causer de l'être ; pratiquement, le mal n'a pas le pouvoir de causer aucune réalisation durable. Quant aux entités morales tels que peuples, Etats et nations, qui n'ont pas de destinée supra-temporelle, c'est dans les limites du temps que leurs actions sont sanctionnées ; c'est sur la terre que la charge entière de faillite et de néant dont est grevée toute action mauvaise commise par la communauté ou par ses chefs, sera normalement déversée. Voici une loi naturelle, une sorte de loi physique de l'ordre moral (bien qu'elle soit contrariée en certains cas par l'interférence de multiples autres facteurs qui sont en jeu dans l'histoire humaine) : en règle, le machiavélisme et l'injustice politique, s'ils obtiennent un succès immédiat, conduisent à long terme les Etats et les nations au malheur et à la catastrophe ; au cas où ils semblent réussir même à long terme, ce n'est pas en vertu du mal ou de l'injustice politique, c'est en vertu de quelque principe intérieur de dissolution, qui désignait d'avance leurs victimes pour la soumission, même si elles n'avaient pas eu à faire face à des ennemis à ce point inique. Ou bien ces victimes de la politique de puissance sont des tribus primitives n'ayant pas encore atteint le stade de l'existence politique et, par conséquent, de la justice politique : alors, leur catastrophe injustement subie, qui crie contre le ciel et qui rend la justice de Dieu plus implacable en ce qui concerne la destinée personnelle de leurs bourreaux, ne rejaillit cependant pas sur l'Etat conquérant, sauf peut-être sous la forme de quelque processus d'auto-intoxication caché et insidieux, non ouvertement politique. Ou bien ces victimes de la politique

de puissance sont des Etats et des nations qui étaient déjà condamnés à mort ou à l'esclavage par les lois naturelles de vieillissement des sociétés humaines ou par leur propre corruption intérieure. Et ici encore l'effet même de l'injustice déployée contre elles est d'introduire un principe caché d'auto-destruction dans la substance intérieure de leurs conquérants [1].

En vérité la dialectique de l'injustice est invincible. Le machiavélisme se dévore lui-même. Le machiavélisme commun a dévoré et anéanti le machiavélisme de Machiavel. Le machiavélisme absolu dévore et anéantit le machiavélisme modéré. Le machiavélisme faible ou atténué est fatalement destiné à être vaincu par la machiavélisme absolu et virulent.

Si quelque jour le machiavélisme absolu triomphe dans l'humanité, ce sera seulement parce que toutes les formes d'acceptation de l'iniquité, de faiblesse morale, de consentement au mal, opérant à l'intérieur d'une civilisation en voie de dégénérescence, l'aura préalablement corrompue, et aura préparé d'avance des esclaves pour l'homme sans loi. Mais si le machiavélisme absolu doit être écrasé à l'époque actuelle, et je l'espère, ce sera seulement parce que ce qui reste de civilisation chrétienne sera devenu capable de s'opposer à lui, au nom du principe de la justice politique intégralement acceptée, et de proclamer à la face du monde la fin du machiavélisme.

Il n'y a qu'un seul principe déterminant devant lequel le principe du machiavélisme se trouve lui-même spirituellement réduit à l'impuissance: c'est le principe d'une justice politique réelle et absolument inébranlable, tel que saint Louis le comprenait. Les hommes auront à se lever pour déployer, contre la chevalerie de la dégradation humaine, la vraie chevalerie de la justice.

Le justice dont je parle n'est pas une justice désarmée. Elle use de la force quand la force est nécessaire. Je crois à l'efficacité des méthodes de Gandhi, mais je pense qu'elles ne conviennent qu'à certains domaines limités de l'activité politique. Spécialement en cas de guerre, d'autres moyens doivent être employés. Quand on considére le cours de la guerre engagée par le machiavélisme total, on ne peut que s'étonner de voir à quel point les agresseurs, qui ne respectent rien, forcent le reste de l'humanité à recourir à la terrible loi des justes représailles ou à mettre de côté, momentanément, quand un concept supérieur de justice contraint d'agir

[1] Ou enfin les victimes de la politique de puissance sont des peuples adultes et sains, qui continuent la lutte sous l'oppression. Cf. plus haut, p. 136.

ainsi, certaines règles de droit, que l'action barbare de l'adversaire a rendues inopérantes en justice.

Mais plus les moyens requis par la justice sont violents et même horribles, plus il faut que les hommes qui s'en servent soient parfaits. Le monde requiert — pour affirmer jusqu'au bout et pour appliquer sans crainte les terribles pouvoirs de la justice — des hommes vraiment résolus à tout souffrir pour la justice, comprenant vraiment le rôle que doit jouer l'Etat comme juge, le rôle que, selon le grand théologien François de Vitoria, les Etats belligérants assument en l'absence de toute institution internationale investie de juridiction universelle; des hommes vraiment assurés de préserver au-dedans d'eux-mêmes, au milieu de fléaux apocalyptiques, une flamme d'amour plus forte que la mort.

Dans son introduction à Machiavel, M. Max Lerner souligne le dilemme devant lequel sont placées maintenant les démocraties. Ce dilemme me semble parfaitement clair: ou périr en continuant d'accepter plus ou moins volontairement le principe du machiavélisme, ou se régénérer en rejetant consciemment et résolument ce principe. Car ce que nous appelons démocratie ou république d'hommes libres, est par définition un régime politique dont la base unique et exclusive est la loi et le droit. Un tel régime est par essence opposé au machiavélisme et incompatible avec lui. Le totalitarisme vit du machiavélisme, la liberté en meurt. Le seul machiavélisme dont une démocratie comme telle soit capable, est le machiavélisme atténué et faible. En face du machiavélisme absolu, les Etats démocratiques, héritiers de l'ancien régime et de sa vieille politique machiavélique, ou bien continueront d'user du machiavélisme faible et d'être détruits du dehors; ou bien ils se décideront à recourir au machiavélisme absolu, qui n'est possible qu'avec la règle totalitaire et l'esprit totalitaire: et ainsi ils se détruiront eux-mêmes du dedans. Ils ne survivront et ne prendront le dessus qu'à la condition de rompre avec toute forme de machiavélisme.

La fin du machiavélisme, voilà le but, voilà la révolution morale à laquelle, dans la profondeur de l'histoire humaine, au milieu de guerres sauvages qu'il faut engager avec une inflexible détermination, les hommes libres sont maintenant convoqués.

JACQUES MARITAIN.

Sur le droit naturel

HEINRICH ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechtes*, chez Jacob Hegner, Leipzig, 1936, 275 pages (1). — FRANÇOIS GUISAN, professeur à l'université de Lausanne, *La science juridique pure: Roguin et Kelsen*, chez F. Rouge & Cie, Librairie de l'université, Lausanne, 1940, 32 pages (2); *Note sur le droit naturel*, 20 pages, même librairie (3). — FRANÇOIS CHARRIÈRE, *Le droit naturel est-il un droit*, tiré à part de la Revue de la Société des Etudiants suisses, nº 10, année 85 (4).

(1) Le livre de Rommen est divisé en deux parties. La première, destinée à l'histoire de l'idée du droit naturel, examine l'héritage de l'antiquité, le droit naturel chrétien de la scolastique, le tournant de l'histoire qui passe, avec Hugo Grotius, du droit naturel « métaphysique » au droit naturel « rationaliste », la fameuse « école de droit naturel » qui commence avec Pufendorf et qui a contribué grandement à fausser la vraie notion du droit naturel, l'école historique, la victoire du positivisme, les « camouflages » du droit naturel; son éternel retour.

La seconde partie étudie les fondements et l'essence du droit naturel: les rapports de l'être et de l'obligation morale, de l'intelligence et de la volonté; l'ordre des disciplines scientifiques, l'essence de la loi, le droit et la morale, le fait et le droit, le droit naturel et le droit positif.

Nous nous trouvons en présence d'un très beau livre, riche, solide, décelant une longue familiarité avec les problèmes de la science du droit, pensé dans la paix de l'âme, écrit avec sobriété et limpidité, éclairé par la pure lumière de la philosophie chrétienne. Cet ouvrage conservera longtemps encore tout son prix. Ce serait faire œuvre bienfaisante, capable, croyons-nous, de préparer de la lumière pour l'après-guerre, de le bien traduire en diverses langues, notamment en français. On devrait y ajouter des tables. Notons que Rommen cite, p. 134, la parole célèbre de R. von Jhering dé-

clarant que, s'il avait connu la philosophie médiévale, notamment saint Thomas d'Aquin, il n'aurait pas écrit son livre *Der Zweck im Recht.*

(2) M. François Guisan nous donne, sous la forme d'un parallèle instructif, une étude critique de la *science juridique pure*, telle que l'ont conçue, d'une part, son ancien maître et son prédécesseur à l'université de Lausanne, Ernest Roguin, et, d'autre part, le juriste allemand, Hans Kelsen. Ce que ces deux auteurs appellent « science juridique pure », c'est une science du droit « dépouillée de tout élément moral et métaphysique, réduite à la seule analyse logique, ou construction systématique, des concepts du droit positif ». Chose curieuse, Roguin et Kelsen « se croient l'un et l'autre les inventeurs d'une science nouvelle tout en s'ignorant l'un et l'autre ».

L'auteur de ce parallèle analyse avec pénétration les deux constructions qui prétendent au titre de « science juridique pure ». Il souligne leurs différences, parfois mêmes leurs oppositions. Ainsi Roguin admet, à juste titre, que le rapport de droit ne peut exister qu'entre deux personnes; malheureusement, il définit mal la personne comme sujet de droit, et il en vient à dénier cette qualité aux enfants et aux aliénés: « Il est clair, écrit ici M. Guisan, que nous avons quitté le terrain de la théorématique et que nous nous mouvons en plein droit naturel comme le prouvent les justes critiques, faites de cette hérésie, par M. l'abbé François Charrière, professeur au Grand Séminaire de Fribourg ». Pour Kelsen, au contraire, il s'efforce d'écarter de la théorie du droit l'élément humain, et de travailler à « la dissolution de la notion de personne », laquelle ne devient plus qu'un point mathématique abstrait, auquel tout ce qui est humain est étranger.

Mais M. Guisan insiste plus encore, à bon droit, sur la similitude des constructions de Roguin et de Kelsen, qui est essentielle. De part et d'autre, on exclut, ou du moins on s'efforce d'exclure, de la science juridique digne de ce nom, les « jugements de valeur ». De part et d'autre, on décide d'appliquer à l'étude du droit les méthodes qui ont cours dans les sciences restées par leur objet même sans contact avec la morale. De part et d'autre, même dédain de toute métaphysique, de toute doctrine morale à prétention absolue. De part et d'autre, hostilité foncière à la notion du droit naturel.

Qu'y a-t-il au fond de la « science juridique pure » ? Réussira-t-elle, comme elle le prétend, à faire abstraction de tout contenu éthique ? Pour en avoir le cœur net, M. Guisan se plonge dans l'étude du système de Kelsen.

Le résultat d'ensemble de sa patiente investigation est exprimé avec netteté. Il est tout à fait remarquable. Après avoir rendu justice à Roguin et à Kelsen, — après avoir signalé les éminents services qu'ils ont pu rendre à la cause du droit, le professeur de Lausanne écrit: « La vérité nous oblige néanmoins à redire: leur science juridique pure, en tant que pure, est un fiasco... Ces deux puissants esprits se trouvent avoir démontré, bien contre leur intention, que le positivisme juridique intégral est une position philosophiquement intenable, et qu'il n'y a pas de science juridique pure de toute idéologie. Il n'y a pas de science juridique pure, parce qu'il y a contradiction à reléguer le droit naturel dans le sentiment individuel et subjectif, à vouloir s'en tenir au seul droit posé par l'autorité étatique, tout en prétendant faire de ce droit positif d'origine tout humaine l'objet d'une science de validité universelle ».

Il ajoute ces paroles qui sont d'or: « Je crois au contraire que l'on peut et que l'on doit raisonner sur les maximes du droit naturel; qu'à vrai dire c'est la seule manière d'élaborer, d'interpréter et de systématiser un droit positif qui mérite encore le nom de droit. Seul peut dire qu'il connaît le droit, celui qui le fonde en raison sur le droit naturel.

« Que si on refuse à nos études, parce qu'elles ne sont pas *Wertfrei*, le nom de science, ne disputons pas sur les mots. Rendons à la jurisprudence son sens étymologique.C'est lui restituer sa grandeur. Nous la nommerons *sagesse*, ou comme les anciens: *notitia boni et aequi*, ajoutant avec eux: *cujus merito quis nos sacerdotes appellat* ».

(3) « Y a-t-il un droit naturel ? Le pouvons-nous connaître ? Dans quelle relation serait-il avec la loi humaine ? » A ces questions, deux réponses sont possibles: l'une qui considère le droit et la loi humaine comme un pur phénomène, l'autre qui suspend le droit et la loi humaine à une loi supérieure d'origine divine. M. Guisan n'hésite pas. Son étude est d'autant plus importante qu'elle dessine le plan d'un livre qu'il voudrait écrire sur ce beau sujet. La signification en est saine et vigoureuse. Nous adhérons pleinement à la

teneur des cinq propositions fondamentales de l'auteur: 1° il y a un ordre de préceptes transcendants concernant les relations humaines, 2° l'homme peut en appréhender ce qui lui est nécessaire pour diriger ses actes juridiques, 3° il peut les formuler en maximes, 4° il doit fonder sur ces axiomes le système des lois positives, 5° par manque de conformité au droit naturel, le droit positif perd sa juridicité même.

* * *

Ce serait bien la plus heureuse manière que nous pourrions avoir de témoigner de l'importance que nous attachons au travail de M. Guisan, que de réussir à y apporter, çà et là, quelque complément.

a) Nous emprunterons une première précision à la brève mais remarquable étude de M. le chanoine Charrière (4).

Le droit naturel est le fondement du droit positif. *Mais faut-il inclure le droit naturel dans le champ de la « juridicité » et de la jurisprudence ; ou faut-il le placer au-dessus ?* En d'autres mots, le droit naturel est-il droit au même sens que le droit positif (univoquement), ou droit dans un sens supérieur, analogique, transcendant ? Est-il *droit* ou *superdroit?*

M. Guisan prend le premier parti, et M. Charrière le second. Ce n'est pourtant pas, qu'à choisir le second parti, on « se rapproche des positivistes ». Ceux-ci nient le droit naturel. Et l'on veut, au contraire, donner au droit naturel une plus haute valeur qu'au droit positif. M. Charrière le dit clairement: « Le droit naturel est davantage droit *quoad se*, mais moins *quad nos*. Pour nos pauvres yeux humains, il est plus facile de percevoir les éléments de la loi et du droit dans le droit positif que dans le droit naturel. En réalité, la loi naturelle est promulguée par la raison elle-même qui est une participation de la raison divine: *signatum est super nos lumen vultus lui.* Parce que la raison procède de Dieu, ce que promulgue la raison est une obligation d'origine divine. Le droit naturel oblige donc plus encore que le droit positif. Quant aux sanctions du droit naturel, elles ne sont pas perceptibles par le knout, mais nous savons qu'elles viendront de par Dieu lui-même, de par la nature des choses [1]. Bien loin de manquer de promulgation, d'impératif et de

[1] Voir plus haut, pp. 136-138.

sanctions, il faut dire qu'au fond la loi naturelle se trouve plus favorisée sur ce point que la loi positive. Mais cela n'apparaît pas. C'est pourquoi, malgré la valeur fondamentale du droit naturel, on peut conclure que, *pour nous*, *à nos yeux*, le droit positif apparaît davantage comme droit, tout comme la loi positive apparaît davantage comme loi ».

b) Comment fonder le droit naturel? — M. Guisan nous parle ici, pour l'écarter, d'une « école théologique » qui « enseigne que le droit naturel aurait été révélé par Dieu et que le dépôt de cette révélation demeurerait confié à telle ou telle confession ou Eglise ». Ce serait la conception catholique.

Il y a là , croyons-nous, une confusion. Le dépôt révélé, confié à l'Eglise, concerne directement la loi divine *surnaturelle*, supérieure à la nature. La loi divine *naturelle*, au contraire, est inscrite dans la nature même de l'homme en tant que tel, non en tant que catholique, protestant, juif ou Gentil. Sans doute l'Ecriture va nous rappeler la loi naturelle, et plus généralement les données naturelles qui sont, en un sens, prérequises à la révélation surnaturelle. Mais elle nous les rappelle en supposant précisément, ou même en exprimant clairement, qu'elles sont fondées sur la nature. Ainsi saint Paul nous révèle que Dieu par notre réflexion peut nous être connu à partir de ses œuvres. On voit, dès lors, en quel sens l'Eglise est gardienne du droit naturel: ce n'est pas elle qui le fonde, c'est la nature qui le fonde. Mais l'Eglise, royaume de la grâce, par surcroît protège et guérit la nature. M. Guisan cite lui-même, sur la valeur du droit naturel, un beau texte de l'encyclique *Mit brennender Sorge*, «d'une lumineuse fermeté, qui a rempli toute la chrétienté d'une respectueuse reconnaissance ».

Il nous faut noter toutefois, avec Rommen (p. 80), que la doctrine de la Réforme sur la totale corruption de la nature humaine allait s'opposer directement à la doctrine d'une loi naturelle moralement bonne. Le protestantisme allait désormais recevoir les principes de la loi naturelle non parce qu'ils sont fondés en nature, mais uniquement parce qu'ils sont enseignés par l'Ecriture. Karl Barth dirait, j'imagine, qu'ils relèvent du second article du *Credo* (Je crois en Jésus-Christ), mais non pas du premier (Je crois en Dieu créateur). A quoi nous répondrons qu'ils peuvent relever du *second* article nous rappelant précisément qu'ils sont fondés sur le *premier*.

M. Guisan admet à juste titre que la jurisprudence suppose « un élément métaphysique ». Il proclame « la transcendance du droit naturel ». A la question: « *La réalité du droit naturel peut-elle se prouver ?* » il répond: « Ni plus ni moins que l'existence de Dieu». Et il n'essaie pas de proposer aucune justification métaphysique. Il constate simplement, dans l'âme humaine, une besoin incoercible de justice; il note que les législateurs sont, parfois malgré eux, ramenés au respect de certaines constantes; il souligne les difficultés qu'éprouve le positivisme juridique à expliquer quelle est la source du droit, et d'où vient l'autorité du prince. Ces observations sont exactes. Mais elles n'entrent pas dans le cœur du problème. Elles demeurent des vues prises du dehors. La seule vraie réponse est ici métaphysique. Elle consiste à rappeler que le principe de finalité dont la formulation exacte est « *omne agens agit propter finem* », est un principe premier, dont on ne saurait nier la valeur objective et transcendante sans nier du même coup la valeur objective et transcendante du principe de non-contradiction. Ce principe de finalité s'applique différemment aux divers étages de l'être. Les corps sont ordonnés à des activités physico-chimiques prédéterminées, dans lesquelles ils finissent par être engloutis (qu'on lise là-dessus les analyses d'Aristote, ou si l'on préfère celles d'Edouard von Hartmann); le grain de blé est ordonné à devenir un épi; et l'homme est ordonné à son propre épanouissement de créature, à « devenir ce qu'il est ». Il doit le devenir librement: c'est-à-dire qu'il peut s'y dérober, mais ce serait en saccageant son être. Il a le devoir d'agir en homme, de s'épanouir; il n'a pas le droit de se saccager. Le premier principe de la raison pratique, « il faut faire le bien, éviter le mal », « il faut agir en homme », « fais ce que dois, advienne que pourra », est ainsi une application, à l'agir humain, du principe de finalité qui commande tout agir. A ce premier principe de la raison pratique, à cet impératif suprême, qui n'est pas mécanique et aveugle, comme le croyait Kant, mais vivant et lumineux, tout éclairé par la vision de la fin et du bien auquel il *faut* tendre, est suspendu tout l'ordre de la loi morale et tout l'ordre du droit. Sans connaître la justification métaphysique de ce principe (que nous n'avons qu'évoquée) le « sens commun » en possède néanmoins une connaissance spontanée, confuse, mais «invincible à tout le pyrrhonisme». Et cette cer-

titude spontanée est la racine profonde des phénomènes observés et notés par M. Guisan.

c) Principes premiers et principes seconds de la loi morale naturelle. — Des premiers principes de la loi naturelle, qui sont indestructibles, se déduisent, par voie de conclusion *nécessaire*, les principes seconds: nul innocent ne peut être occis, les dépôts doivent être rendus, les razzias sont interdites, la polygamie est défendue, etc. Ces principes seconds peuvent être parfois oblitérés, et saint Thomas cite, à ce propos, le mot de César sur les Germains, qui ne considéraient pas le brigandage comme un vol, bien qu'il soit expressément contre la « loi naturelle », I-II, qu. 94, a. 4.

d) Principes de la morale et principes du droit. — Mais comment distinguer, parmi les préceptes seconds de la loi naturelle, ceux qui n'appartiennent qu'à la *morale naturelle*, et ceux qui appartiennent en outre au *droit naturel?* Nous répondrons ici que les préceptes concernant l'ordre de l'amour (amour de Dieu, amour du prochain, juste amour de soi), relèvent seulement de la morale naturelle; tandis que les préceptes concernant l'ordre de la justice, relèvent en outre du droit naturel. *Les principes du droit naturel représentent donc, à nos yeux, une partie seulement des principes de la morale naturelle.* Cette distinction entre l'*ordo amoris*, suivant lequel l'homme m'apparaît comme *prochain*, et l'*ordo justitiae*, suivant lequel l'homme m'apparaît comme *autre*, est marquée avec bonheur par Rommen, qui note par exemple que la famille vit *dans* la justice, mais qu'elle ne vit pas *de* justice: elle vit d'amour. On comprend dès lors qu'une certaine dureté soit inhérente à la notion de justice et aux rapports de droit (pp. 217 et 219). D'où le grand mot d'Aristote au huitième livre de l'*Ethique à Nicomaque :* « C'est l'amitié qui rassemble les cités, et ceux qui fondent les lois s'en préoccupent plus encore que de la justice ». Et le mot, encore plus grand, de saint Thomas: «La paix est indirectement œuvre de justice, elle est directement œuvre de charité », II-II, qu. 29, a. 3, ad 3.

On rangera donc parmi les axiomes du droit naturel, les règles morales suivantes: « Il faut faire le juste, éviter l'injuste », « il faut rendre à chacun le sien » (c'est-à-dire: « j'ai le *devoir* de reconnaître le *droit* d'autrui, ce qu'*est* et ce qu'*a* autrui », et cela n'est pas du tout un pléonasme, comme le croit M. Pierre de Tourtoulon, collègue de M. Guisan) ; « il faut rendre les dépôts » ; « il faut respecter les

traités» ; « la guerre injuste est interdite », etc. (Cf. Rommen, pp. 230, 80, 85).

e) Distinction de la morale et du droit. — Le champ des *principes* de la morale naturelle englobe donc le champ des *principes* du droit naturel. Mais comment distinguer maintenant d'une part la morale, et d'autre part le droit (au sens strict), la légalité, la « juridicité » ? Comment distinguer le *debitum morale* du *debitum legale.* Il faut revenir ici au précieux travail de M. Charrière, où les positions de saint Thomas, méconnues même par des « thomistes » qui ne le sont que d'intention, sont définies avec netteté et pénétration. Disons donc que la *morale* est la science qui dirige vers vers leur fin *l'ensemble des actes humains*, c'est-à-dire des actes libres de l'homme. Le droit, la jurisprudence est la science qui dirige vers leur fin *ceux de ces actes humains qui sont sanctionnés par la loi humaine positive.* Ainsi le champ de la morale englobe le champ du droit. Pour saint Thomas, dit très bien M. Charrière, « *moral* et *légal* ne s'opposent pas: tout dû légal est moral. Par contre, l'inverse n'est pas vrai. Le dû moral n'est pas toujours sanctionné par la loi positive, donc pas toujours légal, pour la bonne raison que la société, au risque de causer l'anarchie, ne peut pas munir de sanctions tous les devoirs de conscience, pas plus qu'un maître ne saurait s'astreindre à punir toutes les transgressions les plus légères de ses élèves. La loi positive doit se contenter de marquer les devoirs (sociaux) essentiels, ce qui ne signifie pas que ce qu'elle ne prescrit pas ne puisse pas être dû en conscience ». Or, de la loi positive humaine, on ne donnera pas de définition meilleure que celle à laquelle s'arrête saint Thomas: « *ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui habet curam communitatis promulgata* », où sont indiquées les causes formelle, finale, efficiente, matérielle de la loi. M. Guisan, d'accord avec saint Thomas, admet que le droit « repose sur un appel à une conscience humaine ». Il ajoute: « On pourrait le définir: la règle d'intervention de la personne revêtue du pouvoir public dans les conflits humains ; le devoir professionnel du prince qui lui prescrit l'usage à faire et à ne pas faire de sa force ». Mais la définition thomiste de la loi, que nous venons de citer, nous paraît plus compréhensive. Elle permet à saint Thomas de déterminer avec précision quand et comment la loi devient injuste et cesse, par conséquent, d'obliger en conscience: « *Injustae leges magis sunt*

violentiae quam leges », I-II, qu. 96, a. 4. Saint Thomas fixe à cet endroit les conditions de la résistance passive, qui doit aller parfois jusqu'à la mort. Dans le *De regimine principum*, ch. 6, il interdit le tyrannicide, défini comme une « occision du tyran par l'initiative privée de quelques citoyens ». Ailleurs, il condamne pareillement la sédition, comme un péché mortel. Mais il explique, au même endroit, que la tyrannie étant un régime inique, « ce n'est pas une sédition que de la renverser, *perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis* », quand on a, bien sûr, épuisé tous les autres moyens possibles : à moins qu'en renversant la tyrannie, on attire sur un peuple des désordres pires encore que ceux qui résultent de cette tyrannie », II-II, qu. 42, a. 2. Par exemple, un coup d'Etat, qui provoquerait une guerre civile entraînant la perte d'un million et demi de vies humaines, nous semblerait bien difficile à justifier selon les principes de saint Thomas[1].

---

[1] Cf. la lettre de Pie XI à l'épiscopat mexicain, 28 mars 1937 : « Vous avez rappelé à vos fils plus d'une fois que l'Eglise préconise la paix et l'ordre, même aux prix de lourds sacrifices, et qu'elle condamne toute insurrection ou violence *injuste* contre les pouvoirs constitués. D'autre part, vous avez aussi affirmé que si le cas se produit où ces pouvoirs constitués s'insurgent contre la justice et la vérité au point de détruire jusqu'aux fondements même de l'autorité, on ne voit pas comment on pourrait condamner alors le fait que les citoyens s'unissent pour défendre la nation et se défendre eux-mêmes, par des moyens licites et appropriés contre ceux qui se prévalent du pouvoir public pour entraîner le pays à sa ruine.

« S'il est vrai que la solution pratique dépend des circonstances concrètes, nous avons toutefois le devoir de vous rappeler quelques principes généraux qu'il faut toujours garder présents à la mémoire ; les voici :

« 1° Ces revendications doivent avoir un caractère de moyen ou de fin relative, non de fin dernière et absolue ;

« 2° Les moyens auxquels on recourra ne doivent comporter que des actions licites et non des actions intrinsèquement mauvaises ;

« 3° Les moyens devant être proportionnés à la fin, il faut en user seulement dans la mesure où ils servent à l'obtenir où à la rendre possible en tout ou en partie, et de telle manière qu'ils ne causent pas à la communauté des dommages supérieurs à ceux qu'on veut réparer ;

« 4° L'usage de ces moyens et l'exercice des droits civiques et politiques dans toute leur extension, englobant aussi les problèmes d'ordre purement matériel et technique, ne comptent d'aucune manière parmi les tâches du clergé et de l'action catholique comme tels...

« 5° Le clergé et l'Action catholique étant, en vertu de leur mission de

f) Comment le droit positif dérive-t-il du droit naturel? — De deux manières, dit saint Thomas. D'abord par voie de *conclusion*, et c'est le droit « des gens »; puis par voie de *détermination*, et c'est le « droit civil ». Ce point est important.

Nous avons dit que les principes seconds de la loi naturelle dérivaient des principes premiers, par une conclusion *nécessaire :* Il faut éviter le mal; or, tuer quelqu'un qui, étant innocent, a comme moi droit à la vie, est un mal; donc il est interdit d'occire un innocent. C'est là une conséquence nécessaire. Elle relève, elle aussi, du droit « naturel ». Au contraire, les préceptes du « droit des gens » dérivent des principes du droit naturel par voie de conclusion *congrue :* Les hommes ont le droit de vivre des produits de la terre (majeure de droit naturel); or, à un certain stade de civilisation, on vit très mal sous le régime de la propriété commune; donc, à un certain stade de civilisation, la propriété privée s'impose. Elle est de « droit des gens » . Cette conclusion ne concerne cependant ni les nomades, qui sont trop imparfaits, ni les trappistes, qui sont trop parfaits, par rapport au reste des hommes. Autre exemple: la guerre, toujours injuste au moins d'un côté, doit, quoiqu'il en soit, éviter les moyens iniques; or, à un certain degré de civilisation, le massacre des prisonniers, l'emploi de certains moyens de nuire à l'adversaire (il faut souhaiter que ces mineures, par un progrès *véritable* de la civilisation, deviennent de plus en plus exigeantes) apparaissent nettement comme iniques; donc, etc. On le voit, ces conclusions « congrues », qui apparaissent simultanément à plusieurs nations à la fois *(jus gentium)* sont encore très proches du droit naturel. Certains mêmes les confondent avec les conclusions « nécessaires », ce qui les placerait au rang des préceptes de droit naturel. Ce n'est pourtant pas la pensée de saint Thomas. Pour lui, ces conclusions n'appartiennent au droit naturel que *fondamentalement ;* elles sont *formellement* de droit des gens. Si la propriété privée peut être dite de droit naturel, c'est donc en regardant à sa racine, à son fondement.

Le droit positif peut dériver du droit naturel d'une seconde

---

paix et d'amour, destinés à unir tous les hommes *in vinculo pacis* doivent contribuer à la prospérité de la nation principalement en favorisant l'union des citoyens et des classes sociales... »

manière, par voie de *détermination*, et c'est ainsi que se constitue le « droit civil »: l'assassin doit être puni, mais quelle peine lui appliquer, la peine de mort ou la prison ? le trésor trouvé dans un champ appartient-il à qui l'a trouvé, ou à qui possède le champ, ou à tous deux ? Plusieurs solutions sont possibles. Le prince choisit, en vue du bien commun, celle qui semble la plus indiquée. Dès lors elle est seule juste, et elle oblige en conscience. En conscience même évangélique, et saint Paul dira que « qui résiste à l'autorité (civile) résiste à l'ordre voulu de Dieu ; et ceux qui résistent, attireront sur eux-mêmes une condamnation », Rom., XIII, 2. Pascal, sans doute, écrit: « Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà. Plaisante justice qu'une rivière borne ! » Mais c'est Pascal qui a tort, et M. Guisan le dit comme nous. « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité... » Trois degrés d'élévation du pôle renversent tout le droit civil, pas toujours le droit des gens, moins encore les principes seconds de la loi naturelle, et jamais les principes premiers de l'ordre moral. Car il est vrai que seule la grâce peut nous faire passer de la mort à la vie, mais il n'est pas vrai que « cette belle raison corrompue a tout corrompu ».

g) Il est maintenant possible de répondre à une question délicate soulevée par M. Guisan: *le droit positif est-il « déclaratif » ou « constitutif » de ce qui doit être fait?* M. Guisan écrit: « Le droit décrété par le législateur n'est pas une création *ex nihilo* de la volonté arbitraire de l'homme, il n'est pas constitutif; il découvre et formule un droit supérieur, il est déclaratif ». M. Guisan ajoute aussitôt: « Il y aura lieu de nuancer cette affirmation et de reconnaître qu'il y a place, dans le système des lois positives, pour des règles qu'on peut appeler constitutives de droit ; elles sont toujours subordonnées au droit déclaratif ». Il ne donne ici en exemple que les lois réglant la manière de circuler.

Il est clair que *le droit naturel* ne peut être que *déclaré* par nous, soit quant à ses principes supérieurs, soit quant à ses principes secondaires au fur et à mesure que nous en prenons conscience. Cette prise de conscience est, en effet, progressive. « La connaissance des lois morales naturelles et une lumière lentement et difficilement acquise, si nous exceptons la connaissance principielle du bien en général à faire et du mal en général à éviter, qui coexiste toujours

avec la raison et l'intelligence. Quoi d'étonnant à cela ? N'est-il pas évident que les lois qui régissent toute nature ne peuvent être parfaitement connues que de l'Auteur de la nature ? Cela est vrai des divers commandements de la loi morale plus encore peut-être que des lois physiques, parce que les lois morales ne dépendent pas seulement de la nature de l'âme, et de ce que l'âme peut connaître de sa propre nature, elles sont aussi fonction de sa destinée éternelle. Ces lois sont à des degrés divers les liens vitaux qui rattachent la nature créée à sa fin incréée. Or, ce que nous ne pouvons connaître qu'imparfaitement et par le secours d'un autre est susceptible du plus et du moins, peut croître et diminuer pour des causes diverses. Nous dépendons ici et des lumières dont la raison dispose et de la révélation divine. Toute connaissance aurait pu nous être donnée dès l'origine, donnée et conservée jusqu'à la fin en chacun de nous. Mais ce n'est pas ainsi, semble-t-il, que Dieu a créé le monde. Ce n'est pas ainsi qu'il gouverne les âmes... Dieu procède comme un jardinier qui met une semence dans la terre et non un arbre adulte et chargé de fruits ». Raïssa MARITAIN, *Histoire d'Abraham, ou la sainteté dans l'état de nature*, *Nova et Vetera*, 1935, n° 3, p. 246. Réédité, avec quelques additions, sous ce titre: *La conscience morale et l'état de nature*, aux Editions de la Maison Française, 610 Fifth Avenue, New-York, 71 pages, 1942.

Mais qu'en est-il du *droit positif?* Il est clair qu'il doit « dériver » du droit naturel. Prétendre qu'« il n'est pas du tout nécessaire que les lois humaines se conforment au droit naturel, ou reçoivent de Dieu le pouvoir d'obliger », c'est la 56e erreur condamnée dans le *Syllabus* de Pie IX. M. Guisan repousse avec nous pleinement cette erreur.

Ceci posé, nous dirions que le *droit civil* qui dérive du droit naturel par mode de *détermination* est, dans toute son étendue, *constitutif* du juste et de l'injuste. Il est incapable sans doute de rendre bon ce qui est mauvais ni mauvais ce qui est bon. Mais il rend bon ou mauvais ce qui était auparavant indifférent. Dans ce domaine, il est vrai de dire que les choses deviennent bonnes parce qu'elles sont prescrites, ou mauvaises parce qu'elles sont proscrites.

Toute la difficulté est du côté du *droit des gens*. Il n'est pas purement « déclaratif » du juste et de l'injuste, comme le droit naturel; c'est, au contraire, un droit positif, fondé immédiatement

sur l'autorité de prince qui le promulgue. Et il n'est pas purement « constitutif » du juste et de l'injuste, comme le droit civil ; car il est déduit du droit naturel (par voie sans doute *de convenance*), il en reste proche et saint Thomas écrit que les préceptes du droit des gens obligent « non tamquam sint *solum lege posita*, sed habent etiam aliquid vigoris *ex lege naturali* », I-II, qu. 95, a. 2. Le droit des gens semble s'enfoncer comme un coin dans la division bipartite entre droit déclaratif et droit constitutif, pour la faire sauter.

Il vaut mieux, avec saint Thomas, diviser d'abord le droit en « droit naturel divin » et en « droit positif humain » ; ou, si l'on veut, en « droit déclaratif » de l'ordination imprimée par Dieu dans la nature de l'homme (« *non scripta sed nata lex* » (Cicéron), « *impressio divini luminis in nobis* (saint Thomas), et en « droit décrété » par ceux qui ont le souci temporel de la communauté humaine. Le droit positif ou décrété se subdivise, d'une part, en « droit civil » qui, *en matière indifférente, est constitutif du juste et de l'injuste.* Et, d'autre part, en « droit des gens » dont nous dirions, *salvo meliori judicio*, qu'il va, après ententes mutuelles des princes, décréter, promulguer, en un mot établir et *constituer* juridiquement qu'une formation culturelle donnée a atteint un stade de développement suffisant, pour que tel comportement social et politique, examiné à la lumière des principes du droit naturel, puisse et doive être *déclaré* non pas indifférent en soi, mais *mal en soi*, et digne d'être aboli ; ou, au contraire, *bien en soi*, et digne d'être instauré.

* * *

M. Guisan a cité le beau texte de Pie XI : « Des lois humaines qui sont en contradiction insoluble avec le droit naturel sont marquées d'un vice originel qu'aucune contrainte, aucun déploiement extérieur de puissance ne peut guérir », 14 mars 1937. Ajoutons ici trois rappels seulement de Pie XII : « La politique affranchie de la morale trahit ceux-là mêmes qui veulent qu'elle soit ainsi », 24 août 1939. « Parce que le monde paraît avoir oublié le message pacifique du Christ, la voix de la raison, la fraternité chrétienne, nous avons dû, hélas, nous trouver en face d'une série d'actes aussi inconciliables avec les prescriptions du droit international positif qu'avec les prescriptions du droit naturel et même avec les sentiments d'humanité les plus élémentaires ; actes qui nous montrent

dans quel cercle vicieux, dans quel chaos, s'enlise le sens juridique dévoyé par des considérations purement utilitaires », 24 décembre 1939. « L'ordre nouveau que tous les peuples aspirent à voir réalisé après les épreuves et les ruines de cette guerre, devra se dresser sur le roc inébranlable et immuable de la loi morale que le Créateur lui-même a manifestée par l'ordre naturel, et qu'il a inscrite dans le cœur des hommes en caractères ineffaçables ; loi morale dont l'application devra être garantie par l'opinion publique de toutes les nations et de tous les Etats, avec une telle unanimité de voix et avec une telle force, que personne ne puisse oser la mettre en doute ni atténuer sa valeur d'obligation », Noël, 1941.

En épigraphe de son ouvrage, Rommen a transcrit les opinions de deux juristes. La première, de O. von Gierke (1883) : « Ce que les coups d'épée de l'école historique ont laissé subsister du droit naturel n'est plus que l'ombre de son ancienne et fière puissance ». La seconde, de R. Stammler (1888) : « Ce ne sont pas des coups d'épée, ce sont des coups d'aiguille et des invectives, que l'école historique a portés contre le droit naturel ». Mais les coups d'aiguilles des princes et des intellectuels contre le droit divin ont fini par entraîner les épouvantables catastrophes de l'ordre humain où nous sommes engagés.

CHARLES JOURNET.

P. S. — De l'admirable petit livre de Jacques MARITAIN sur *Les droits de l'homme et la loi naturelle,* qui vient de paraître dans la collection « Civilisation », aux Editions de la Maison Française, à New-York, et dont on peut dire qu'il renouvelle notre sujet, détachons, au dernier moment, les lignes suivantes :

« Savoir qu'il y a une loi n'est pas nécessairement connaître ce qu'est cette loi. C'est par oubli de cette distinction si simple que bien des perplexités sont nées au sujet de la loi non écrite. Elle est écrite, dit-on, dans le cœur de l'homme. Oui, mais dans des profondeurs cachées, aussi cachées à nous que notre propre cœur. Cette métaphore elle-même a causé bien des dégâts en amenant à se représenter la loi naturelle comme un code tout fait, enroulé dans la conscience de chacun et que chacun n'a qu'à dérouler, et dont tous les hommes devraient avoir naturellement une égale connaissance.

« La loi naturelle n'est pas une loi écrite. Les hommes la connaissent plus ou moins difficilement, et à des degrés divers, et en risquant l'erreur là comme ailleurs. La seule connaissance pratique que tous les hommes

aient naturellement et infailliblement en commun, c'est qu'il faut faire le bien et éviter le mal. C'est là le préambule et le principe de la loi naturelle, ce n'est pas cette loi elle-même. La loi naturelle est l'ensemble des choses à faire et à ne pas faire qui suivent de là d'une manière *nécessaire et du seul fait que l'homme est homme*, en l'absence de toute autre considération. Que toutes les erreurs et toutes les aberrations soient possibles dans la détermination de ces choses, cela prouve seulement que notre vue est faible et que des accidents sans nombre peuvent corrompre notre jugement. Montaigne remarquait malicieusement que l'inceste et le larcin ont été tenus par certains peuples pour des actions vertueuses, Pascal s'en scandalisait, nous nous scandalisons que la cruauté, la dénonciation des parents, le mensonge pour le service du parti, le meurtre des vieillards ou des malades soient tenus pour actions vertueuses par les jeunes gens éduqués selon les méthodes nazies. Tout cela ne prouve rien contre la loi naturelle, pas plus qu'une faute d'addition ne prouve quelque chose contre l'arithmétique, ou que les erreurs des primitifs, pour qui les étoiles étaient des trous dans la tente qui recouvrait le monde, ne prouvent quelque chose contre l'astronomie.

« La loi naturelle est une loi non écrite. La connaissance que l'homme en a, grandit peu à peu avec les progrès de la conscience morale. Celle-ci a d'abord été crépusculaire... La connaissance que notre propre conscience morale a de cette loi est sans doute elle-même imparfaite encore, et il est probable qu'elle se développera et s'affinera tant que l'humanité durera. C'est quand l'Evangile aura pénétré jusqu'au fond de la substance humaine que le droit naturel apparaîtra dans sa fleur et sa perfection », pp. 81-83.

« Le *droit des gens* est difficile à définir exactement, au moins pour les juristes, parce qu'il est intermédiaire entre la loi naturelle et la loi positive. La notion de *common law* s'est développée en Angleterre à peu près de la même manière que la notion du droit des gens, *jus gentium*, s'était développée à Rome. Bien que ces deux notions soient fort différentes pour l'historien et pour le juriste, le philosophe, cependant, est fondé à les rapprocher pour en dégager la notion de la loi naturelle ou non écrite elle-même en tant que passant au delà de la sphère même de la nature et particularisée par les conditions de la vie sociale. Cette définition une fois établie, le terme *common law*, privé de sa signification spécifiquement anglaise, et le terme *droit des gens*, privé de sa signification spécifiquement romaine, peuvent être pris comme synonymes. Les penseurs chrétiens du moyen âge ont élaboré avec soin la notion de droit des gens. Le droit des gens, ou la loi commune de la civilisation, concerne, comme le droit naturel, les droits et les devoirs qui suivent du premier principe d'une manière *nécessaire*, mais cette fois *à supposer* certaines conditions de fait, comme par exemple l'état de société civile ou les relations entre peuples. Il est donc universel, lui aussi, du moins pour autant que ces conditions de fait sont des données universelles de la vie civilisée », pp. 89-90.

On aura remarqué une opposition entre ces lignes et les nôtres, dans la manière de définir le droit des gens. D'une part il est défini comme découlant du droit naturel d'une manière *nécessaire*, mais *à supposer* certaines conditions de fait. D'autre part, il est défini comme découlant du droit naturel d'une manière *non nécessaire* mais seulement *congrue*, et cela voulait dire non pas *a priori* et abstraitement, mais *a posteriori* et concrètement, étant tenu compte d'un certain stade de développement de la civilisation. D'une part, le mot *nécessairement* est accepté pour signifier une nécessité hypothétique; et d'autre part, il était repoussé pour exclure une nécessité absolue. L'opposition n'est que verbale. Mais la façon dont s'exprime Jacques Maritain nous paraît meilleure que celle dont nous nous sommes servi et que nous avions empruntée à Billuart.

C. J.

Poèmes Persans

QUELQUES QUATRAINS DE BABA TAHIR

XIe siècle

Mes yeux ! C'est contre vous que je crie : Au voleur !
De vos larcins, mon cœur complice est receleur ;
Que je forge un poignard à la pointe d'acier
Et m'en crève les yeux pour délivrer mon cœur !

* * *

Je suis l'oiseau de feu qui, d'un coup d'aile
Embrase en un instant tout l'horizon.
Qu'un peintre ose me prendre pour modèle
Et mon image au mur consume sa maison.

* * *

Frappe ! Blesse ! Qui craindrais-tu ?
Brise ! Abaisse ! Qui craindrais-tu ?
Mon petit cœur ne craint personne :
Cœur des mondes, qui craindrais-tu ?

* * *

Seigneur, que suis-je, que ferai-je ?
Mes pleurs de sang, jusques à quand ?
Qu'on me chasse ? En toi j'ai ma place !
Si tu me chasses, où fuirai-je ?

UN QUATRAIN D'URFI

(Mort vers 1590)

Lorsqu'au charme d'un mirage
Ton cœur ne s'est point trompé,
Tu te flattes d'être un sage :
C'est la soif qui l'a manqué !

POÈMES DE SÂ'IB DE TABRIZ

(Mort en 1677)

De notre plus proche prochain notre cœur est insouciant :
Le poisson qui vit de ses flots est oublieux de l'océan.

* * *

Pour plonger profond et longtemps
Retiens le souffle que tu prends !
Pêcheur de perles, ton silence
Est la logique et l'éloquence !

* * *

En l'adorant selon le rit du rossignol,
Rose ! je me parjure ; car je suis
Adorateur du feu, et de l'école
Des papillons de nuit.

EPITAPHE TURQUE

Plus vivants vivent en esprit
Les saints, quand leur corps a péri :
Le glaive de l'esprit, hors du fourreau de chair
Au poing de Dieu brille plus clair.

Traduit du persan par
PIERRE DE MENASCE, O.P.

Le Christ personnalité mystique efficiente de l'Eglise (II)

3. *Le caractère chrétien ou christique de la grâce. — Aperçu sur les trois âges existentiels de la grâce.*

En cherchant à déterminer les caractères premiers et fondamentaux que la grâce créée revêtait dans le Christ lui-même, nous avons reconnu qu'elle résidait en lui d'une manière connaturelle, d'une manière plénière, et d'une manière filiale. En sorte que, lorsqu'elle se répandra à partir du Christ dans ses membres et dans tout son corps mystique, elle conservera jusqu'à un certain point cette triple modalité connaturelle, plénière et filiale, qui remplira l'Eglise et la marquera de l'intérieur, à la ressemblance de son chef.

Nous n'avons guère fait que signaler les deux premiers caractères, celui de la connaturalité et celui de la plénitude, dont nous aurons à reparler plus tard, quand nous essaierons, à la suite de Jean de Saint-Thomas, d'inventorier les richesses que la grâce sacramentelle verse dans les cœurs où elle pénètre. Nous avons, au contraire, insisté davantage sur le caractère filial de la grâce du Christ, qui, lorsqu'il nous est communiqué, devient en nous le principe intérieur de notre filiation adoptive. Car la détermination précise de ce caractère filial, qui a été faite de plusieurs manières par les théologiens, offrait une difficulté spéciale.

Ces trois caractères de connaturalité, de plénitude, de filialité concernent la grâce qui passe du Christ dans l'Eglise, de la tête dans le corps, et que les théologiens appellent la grâce capitale [1]; c'est-à-dire la grâce chrétienne ou christique prise avec la forme existentielle définitive qu'elle a reçue après la passion du Sauveur.

On peut bien dire que la grâce donnée aux hommes depuis la chute, en vue de la passion future du Christ, était déjà en un certain sens une grâce du Christ *(gratia Christi)*, une grâce chrétienne ou christique. Mais elle ne l'était que d'une manière ébauchée. Elle ne devait l'être d'une manière accomplie qu'après la passion du Christ. C'est alors qu'elle a gagné toute sa richesse et qu'elle est devenue capable, en s'épanchant en nous, de nous communiquer dans une certaine mesure les trois caractères de connatura-

[1] Cf. CAJETAN, *in* III, qu. 8, a. 5, n° II: *gratia capitalis, hoc est « influxiva in omnes »*.

lité, de plénitude, de filialité dont nous avons parlé, par lesquels les chrétiens sont conformés au Christ et le corps mystique à la tête. En sorte que le caractère chrétien ou christique de la grâce apparaît comme un caractère central, culminant, duquel dérivent tous les autres.

Nous aurons souvent à le signaler, mais il faut commencer dès maintenant de le définir, par voie de comparaison, en rappelant au cours des pages qui vont suivre les trois formes historiques ou existentielles que la grâce a présentées successivement: tout d'abord dans l'état d'innocence (qu'on peut appeler l'âge du Père), puis dans le temps qui va de la chute d'Adam à la mort du Christ (c'est l'âge du Fils), enfin dans le temps postérieur à la mort du Christ, qui est le temps de la grâce capitale, le temps de la grâce chrétienne ou christique (c'est l'âge de l'Esprit saint) [1]. On se rappelle que nous avons déjà distingué ces trois âges, ces trois régimes du peuple de Dieu, pour éclairer le problème de la hiérarchie, cause instrumentale de l'Eglise; nous reprenons ici la même distinction à propos de la grâce, cause formelle, intérieure, immanente, de l'Eglise.

a) L'âge du Père.

La grâce de l'innocence venait de la Trinité tout entière, sans la médiation d'aucune personne divine incarnée, et si on l'attribue au Père, c'est seulement par appropriation.

Du point de vue de la hiérarchie, c'était l'âge de la religion sans intermédiaire: la grâce et la vérité révélée descendaient directement du ciel dans l'âme du premier homme, et ce qui était vrai d'Adam l'eût été de ses descendants.

Cette grâce qui faisait de l'homme un enfant de Dieu était transfiguratrice. Non certes en ce sens qu'elle apportât à Adam les conditions de la vie glorieuse. Mais en ce sens qu'elle refluait sur les réalités inférieures, venant réconforter la triple domination naturelle, d'ailleurs fragile et relative, de l'âme sur le corps, de la raison sur les passions, de l'homme entier sur l'univers, au point d'écarter la mort et les maladies, les conflits passionnels intérieurs, les heurts entre l'homme et le monde, lequel était alors pour lui, sans qu'il fut différent de ce qu'il est maintenant, comme un paradis [2].

On pourrait dire par conséquent que la grâce d'innocence était marquée par un premier caractère de puissance, qui justifie son attribution au Père, en vertu duquel elle parvenait à éliminer des formes du mal aussi considérables que la maladie et la mort, le désordre passionnel, l'antagonisme de

[1] Des trois âges que nous distinguons ici, l'un, celui du Père, est antérieur à l'histoire. Le premier âge historique est celui du Christ, attendu d'abord sous la loi de nature, puis sous la loi ancienne. La loi évangélique commence avec l'âge du Christ présent, et avec l'âge de l'Esprit saint. Sur les diverses manières de compter les âges historiques du monde, voir Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 104. L'auteur marque avec profondeur ce qui oppose la conception païenne, suivant laquelle le monde est sans histoire, à la conception chrétienne, suivant laquelle les faits sont non seulement des «phénomènes» mais des «événements», puisqu'ils décèlent «une genèse, une croissance effective, une maturation de l'univers». *Ibid.*, p. 99.

[2] Cf. infra, p. 25.

l'univers. Elle était marquée encore par un second caractère d'origine et de fraîcheur, qui lui aussi justifie son attribution au Père: elle inaugurait un monde nouveau, elle ne comportait pas le souvenir d'une faute pour laquelle on doit souffrir, elle ignorait ce qu'est le mal, elle n'en avait pas cette connaissance expérimentale que le démon, qui ne devait pas mentir entièrement, allait promettre à ses victimes, et qui allait être néanmoins pour les hommes, au milieu de tant d'atroces misères, l'aliment d'un certain progrès culturel, voire même, étant donnée l'étrange bonté de Dieu à leur égard, la condition de leur enrichissement spirituel, *felix culpa*.

Il ne restera rien de cet âge du Père, hormis deux choses: d'une part, la nature humaine au milieu de l'univers qui la supporte, ayant saccagé en elle le don de la grâce et s'étant meurtrie de ses propres mains; et, d'autre part, le dessein incompréhensible d'un Dieu qui persistera, malgré tout, à vouloir la combler de son amour.

La grâce de l'âge du Père, la grâce du premier Adam, la grâce de l'innocence, d'une certaine manière aura été meilleure que la nôtre, et le premier état du peuple de Dieu préférable à l'Eglise. Mais, dans une perspective plus vaste et absolument parlant, c'est notre grâce qui sera meilleure, et l'Eglise passera de beaucoup en splendeur le premier état du peuple de Dieu.

b) L'âge du Fils.

C'est l'âge de la grâce venant de la Trinité tout entière, par la médiation de l'incarnation du Verbe, d'abord espérée pendant de longs siècles, puis accomplie dans le Sauveur du monde.

La grâce de l'âge du Fils est filiale dans un sens plus parfait et plus profond que ne pouvait l'être la grâce de l'innocence. D'abord parce qu'elle résulte de la médiation d'une personne divine incarnée au milieu des hommes; et ensuite parce que cette personne divine est le Fils unique du Père. Nous avons assez parlé de l'excellence de ce caractère filial. Quelques lignes du P. Lagrange, que nous tenons à citer, la soulignent presque trop violemment. A propos de Gal. IV, 4-5: « Mais quand le temps fut résolu, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la dépendance d'une loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la dépendance d'une loi, afin que nous reçussions l'adoption », il fait remarquer que le mot grec traduit par reçussions (*ἀπολάβωμεν*) ne signifie pas recouvrer, « car Paul a en vue une grâce plus haute que celle du premier homme qu'il ne qualifie pas de fils adoptif de Dieu »[1].

L'âge du Fils peut être divisé en deux grandes époques distinctes, selon que le Christ est seulement espéré ou qu'il est déjà présent.

1. *L'âge du Christ attendu*

1. Du point de vue de la hiérarchie, c'est l'âge d'une double médiation visible, celle des signes sacramentels et celle des prophètes, cette double

[1] *Epîtres aux Galates*, Paris, 1918, p. 103.

médiation visible commençant de conditionner la descente au milieu des hommes de la grâce et de la vérité. La fin éloignée de cette médiation encore très imparfaite, est de faire pressentir la future médiation visible et parfaite du Christ, qui s'élève déjà sur l'horizon de l'histoire, et par laquelle seront un jour méritées toutes grâces et toutes lumières, même celles qui sont données tout de suite aux hommes, par anticipation.

2. Il faut discerner, dans cette longue série de siècles, deux régimes principaux. L'un général, qui vaut pour tous les gentils: c'est le régime de la loi de nature, où la grâce cherche à s'insinuer secrètement dans les cœurs, agissant à la manière d'un instinct intérieur. L'autre particulier, valable principalement pour les Juifs: c'est le régime de la loi ancienne où, en plus de cette impulsion secrète [1], qui, loin d'être supprimée, est au contraire renforcée, une loi extérieure est proposée à un petit peuple, qui est élu non point pour être seul sauvé, mais pour préparer le salut de tous les autres. Sous le premier régime, la visibilité de l'Eglise n'est encore que très peu manifestée; sous le second régime, l'Eglise utilise l'unité ethnique d'Israël pour commencer de se rendre sensible aux yeux [2].

3. Pour la grâce qui précédait le Christ, elle ne pouvait, cela va sans dire, passer par le cœur du Christ avant de toucher les hommes: la passion du Christ en devait être un jour la cause morale et méritoire, elle n'en pouvait être à ce moment la cause physique et efficiente.

C'était déjà, pourtant, une grâce *christique*, une grâce donnée en prévision de la passion future du Christ. Mais elle n'était pas encore la grâce christique dans son état de plénitude et d'éclosion.

Elle pouvait être, et elle a certainement été, chez les pères des premiers âges, plus intense qu'elle ne devait l'être plus tard chez de nombreux chrétiens: la foi d'Abraham était plus grande que la nôtre et les patriarches dont l'exemple nous est proposé au chapitre XI de l'Epître aux Hébreux, sont eux aussi nos pères dans la foi. Mais elle ne pouvait atteindre à la richesse de modalités que devait connaître la grâce de la loi nouvelle. C'est comme si l'on comparaît entre eux un rosier qui peut être plus grand et un rosier qui est toujours plus fleuri. On pourrait redire ici le mot que saint Augustin opposait aux sophismes de Jovinien: Abraham est meilleur que moi, mais mon état est meilleur que celui d'Abraham. Toutes choses égales

---

[1] « En même temps que la loi, un autre secours était donné aux hommes, grâce auquel ils pouvaient être sauvés: à savoir la foi dans le Médiateur, qui avait justifié les patriarches, comme elle nous justifie. » S. THOMAS, I-II, qu. 98, a. 2, ad 4.

[2] « Plus l'homme est uni à Dieu, plus il est favorisé; en conséquence, plus le peuple juif était astreint au culte divin, plus il était favorisé par rapport aux autres peuples... Les gentils pouvaient joindre le salut plus parfaitement et plus sûrement sous les observances de la loi que sous la loi naturelle seule. » S. THOMAS, I-II, qu. 98, a. 5, ad 2 et 3. Il n'y a qu'à se rappeler Deut. IV, 8, ou Rom., IX, 4 et 5, pour se rendre compte que la loi ancienne était meilleure que la loi de nature. C'est d'un point de vue partiel et même, comme le note le P. de Lubac, polémique, que certains Pères ont pu prétendre que le régime de la loi mosaïque était inférieur au régime de la loi ancienne. Cf., Henri de LUBAC, *Catholicisme*, p. 190.

sous le rapport de l'intensité, la grâce du nouveau Testament l'emporte de beaucoup sur celle de l'ancien.

4. Cette grâce antérieure au Christ conférait déjà sans aucun doute, la *filiation adoptive*, et même une filiation adoptive plus délicate que celle de l'état d'innocence. Les saints qui ont vécu sous la loi de nature, qu'ils fussent en dehors du peuple élu comme Job, ou au principe du peuple élu comme les patriarches, et les saints qui ont vécu sous la loi écrite comme Moïse, étaient vraiment enfants de Dieu. Mais il faut dire de cette filiation ce que nous venons de dire de la grâce: elle n'avait pas encore la perfection qu'elle devait avoir sous la loi nouvelle. L'adoption d'avant le Christ était à l'adoption d'après le Christ, comme la tige est à la fleur, comme la vie de la promesse est à la vie de l'épanouissement.

Quand saint Paul, dans le texte déjà cité de Gal., IV, 4-5, écrit que, lorsque fut venue la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils né d'une femme « afin que nous reçussions l'adoption », cela signifie que l'adoption parfaite, qui n'avait été que promise aux âges précédents, ne devait être conférée effectivement aux hommes qu'au moment où le Fils de Dieu viendrait les racheter [1]. On peut donc soutenir à la fois avec saint Paul, que l'adoption appartenait déjà aux Israélites (Rom., IX, 4); et, avec le même saint Paul (Gal., IV, 5), que l'adoption n'a été apportée qu'avec l'incarnation. Elle appartenait aux Israélites comme inaugurée et comme coexistant encore avec le régime extérieur de la loi; et elle appartient aux chrétiens comme achevée et comme entraînant avec elle le régime extérieur qui lui est propre, celui de la liberté des enfants de Dieu. Pour reprendre la comparaison de saint Paul, Israël était comme « l'héritier qui, tant qu'il est enfant, ne diffère en rien (extérieurement) d'un serviteur, bien qu'il soit le maître de tout, et qui est soumis à des tuteurs et à des intendants jusqu'au jour fixé par son père » (Gal., IV, 1-2); mais les chrétiens sont comme des fils, traités non plus en serviteurs, mais en héritiers [2].

---

[1] Sur le mot *reçussions*, le P. Lagrange écrit: « C'est, comme l'ont compris les Grecs, recevoir ce qui avait été promis. » *Epître aux Galates*, p. 103.

[2] Quelques théologiens, comme Léon de Castro, impressionnés par Gal. IV, où saint Paul oppose entre elles la loi et l'adoption, la servitude juive et la liberté chrétienne, ont prétendu que les justes de la loi ancienne ont été fils adoptifs non pas au sens vrai et propre, mais seulement d'une manière métaphorique et figurative. A quoi les SALMANTICENSES répondent que c'est là « une erreur manifeste entre la foi », et que saint Paul, au passage cité, suppose lui-même que les Israélites étaient vraiment fils et héritiers, mais sous un régime de servitude, « *fuisse quidem filios et haeredes, habuisse tamen modum servorum* », *De incarn.*, qu. 23, a. 3, n° 4.

L'explication donnée par le P. LAGRANGE dans son *Epître aux Galates*, 1918, p. 103: « Les hommes n'étaient point fils de Dieu avant l'incarnation... » manquerait de netteté et pourrait égarer si on ne la complétait par ce qu'il écrit lui-même dans son *Epître aux Romains*, 1916, p. 226: « Donc eux (les Israélites) étaient déjà fils de Dieu par adoption avant les chrétiens », et par son étude de la *Revue biblique*, 1908, p. 481, sur *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, à laquelle d'ailleurs il renvoie. Il y relève, quant au point qui nous occupe, trois sens historiques distincts, prêtés au mot de filiation: 1° Iahvé est père d'Israël en lui donnant une existence nationale, en faisant de lui son peuple préféré: c'est un sens collectif; 2° en con-

« O Dieu qui, lors de la Transfiguration glorieuse de votre Fils unique, avez confirmé les mystères de la foi par le témoignage de Moïse et d'Elie, et qui, par la voix tombant de la nuée lumineuse, avez signifié merveilleusement la parfaite filiation adoptive, *adoptionem filiorum perfectam... mirabiliter praesignasti* » dit l'oraison du jour de la Transfiguration.

2. *L'âge du Christ présent.*

1. Pourquoi l'incarnation a-t-elle été tant différée, pourquoi le Christ est-il venu si tard ?

Aux païens qui posaient la question en estimant que l'histoire, qui n'avait pas eu jusque-là besoin du Christ, aurait bien pu continuer de s'en passer, les premiers docteurs chrétiens pouvaient répondre, même avec plus de précision qu'ils ne l'ont fait, que l'histoire ne s'était, en fait, jamais passée du Christ, et que son soleil avait éclairé le monde longtemps avant de se lever [1].

Mais, ces choses comprises, la même question, avec cette fois-ci un autre accent et un sens plus mystérieux, se pose au fidèle de la loi nouvelle, qui s'émerveille d'être l'objet d'une si étonnante préférence. A cette question les noirs d'Amérique ont répondu, suivant le beau drame des *Verts pâturages*, de leur manière naïve, en nous représentant Dieu qui commence de vouloir sauver les hommes par les moyens les plus raisonnables, en les punissant à proportion de leurs péchés et en allant dans cette voie jusqu'au déluge; puis qui fait en quelque sorte l'apprentissage progressif des moyens les plus déraisonnables, les plus insensés, jusqu'à les combler d'une miséricorde d'autant plus vaste qu'il les verra s'enfoncer davantage dans le péché, en sorte qu'après leur avoir sacrifié la vie de ses prophètes, il en vient à leur sacrifier la vie de son Christ. Evidemment, le thème des *Verts pâturages* doit être renversé. Dieu ne saurait changer son premier dessein; mais les manifestations successives de sa providence sont voulues pour nous faire entrer progressivement dans les profondeurs inouïes de sa tendresse. Il suffit d'opérer ce renversement pour rencontrer saint Paul: « Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous »

---

séquence, tous les Israélites, en tant que membres de la nation, même s'ils sont désobéissants, sont fils de Iahvé: c'est un sens large; 3° enfin, dès qu'on commence à opposer entre eux les Israélites, suivant qu'ils sont fidèles ou infidèles à la loi, Iahvé devient le père des justes seuls: c'est le sens personnel. Ce troisième sens est celui que retient le théologien quand il dit que la grâce de la filiation adoptive convenait véritablement aux justes qui ont précédé le Christ, bien qu'elle ne fût pas encore pleinement épanouïe en eux. Rappelons qu'on peut être fils de Dieu en ce dernier sens, longtemps avant d'en avoir une conscience réflexe parfaite.

[1] Dans son *Commentaire* de Jean I, 9, le Verbe illumine tout homme, saint THOMAS écrit: « Si quelqu'un n'est pas illuminé, c'est la faute de l'homme qui se détourne de la lumière illuminante ». Et un peu plus loin: Aux païens qui pensent que le Fils de Dieu, en se faisant connaître si tard, aurait longtemps méprisé la nature humaine, « il faut répondre qu'il ne l'a pas méprisée, mais qu'il a toujours été présent dans le monde; car, pour ce qui est de lui, il est connaissable par les hommes, et si quelques-uns ne l'ont pas connu, c'est par leur faute, du fait qu'ils lui ont préféré le monde, *quod aliqui eum non cognoverunt, fuit eorum culpa, quia mundi amatores erant* ».

(Rom., XI, 32). Et l'Evangile: un homme planta une vigne et la confia à des vignerons; au temps voulu il leur envoya ses serviteurs, qu'ils battirent et tuèrent; alors il leur envoya son fils en se disant: ils le respecteront... (Mt., XXI, 33).

2. Au temps fixé, Dieu, non content d'aider les hommes du sein de sa lumière inaccessible, entreprend de paraître lui-même visiblement au milieu d'eux et de guérir leurs plaies par le contact sensible de son humanité. C'est l'âge du Fils de Dieu enfin présent. Et c'est déjà le temps du plein avènement de la religion de l'incarnation, laquelle s'accomplit parfaitement d'abord dans le Christ, qui est la tête, avant de se communiquer, dans une certaine mesure à tout son corps, qui sera l'Eglise; en sorte que deux grandes effusions divines complémentaires, deux grandes « missions visibles », vont marquer l'éclosion parfaite de la religion de l'incarnation: la mission visible du jour de l'Annonciation, concernant le Christ qui est tête, et la mission visible du jour de Pentecôte, concernant l'Eglise qui est corps. La première mission visible ouvre l'âge du Fils de Dieu enfin présent; l'autre mission visible achèvera d'ouvrir l'âge de l'Esprit saint.

3. La mission visible de l'annonciation va déployer ses conséquences d'abord dans la nature humaine du Christ lui-même, en la remplissant d'emblée de grâce et de vérité, et en la conduisant par étapes vers la passion, vers la mort, vers la résurrection: « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela et entrât ainsi dans sa gloire ? » (Luc, XXIV, 26) [1]. A la fin, l'âge du Fils est accompli: « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde; maintenant je quitte le monde et je vais vers le Père » (Jean, XVI, 28). « Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire; et maintenant, ô Père, glorifie-moi auprès de toi, de la gloire que j'avais auprès de toi, avant que le monde fût » (XVII, 4-5). « Je vous dis la vérité; il vous est bon que je m'en aille. Car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; mais si je pars, je vous l'enverrai » (XVI, 7).

4. Dès le premier instant de l'incarnation, la grâce du monde entier est contenue dans le Christ comme dans son principe, et c'est à partir de lui qu'elle commence aussitôt de s'épancher. Il n'a pas besoin d'attendre que l'heure de sa passion soit arrivée, pour dire au paralytique: « Aie confiance, enfant, tes péchés sont effacés» (Mt., IX, 2), ni pour envoyer ses disciples baptiser (Jean, IV, 2) [2]. Aussi la grâce devient-elle christique d'une manière nouvelle, plus parfaite qu'elle ne pouvait l'être sous le règne de la loi de nature et de la loi écrite; *elle est désormais christique au sens fort.* Le Christ n'en est pas seulement la cause principale, dans l'ordre de la cau-

[1] « La passion du Christ l'a conduit non seulement à la gloire de l'âme, qu'il a possédée dès l'instant de sa conception, mais encore à celle du corps. » S. THOMAS, III, qu. 45, a. 1.

[2] De ce baptême saint Thomas écrit: « Même avant la passion du Christ, le baptême, qui préfigurait cette passion, tenait d'elle son efficacité, bien que d'une autre manière que les sacrements de la loi ancienne. Car ceux-ci n'étaient que des *figures*, tandis que le baptême avait la *vertu* de justifier; il la tenait du Christ, de qui la passion elle-même devait emprunter sa vertu salutaire », III, qu. 66, a. 2, ad 1.

salité morale et méritoire; il en est de plus la cause instrumentale, dans l'ordre de la causalité physique et efficiente. Et la grâce que la divinité verse sur les hommes à travers un instrument si délicat est plus riche et plus accomplie qu'elle ne l'avait jamais été: « Pour vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient, et vos oreilles, parce qu'elles entendent. Je vous le dis en vérité, beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu » (Mt., XIII, 17). « Quand les temps furent révolus, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la loi, pour affranchir ceux qui étaient sous la loi, afin que nous reçussions l'adoption » (Gal., IV, 4-5), c'est-à-dire la plénitude d'adoption, qui n'avait été que promise aux âges antérieurs [1].

5. C'est comme instrument de la toute puissance divine que le Christ, avec son humanité et la grâce qui remplit son âme, devient capable de causer la grâce dans tous ses membres, ou, suivant l'image souvent employée, d'épancher dans son corps mystique la grâce qui surabonde en lui. Mais tout en se répandant au dehors, *la grâce du Christ reste, au dedans de lui, plus parfaite qu'elle ne pourra jamais le devenir dans tout l'ensemble du corps mystique.* La grâce du Christ ne s'affaiblit point en se communiquant aux chrétiens: il a plu à Dieu, en effet, « que toute la plénitude habitât en lui » (Col., I, 19); et la grâce des chrétiens ne saurait s'ajouter à celle du Christ pour la rendre plus intense, elle ne fait que l'étendre et que la diviser entre d'innombrables sujets: « A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure de la donation du Christ » (Ephés., IV, 7). Ainsi, à considérer la grâce du point de vue de son intensité ontologique et entitative, il faut dire que toute la grâce des chrétiens est ramassée dans le Christ comme dans son principe, et que le Christ unifie merveilleusement en lui les chrétiens à qui elle est répartie. Le P. Congar fait remarquer, à ce propos, que la vie surnaturelle des chrétiens est rassemblée dans le Christ, en qui elle est tout entière réalisée, bien plus parfaitement que la vie naturelle des hommes ne pouvait l'être dans leur premier père, qui n'était qu'une réalisation individuelle et fragmentaire de la vie de toute l'espèce [2]. Bref, l'ensemble des chrétiens est vraiment le

---

[1] Transcrivons ce beau texte de BÉRULLE: « Au ciel s'est perdu le plus haut degré d'amour qui avait été créé, et ce, par la perte du premier ange... Et c'est en la terre que se doit réparer cet amour perdu dans le ciel; c'est aux pieds de Jésus que cet amour doit être réparé; et il doit être réparé en un degré plus haut, en une manière plus excellente, pour faire hommage au mystère d'amour, qui est l'incarnation, et pour rendre honneur au triomphe d'amour, qui est Jésus... Je reçois volontiers cette pensée qui honore le sacré mystère de l'incarnation, le mystère des mystères. Sa grandeur et sa dignité nous persuadent aisément que la grâce qui en découle surpasse celle qui a été avant son efficace, soit au paradis de la terre, soit au paradis du ciel... L'amour fondé en cette grâce nouvelle, et dépendante de l'homme-Dieu, surpasse l'amour infus aux anges dedans le ciel, et rallume en la terre un plus grand feu d'amour que celui qui s'est éteint au ciel ». Cité par Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1929, t. III, p. 104. Ce que Bérulle adopte comme opinion en le restreignant à la Madeleine devient rigoureusement exact si on l'étend à tout l'ordre de la loi nouvelle et à la sainte Vierge.

[2] « Il en va ici tout autrement du Christ et de l'ordre naturel, du second Adam et du premier. Dans la communication naturelle de la vie, ce n'est pas par sa vertu propre que le premier

« corps du Christ », tandis que l'ensemble des hommes ne saurait être le « corps d'Adam » [1].

6. Nous l'avons dit il y a un instant, dès le premier moment de l'incarnation, toutes les grâces sorties de Dieu passent par le Christ avant d'atteindre les hommes, elles sont christiques au sens fort. Il faudra cependant distinguer deux manières dont les grâces pourront émaner du Christ au temps même de sa vie mortelle. Certaines seront conférées *par contact* immédiat, par un regard de ses yeux, par un mot de sa bouche, par le frôlement de ses vêtements ou par l'imposition de ses mains. Ce seront les grâces les plus riches et les plus précieuses. Elles seront au principe de la pleine formation de l'Eglise. Elles auront pour fin de confirmer parfaitement les chrétiens au Christ, le corps mystique à la tête. D'autres grâces ne seront conférées qu'*à distance*. Elles partiront du cœur du Christ pour se répandre sur le monde entier. Elles n'auront ni la richesse ni la plénitude des premières. Elles seront destinées à tourner les âmes vers l'aire de la pleine éclosion de la grâce, c'est-à-dire vers l'Eglise. Elles seront au principe de sa préparation, de son inchoation. Elles auront pour fin de commencer de configurer les hommes au Christ. Cette distinction entre grâces christiques données par contact et grâces christiques données à distance, entre grâces *constituant* l'Eglise et grâces *ébauchant* l'Eglise nous paraît capitale, et nous aurons souvent à y revenir: pour reprendre une image déjà utilisée ailleurs, nous pourrions dire que les secondes grâces sont comparables aux premières comme la vie ralentie d'une plante tropicale sous un climat hostile, à la vie épanouie qu'elle reprend sous son ciel natal.

7. La mission visible du Verbe se termine au Christ. Elle achève l'Eglise en celui qui est sa tête; elle ne l'achève pas, elle ne fait au contraire que la commencer, en ce qu'elle est elle-même, à savoir le corps mystique du Christ. Déjà certes, pendant la vie temporelle du Sauveur, la grâce commence de se répandre à partir de lui sur l'Eglise qu'il rassemble autour de lui; elle se répand même à distance sur le monde entier. Cependant l'époque de la pleine effusion de la grâce, l'époque où toutes les richesses spirituelles enfermées dans le Christ s'épancheront sur l'Eglise et sur le monde, ne s'ouvrira qu'après la passion, quand le Christ même annoncera que, pour ce qui est de lui, « tout est consommé » (Jean, XIX, 30) et que, de son côté ouvert, sortiront le sang et l'eau (XIX, 34). Pendant le temps qui précède, pendant la durée de l'âge du Fils, *la grâce qui émane du Sauveur ne possède encore*

---

vivant engendre, mais par la vertu d'un principe de vie qui est celle de l'espèce. Cette vie spécifique, il ne la réalise lui-même qu'imparfaitement et fragmentairement: l'espèce le dépasse, elle se continue et se propage, par lui, en d'autres individus qui ne l'épuiseront pas davantage. Aussi, le premier vivant produit-il non pas un autre vivant semblable *à lui*, vivant de sa vie *à lui*, mais un vivant semblable à lui *selon l'espèce*, vivant de la vie *de l'espèce*. Tandis que le Christ, lui, possède en soi toute la perfection de la grâce, toute l'actualité de l'espèce *grâce*. S'il communique à d'autres la vie de la grâce, ce qu'il communiquera sera vraiment *sa vie* à lui, ce sera vraiment dans la communauté de sa vie qu'il nous fera entrer, non dans la communauté d'une vie spécifique. » *La croix de Jésus du P. Chardon*, dans *La vie spirituelle*, 1er avril 1937, p. [47].

[1] Cf. H. de LUBAC, *Catholicisme*, p. 19.

actuellement ni toute sa richesse ni toute son intensité. Elle ne possède pas toute sa richesse: car, même lorsqu'elle est conférée par un contact immédiat, elle ne peut apporter aux hommes, tant que la passion n'est pas accomplie, la plénitude de leur rédemption, en sorte que les justes qui meurent avant la passion sont retenus dans les limbes. Elle ne possède pas non plus toute son intensité ni toute son ampleur: car l'ordre n'est pas encore donné aux apôtres d'aller annoncer l'avènement de l'évangile à tous les peuples et à tous les siècles [1]. Mais, *après la passion, la grâce christique recevra toute sa perfection.* D'abord qualitative, puisqu'elle va pouvoir introduire immédiatement les âmes des justes dans la vision béatifique: « Et il disait: Jésus, souviens-toi de moi lorsque tu viendras dans ton règne ! Et il répondit: En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » (Luc, XXIII, 42-43). Puis extensive, puisqu'elle va pouvoir être offerte aux Grecs et à tous les Gentils: « Il y avait là quelques Grecs, de ceux qui étaient montés pour adorer pendant la fête. Ils s'approchèrent donc de Philippe, qui était de Bethsaïde en Galilée, et lui firent cette demande: Seigneur nous voulons voir Jésus ! Philippe vint le dire à André; André et Philippe vinrent le dire à Jésus. Jésus leur répondit en disant: L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié. En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé tombé en terre ne meurt, il demeure seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (Jean, XII, 20-24).

c) L'âge de l'Esprit saint.

Jésus « disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui; car l'Esprit n'était pas encore là, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jean, VII, 39). « Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; mais si je pars, je vous l'enverrai » (XVI, 7). L'erreur, on le voit, n'est donc pas de distinguer l'âge de l'Esprit succédant à l'âge du Fils.

[1] On comprend, dès lors, le mot du Sauveur concernant Jean Baptiste: « En vérité, je vous le dis, parmi les enfants des femmes, il n'en a point paru de plus grand que Jean Baptiste; toutefois, le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui » (Mt., XI, 11). Avec saint Cyrille d'Alexandrie, plusieurs Pères et la plupart des exégètes modernes, il faut entendre que Jean, qui est mort avant que l'Esprit saint fût donné au monde, a été moins favorisé, sous ce rapport, que le moindre des chrétiens. A la fois précurseur et disciple du Christ, Jean appartient déjà au Nouveau Testament (S. THOMAS, II-II, qu. 174, a. 4, ad 3); plus précisément, il est « le terme de la loi et le début de l'évangile » (III, qu. 38, a. 1, ad 2; *Comm. in Mt.*, XI, 11), à la manière dont l'étoile du matin marque la fin de la nuit et le commencement du jour. Suarez, de qui est cette comparaison, ajoute que si l'on peut regarder Jean Baptiste comme relevant du Nouveau Testament, il faut dire cependant qu'il n'a pas été membre de l'Eglise instituée par le Christ, puisqu'il est mort avant qu'elle fût parfaitement fondée. Disons qu'il n'a pas connu l'âge de l'Esprit saint. Sur cette question de Jean Baptiste, voir Joseph KNABENBAUER, S. J., *Comm. in Mt.*, XI, 11, Paris, 1892, p. 432-435. — S. AUGUSTIN, qui ne connaît pas cette exégèse, propose deux explications de Mt. XI, 11: 1° si le royaume des cieux désigne le ciel, le moindre des anges béatifié, possède une condition meilleure que le plus grand des saints en exil ici-bas; 2° si le royaume des cieux désigne l'Eglise, qui dure depuis le commencement du monde, Jésus, bien que postérieur à Jean Baptiste, est cependant plus grand que lui par l'éternité et la toute puissance divines. *Contra adversarium legis et prophetarum*, lib. II, n° 20. Ces explications se retrouvent chez saint Thomas.

Elle est, comme le firent les montanistes et plus tard les « spirituels » du moyen âge [1], de mal entendre quand et comment s'est opérée cette succession [2]. Elle est de ne pas comprendre la signification réelle du mystère de Pentecôte.

1. *L'âge de l'Esprit vient accomplir, non abolir, l'âge du Fils.*

L'Esprit saint vient non point pour abolir l'âge du Fils, mais au contraire pour en étendre les effets au monde entier; et comme l'âge du Fils avait pour fin d'apporter en Jésus la plénitude de grâce, l'âge de l'Esprit aura pour fin de faire déborder cette plénitude sur les hommes, qui en laisseront mieux apparaître les virtualités insoupçonnées du fait qu'ils se différencieront davantage dans l'espace et qu'ils se succéderont plus longtemps dans le temps. D'une certaine manière à savoir dans l'ordre de l'extension, de l'explicitation, il sera vrai de dire que l'âge de l'Esprit saint sera le témoin de plus grandes œuvres que l'âge antérieur. Mais ces œuvres plus grandes sur le plan visible, ne seront que la conséquence du mystère beaucoup plus caché, beaucoup plus saint, beaucoup plus profond que représente la naissance, la vie et la mort du Christ, maintenant remonté auprès de son Père et entré dans son existence céleste, afin de pouvoir sous sa condition glorieuse favoriser pleinement l'essor d'expansion terrestre de son Eglise: « En vérité, en vérité, je vous le dis: celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais *et il en fera de plus grandes, car je m'en vais vers le Père* » (Jean, XIV, 12) [3]. « Maintenant, je vais vers Celui qui m'a envoyé... Je vous dis la vérité: Il vous est utile que je m'en aille » (XVI, 5 et 7).

2. *La mission visible de l'Esprit présupposait la mission visible du Verbe.*

Que l'âge de l'Esprit saint vienne après l'âge du Fils non pour l'abolir mais pour l'accomplir, on le comprend encore en considérant attentivement le rapport des deux grandes missions visibles faites au monde, celle du Fils, lors de l'incarnation, qui se termine au Christ, lequel est la tête; et celle de l'Esprit, lors de la Pentecôte, qui se termine à l'Eglise, laquelle est le corps [4].

---

[1] Par exemple, les joachimites, les amauriciens, les fraticelles. Cf. E. MERSCH, S. J., *Le corps mystique du Christ*, 1936, 2e édit., t. I, p. 201 et 213, notes; t. II, p. 147 note.

[2] Les vues elles-mêmes, proposées par le cardinal Manning, le 15 novembre 1865, au concile du Vatican, étaient trop imprécises pour exclure tout malentendu: « 1° L'Esprit saint, après l'incarnation du Verbe, est venu apporter au monde une économie plus éminente et destinée à entreprendre de plus grandes tâches; 2° Entre l'Esprit saint et l'Eglise s'établit un lien individuel analogue à l'incarnation, bien qu'excluant l'union hypostatique, et d'où résultent les dots et les propriétés permanentes et intrinsèques de l'Eglise; 3° C'est pourquoi l'oracle perpétuel et vivant de l'Eglise est infaillible ». Cf. MERSCH, *ibid.*, t. II, p. 357 note.

[3] J.-M. LAGRANGE, O. P., *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 379, peut citer ici, en les approuvant, ces mots de Loisy: « La naissance, le développement, la vie entière de l'Eglise sont présentés comme faisant suite à l'Evangile et comme le dépassant. Ce sera toujours le Christ qui agira; tant qu'il vit avec ses disciples, son activité est limitée par les conditions de l'existence terrestre et les nécessités providentielles de son rôle auprès des Juifs; ces limitations n'existeront plus quand il sera entré dans sa gloire, et c'est pourquoi l'œuvre des disciples sera plus merveilleuse que son œuvre personnelle ».

[4] Nous laissons ici de côté les trois missions visibles de l'Esprit, qui, selon saint Thomas,

Il convenait que le Fils, qui procède du Père seul, fût envoyé le premier; et que l'Esprit, qui procède du Père et du Fils, ne fût envoyé qu'ensuite. Il convenait aussi que la première mission visible commençât par constituer la tête de l'organisme spirituel, et que la seconde mission visible eût à en achever le corps.

3. *Différence entre la mission visible de l'incarnation et la mission visible de la Pentecôte.*

Mais autant la tête diffère du corps, et le Christ de l'Eglise, autant aussi la mission visible du Fils diffère de la mission visible de l'Esprit. A l'incarnation, la réalité manifestatrice, à savoir la nature humaine du Christ, aura pour rôle non seulement de *rendre visible* la mission du Fils, mais encore de la *terminer*, puisqu'elle va être assumée et unie hypostatiquement à la personne du Fils de Dieu. A la Pentecôte, au contraire, le souffle et les flammes n'auront pour rôle unique que de *rendre visible* une mission invisible de l'Esprit saint, qui sera faite aux apôtres et aux premiers membres de l'Eglise, pour leur conférer, aux uns et aux autres, les privilèges spirituels qui leur sont destinés [1]; en sorte que saint Thomas peut écrire que la mission visible de la Pentecôte « n'est pas essentiellement différente d'une mission invisible de l'Esprit saint, laquelle serait pourtant rendue manifeste au dehors par un signe visible » [2].

4. *De quoi est faite la mission visible de Pentecôte.*

Or, il faut dire, d'une manière générale, que la mission invisible de l'Esprit, toujours inséparable de la mission invisible du Fils [3], suppose la survenance simultanée, dans l'âme justifiée par l'effusion de la grâce sanctifiante, des trois personnes divines: le Père se donnant lui-même, le Fils sortant de lui, et l'Esprit saint sortant de l'un et de l'autre; étant bien entendu que l'effusion de la grâce sanctifiante, qui est l'œuvre indivise de la Trinité, réfère les âmes immédiatement aux trois personnes divines en tant que distinctes réellement l'une de l'autre: en sorte que ce sont non seulement les dons des personnes divines qui nous sont ainsi communiqués, mais les personnes divines elles-mêmes, connues à la fois dans l'unité de

---

I, qu. 43, a. 7, ad 6, ont précédé Pentecôte, pour ne retenir que les deux missions visibles primordiales, la première et la dernière, celle de l'incarnation et celle de la Pentecôte. Cf. plus loin, p. 185.

[1] « La chose qui rend visible la mission d'une des deux personnes divines, a un rôle bien différent lors de la mission visible du Fils et lors de la mission visible de l'Esprit saint. En effet, lors de la mission du Fils, elle est non seulement ce *par quoi* ou ce *en quoi* la mission est rendue visible, mais encore ce *à quoi* tend la mission, *non solum ut per quod vel in quo ostenditur missio, sed etiam ut ad quod fit missio*... Mais, lors de la mission visible de l'Esprit saint, la chose visible n'est pas le *terme* de la mission; elle n'est que le *signe* d'une mission invisible faite à quelqu'un, *non se habet ut ad quod fit missio, sed solum ut ostendens missionem invisibilem factam in aliquem.* » S. THOMAS, *I Sent.*, dist. 16, qu. 1, a. 1, ad 1.

[2] *Ibid.*, in solutione.

[3] « Una non potest esse sine alia », I, qu. 43, a. 5, ad 3.

leur essence et dans leurs relations d'opposition [1]. Toujours d'une manière générale, l'on dit, en parlant par appropriation, qu'il y a mission du Fils, quand il y a prépondérance de l'illumination spirituelle (destinée d'ailleurs à éclater en amour); et mission de l'Esprit, quand il y a prépondérance de la brûlure d'amour [2].

Ayant ainsi rappelé ce qu'est en général une mission invisible de l'Esprit, nous sommes, s'il faut en croire le passage de saint Thomas allégué il y a un instant, sur la voie qui nous permettra de comprendre la mission de Pentecôte: elle va d'abord porter à un degré d'intensité exceptionnel les privilèges que nous venons de mentionner; et elle va, de plus, les manifester au dehors par un signe visible.

Essayons de démêler en elle les aspects qui relèvent de l'Esprit saint pris au sens propre, de ceux qui ne lui sont attribuables que par appropriation.

5. *Les divers aspects de Pentecôte se rattachent les uns à l'Esprit signifié en propre, les autres à l'Esprit signifié par appropriation.*

La mission visible de Pentecôte comporte: 1° une effusion exceptionnelle et inconnue de grâce, causée indivisément par la Trinité tout entière, agissant à travers la sainte humanité du Christ; de cette effusion, qui va retenir davantage notre attention dans ces pages, l'Esprit saint ne peut être appelé la cause première que *par appropriation.* 2° Tout en émanant des trois personnes divines, cette effusion est en même temps une ultime disposition à leur descente dans le cœur même de l'Eglise (un peu comme on dirait que le jour est, par rapport à l'apparition du soleil, à la fois un effet et une disposition ultime). En sorte que, sous son aspect suprême, dont nous aurons à nous occuper plus tard, la Pentecôte doit être définie comme une survenance, jusqu'alors inouïe, des trois personnes divines dans le sein de l'Eglise: le Père survenant comme se donnant lui-même, le Fils comme sortant de lui, l'Esprit comme sortant de tous les deux, unis pour le produire. Ainsi l'Eglise tout entière est référée immédiatement aux trois personnes divines connues et aimées comme réellement distinctes selon leurs relations d'opposition; elle leur devient un lieu d'habitation absolument privilégié, d'une manière plus intime qu'elle n'avait encore jamais pu l'être dans le passé; et ce n'est pas seulement par appropriation, c'est *en propre* qu'elle possède chacune des personnes divines, celle du Père, celle du Fils, celle de l'Esprit. 3° L'effusion créée dont nous venons de parler, qui accompagne la descente des trois personnes divines dans l'Eglise, entraîne par conséquent *au sens propre* une mission invisible des deux dernières — à savoir du Fils et de l'Esprit — qu'on appellera, *si l'on revient au langage de l'appropriation,* une

[1] « Per dona ejus, ipsi Spiritui sancto conjungimur », *I Sent.*, dist. 14, qu. 2, a. 1, quaest. 1. « Relatio creaturae non sistit in donis illis, sed ulterius tendit in eum per quem illa dona dantur », *ibid.*, ad 2. « C'est dans le don même de la grâce sanctifiante que l'Esprit saint est offert pour habiter en l'homme: aussi est-ce l'Esprit saint lui-même qui est donné et qui est envoyé », I, qu. 43, a. 3.

[2] Cf., I qu. 43, a. 5, ad 2.

mission invisible de l'Esprit, parce que la grâce y est donnée avec sa dernière perfection, aux fins non seulement d'illuminer mais encore d'embraser le cœur de l'Eglise. 4° Le souffle puissant et les flammes qui accompagnent cette effusion intérieure et qui lui confèrent son caractère de mission visible, signifient — ô combien imparfaitement — comme auparavant la colombe [1], l'Esprit saint lui-même, le Paraclet, que la révélation évangélique a désigné clairement comme étant *en propre* la troisième personne de la sainte Trinité: en sorte que Pentecôte est une mission visible non pas du Fils, mais seulement de l'Esprit saint. 5° En outre, le symbolisme du souffle et des flammes manifeste à tous les yeux que l'effusion prodigieuse de la grâce intérieure, qui vient d'être faite à l'Eglise une fois pour toutes, est prête à se reverser d'une manière inépuisable sur tous les peuples et dans tous les âges [2].

En règle générale, on devra dire que, dans la mission de Pentecôte, l'Esprit saint est désigné tantôt par appropriation et tantôt en propre, suivant qu'il est considéré comme l'« auteur » de la grâce prise entitativement, ou comme l'« objet » de la grâce prise intentionnellement.

6. *Le Christ devait précéder l'Eglise, et la mission visible du Verbe celle de l'Esprit.*

Ainsi, pour deux raisons principales, il est clair que l'âge de l'Esprit saint vient accomplir et non pas abolir l'âge du Fls.

D'abord, parce que, sous la pression de la Trinité tout entière, le mystère de Pentecôte a fait déborder sur les hommes cette plénitude même de grâce et de vérité que le mystère de l'incarnation était venu déposer antérieurement dans l'âme du Sauveur. A tel point que, quoi qu'il en soit de leur signification première, on peut en toute vérité lire dans cette perspective, en écrivant le mot « *esprit* » avec une minuscule, les textes de saint Paul aux Galates, IV, 6: « Dieu a envoyé l'esprit de son Fils dans nos cœurs, et il crie Abba, Père »; ou aux Romains, VIII, 9: « Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas ».

Ensuite, parce qu'il fallait au préalable que le Fils descendît sur le Christ, qui est tête, avant qu'il pût à son tour faire descendre l'Esprit sur l'Eglise, qui est corps. C'est du Père par le Fils (envoyé le premier) que vient l'Esprit (envoyé le second). On peut lire en ce sens les mêmes textes de saint Paul, en écrivant cette fois « *Esprit* » avec la majuscule, et ce sera sans doute pour en rencontrer l'exégèse authentique: « Dieu a envoyé

---

[1] « Bien que ces créatures visibles soient l'œuvre de la Trinité tout entière, cependant elles sont destinées à signifier spécialement une personne en particulier, *ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam.* » S. THOMAS, I, qu. 43, a. 7, ad 3. « L'Esprit saint était dans ces créatures visibles comme le signifié est dans le signe, et c'est pourquoi l'on dit que c'est lui qui a été envoyé... » *Ibid*, ad 5.

[2] Deux choses sont requises pour qu'il y ait mission visible: 1° il faut qu'il y ait plénitude de grâce en ceux à qui la mission est faite; 2° il faut que cette plénitude soit ordonnée à autrui, en sorte que la grâce qui surabonde se déverse en quelque manière sur lui; c'est pourquoi la grâce intérieure est manifestée non seulement à ceux en qui elle vient résider, mais encore à autrui. » S. THOMAS, *I Sent.*, dist. 16, qu. 1, a. 2.

l'Esprit de son Fils dans nos cœurs [1] et c'est lui qui crie Abba, Père »; ou: « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas » [2]. Ainsi, c'est dans le sein même de l'Eglise que le Père engendre le Fils, et que les deux ensemble produisent l'Esprit; et c'est dans le sein même de l'Eglise et de l'âme justifiée que l'Esprit retourne au Fils et au Père, dont il émane: en sorte que l'Esprit, qui nous est envoyé le dernier, sera le premier à nous ramener, par le Fils, jusqu'au Père. L'Eglise et l'âme justifiée ne sont pas seulement le théâtre où s'accomplissent les processions divines; transformées et divinisées par la grâce, elles sont elles-mêmes intrinsèquement conscientes du mystère de ces processions et consentantes à ce mystère; elles deviennent comme un oui ontologique, comme un acquiescement vivant et subsistant à la génération du Verbe et à la procession de l'Esprit, et aussi à la circumincession par laquelle l'Esprit revient par le Fils jusqu'au Père [3].

Pentecôte nous a donné du même coup l'esprit du Christ et l'Esprit du Fils, la descente de l'esprit de la grâce créée étant, par rapport à la descente de l'Esprit saint incréé, à la fois comme un effet formel et comme une disposition ultime.

7. *La Pentecôte clunisienne de Vézelay.*

L'âge de l'Esprit est donc caractérisé, sous l'aspect qui retient ici principalement notre attention, *par une effusion exceptionnelle et inouïe de la grâce christique* — qui peut être *appropriée* à l'Esprit saint, lequel d'ailleurs est alors donné aux hommes *en propre* et personnellement, d'une manière jusque-là inconnue: « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs *par* l'Esprit saint, *qui* nous a été donné » (Rom., v, 5) —, mais qui est en réalité *produite par la Trinité tout entière utilisant l'humanité du Christ désormais glorieuse et siégeante « à la droite de Dieu », comme l'organe par lequel elle va maintenant répandre la plénitude de ses dons sur le monde.*

Qu'on pense au grand portail de Vézelay: « Dans le demi-cercle du tympan, un Christ gigantesque apparaît. De ses mains ouvertes s'échappent de longs rayons qui viennent frapper les apôtres assis à ses côtés: c'est la descente du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte. Il a paru singulier de voir les rais de feu partir du Christ lui-même, et non de la colombe symbolique, comme ce sera plus tard la tradition, et l'on s'est demandé s'il s'agissait

---

[1] C'est en raison d'une relation d'origine, intérieure aux choses divines, que l'Esprit saint peut être appelé l'Esprit du Fils de Dieu; au contraire Jésus parle comme homme quand il dit, Luc IV, 18, que l'Esprit du Seigneur l'a envoyé évangéliser les pauvres. Saint THOMAS, *IV, Contra Gent.*, cap. 24.

[2] « La théologie catholique s'appuie avec raison sur ces textes pour établir que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. » J.-M. LAGRANGE, O. P., *Epître aux Galates*, Paris, 1918, p. 104.

[3] On comprend dans cette perspective que saint Jean de la Croix puisse écrire que l'âme est élevée à « spirer en Dieu la même spiration d'amour que le Père spire dans le Fils, et le Fils dans le Père, qui est ce même Esprit saint qu'ils spirent en elle dans cette transformation ». *Cantique spirituel*, str. 38, édit. Dom Chevallier, p. 308.

bien réellement de la descente du Saint-Esprit. Aucune hésitation pourtant n'est possible, car, au XII^e siècle, la scène a été plusieurs fois figurée de la sorte. Une fresque de la chapelle Saint-Gilles de Montoire, dans la vallée du Loir, nous montre une représentation de la Pentecôte pareille à celle du portail de Vézelay: le Christ est assis dans une grande auréole, et de ses doigts s'échappent des torrents de feu qui tombent sur le front des apôtres. Mais il est un exemple plus significatif encore. Au commencement du XII^e siècle, il y avait à l'abbaye de Cluny, l'abbaye-mère de Vézelay, un lectionnaire orné de miniatures où la Pentecôte est représentée. Ce manuscrit est aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale. Or, la descente du Saint-Esprit y est conçue comme à Vezelay: le Christ dans une auréole, les deux bras largement ouverts, envoie de ses deux mains des rayons de feu sur la tête des apôtres, et il dit: *Ecce ego mittam Spiritum Patris mei in vos*, voici que j'enverrai sur vous l'Esprit de mon Père. Ainsi, au XII^e siècle, on représentait volontiers le Christ lui-même envoyant son Saint-Esprit sur les apôtres »[1].

La Pentecôte clunisienne nous est donc représentée comme une effusion de grâce sortant de la Trinité, passant à travers le Christ de gloire, pour venir toucher les apôtres et se communiquer par eux à toutes les tribus, même aux plus infortunées, rejetées « aux limites de l'animalité », afin de les mettre en contact immédiat avec les trois personnes divines, qui feront en elles leur habitation[2]. L'âge de l'effusion de l'Esprit coïncide donc avec l'entrée du Christ dans sa gloire et avec l'institution de la hiérarchie. Allons au fond de cette idée.

8. *Pourquoi l'Ascension devait précéder Pentecôte.*

Il est clair, d'abord que *la rédemption de la croix devait être elle-même achevée, avant de pouvoir donner au dehors ses pleins fruits de salut.* Et le premier de ces fruits devait être de conduire dans sa gloire, par la résurrection, puis par l'ascension, le Christ envoyé pour être la tête de l'Eglise; c'est seulement après cela, que les autres fruits de salut pourraient parvenir au monde dans leur plénitude: « Ce Jésus, qui a été abaissé pour un peu de

---

[1] Emile MALE, *L'art religieux du XII^e siècle en France*, Paris, 1922, p. 326. Le même auteur ajoute que dans les représentations byzantines de la Pentecôte, à Saint-Luc de Phocide, à Saint-Marc de Venise, « les rayons émanent non du Christ seul, mais de la Trinité tout entière, figurée par un trône, un livre et une colombe: le trône est la majesté du Père, le livre la parole du Fils, la colombe l'image du Saint-Esprit. Les rais de feu descendent sur les apôtres, mais, sous leurs pieds, on aperçoit d'autres personnages encore, que des inscriptions nomment les tribus, et les langues. Ce sont les peuples auxquels les apôtres vont porter l'Evangile et dont ils parleront la langue sans l'avoir apprise », p. 328.

[2] On le voit, nous lisons la Pentecôte de Vézelay d'abord « en descendant », du point de vue des *effets de grâce* qu'elle apporte au monde. Si nous la lisions encore « en remontant », du point de vue des *personnes divines* auxquelles cette grâce référera l'Eglise, nous dirions que la scène représente le Père (figuré nous semble-t-il par la mer de cristal de l'Apocalypse), envoyant le Fils (figuré par le Christ de majesté), et par lui l'Esprit saint (figuré par les rayons de feu). Ainsi, selon la doctrine d'Irénée et d'Athanase, c'est l'Esprit, qui par le Fils nous ramène au Père.

temps au-dessous des anges, nous le voyons, à cause de la mort qu'il a soufferte, couronné de gloire et d'honneur », mais « nous ne voyons pas encore qu'à présent toutes choses lui soient soumises » (Hébr., II, 8-9) ; « Maintenant le Christ est ressuscité des morts, il est les prémices de ceux qui se sont endormis... Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ. Mais chacun en son rang: comme prémices le Christ, ensuite ceux qui appartiennent au Christ, lors de son avènement » (I Cor., XV, 20-23).

Notre attention est ainsi attirée sur le fait que *la suprême effusion de grâce,* destinée à communiquer en un coup à l'Eglise la plénitude de sa vie propre, *ne devait se produire qu'après que le Christ ressuscité aurait définitivement quitté la terre et serait monté au ciel :* « Je vous dis la vérité, il vous est bon que je m'en aille ; car si je ne m'en vais pas le Paraclet ne viendra pas à vous, mais si je pars, je vous l'enverrai » (Jean, XVI, 7). Et lorsqu'on cherche la cause de cette mystérieuse économie, qui rattache si étroitement entre eux les événements de l'Ascension et ceux de Pentecôte, il semble qu'on puisse donner trois raisons principales [1] :

a) Si, comme nous venons de le dire, les premiers fruits de la rédemption doivent aller au Christ avant d'être distribués au monde, *si la perfection du chef doit être accomplie avant que le corps ne se constitue,* il faut nécessairement que l'Ascension précède la Pentecôte: car, tant que le Christ en gloire demeure encore sur notre terre et dans un temps fait pour des hommes assujettis à l'épreuve et destinés à la mort, autrement dit: tant qu'il n'est pas remonté au ciel —, il n'est pas encore pleinement racheté, et il doit se faire à lui-même une certaine violence. Il y a, en effet, disconvenance entre son corps glorieux et son ambiance périssable, entre son « état » transfiguré et son « lieu » corruptible. A tel point que son pèlerinage ne s'achève vraiment que lorsque, s'élevant au-dessus des conditions historiques de notre vie, il commence de constituer autour de lui ces « cieux nouveaux » et cette terre « nouvelle », qui seront un jour la vraie patrie des corps glorifiés.

b) Si le Christ glorifié persiste à vouloir, comme sur le Calvaire, sauver le monde à travers l'acte même de sa rédemption sanglante — ainsi que nous l'avons supposé —, *il devra ne pas s'attarder beaucoup au milieu des hommes après sa résurrection, mais bien plutôt se hâter de les quitter, de crainte que le spectacle de son triomphe ne leur fasse oublier la loi de la croix,* qui les invite à vivre, à souffrir et à mourir à la ressemblance de leur chef, avant de pouvoir ressusciter avec lui. Dès lors, on s'explique que les apparitions du Christ ne soient que fugitives. Et l'on peut entendre les mystérieuses paroles qu'il adresse le jour de Pâques à Marie de Magdala: « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore remonté vers mon Père, mais va vers mes frères et dis-leur: Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu » (Jean, XX, 17). Cela veut dire que Jésus est déjà entré dans une vie nouvelle, qui ne comporte pas la reprise des anciens rapports, mais qui est plutôt une

[1] On trouverait d'autres raisons secondaires, par exemple, qu'il fallait voir le Christ remonter au Père, pour mieux saisir qu'ils enverraient ensemble l'Esprit saint.

préparation à la séparation définitive. Marie ne doit donc pas s'attarder à toucher ses pieds tant qu'il n'est pas encore monté vers son Père, car le contact avec la gloire est un privilège du séjour de la patrie. Elle doit comprendre et annoncer aux disciples que le Sauveur, maintenant glorifié, ne peut demeurer longtemps ici-bas avant de remonter au Père [1]. *C'est du haut du ciel qu'il régira définitivement son Eglise, mais à travers le mystère de la croix*, et notamment en cachant sa présence glorieuse sous les espèces du sacrifice eucharistique. Et l'artiste du grand portail de Vézelay, s'il avait tenté d'exprimer cette précision théologique, aurait pu rappeler, par exemple, que les mains du Christ, d'où s'échappent les rayons de la grâce, étaient des mains percées. Quoi qu'il en soit, il est clair que les jours qui ont suivi Pâques ne pouvaient représenter qu'un régime provisoire de l'Eglise, qui ne devait recevoir son statut définitif qu'après l'Ascension [2].

c) Si le Christ glorifié était demeuré dans notre temps et dans notre lieu, rien sans doute ne l'eût empêché de répandre ses grâces à distance sur toute la terre ; *mais les grâces de contact qui, nous l'avons dit, sont seules constitutives de l'âme de l'Eglise considérée dans son état d'achèvement, n'eussent alors été communiquées qu'à un petit nombre d'hommes* à moins que le Christ, qui n'eût pu être présent simultanément qu'en un seul lieu [3], n'eût multiplié ses déplacements ; en sorte que le séjour, au milieu de nous, du Christ sous ses apparences propres, eût entravé, plutôt qu'il n'eût favorisé, le développement de la catholicité de l'Eglise [4]. Si nous supposons au contraire que

---

[1] C. J.-M. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 512. Selon saint JEAN CHRYSOSTOME, à qui se réfère le P. Lagrange, les paroles du Sauveur signifient que Marie ne doit pas s'approcher de lui comme autrefois, car l'état des choses est changé, et désormais il ne conversera plus avec ses disciples comme par le passé. *In Joan.*, homil. 86, n° 2, P. G., t. LIX, col. 469.

[2] Si l'on imaginait un instant que l'Ascension ne se fût point produite, et que le Christ de gloire fût resté sur la terre pour y rassembler autour de lui son Eglise, on se placerait évidemment dans un plan de providence tout différent, et l'on devrait sans doute supposer qu'autour d'un chef glorifié et incorruptible, installé au sein même de l'histoire, dût se rassembler une Eglise qui lui fût homogène, c'est-à-dire une Eglise glorifiée et incorruptible, qui fût comme une île de béatitude au milieu du monde: c est alors qu'on eût pu craindre, avec Pascal, « qu'on ne fût entré dans l'obéissance de l'Evangile que par l'amour de la vie ; au lieu que la grandeur de la foi éclate bien davantage lorsque l'on tend à l'immortalité par les ombres de la mort ». Nous savons en tout cas que lorsque le Christ de gloire viendra rencontrer notre terre, au jour de la parousie, ce sera pour la faire éclater à son contact.

[3] Le compilateur du *Supplément de la Somme*, qu. 83, a. 3, ad 4, résume sur ce point la doctrine de saint Thomas quand il écrit « qu'il est impossible, même par miracle, qu'un même corps soit présent localement à la fois en deux lieux distincts (aussi le corps du Christ n'est-il pas localement sur nos autels), tandis qu'il est possible, par miracle, que deux corps soient dans un même lieu », quand le Christ entre au cénacle les portes closes.

[4] Cette troisième raison de la nécessité du départ de Jésus, et aussi d'ailleurs la seconde, ont été vues par J.-M. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, p. 418: « Il faut que Jésus parte pour envoyer le Paraclet: c'est ce qu'il a déjà annoncé... Mais pourquoi le Fils glorifié n'eût-il pas pu demeurer sur la terre et donner cependant son Esprit ? — C'est le secret de Dieu. On entrevoit seulement une certaine antinomie entre la présence sensible, localisée de sa nature, et la présence spirituelle universelle. De plus, de cette autre manière, il semble bien qu'il eût fallu changer complètement le plan du salut, qui est dans l'exercice de la foi. Jésus incarné lui laissait libre carrière, glorifié il l'eût remplacée par une évidence. Il devait donc dispa-

le Christ glorifié veuille faire sentir son contact à tous les hommes, et fonder ainsi définitivement la catholicité de son Eglise, il faudra qu'il confie à des intermédiaires, qui seront par nature dans le temps et dans le lieu et qu'il utilisera comme des instruments, le privilège de pouvoir porter par toute la terre, et dispenser à toutes les générations, l'aide bienfaisante de ce contact: et même, afin qu'il soit clair à tous les yeux que ce transfert est réel, suffisant, complet, que cette délégation est effective et pleinement efficace, il faudra qu'il renonce à demeurer au milieu de nous sous ses propres apparences, et que, pour nous assister plus secrètement et plus parfaitement dans le temps, il quitte le temps pour l'éternité.

9. *L'âge de l'Esprit sera celui de l'eucharistie et de la hiérarchie.*

En sorte que deux nouveaux mystères vont marquer l'avènement de l'âge de l'Esprit, ou du christianisme, ou de l'Eglise, en ayant pour fin de rattacher merveilleusement le genre humain au Christ glorieux, et par lui à Dieu: le mystère de la *présence eucharistique* et le mystère de l'*institution de la hiérarchie.*

Car pour continuer de résider *lui-même* corporellement au milieu de nous, avec dans ses mains toute la richesse en source de sa rédemption sanglante, le Christ glorifié va se rendre présent sous les apparences étrangères du pain et du vin, sans quitter le ciel où il règne en ses apparences propres [1]: « Il prit du pain et, ayant rendu grâces, le rompit en disant: Ceci est mon corps, pour vous; faites ceci, en mémoire de moi » (I Cor., XI, 24).

Et pour continuer de nous atteindre avec la même intimité qu'aux jours de sa vie mortelle, il va laisser au milieu de nous les pouvoirs hiérarchiques et les rites sacramentels, qui prolongeront *son contact sensible* dans l'espace et dans la durée, et sous les espèces desquels il enverra la plénitude de sa grâce et de sa vérité: « Enseignez toutes les nations, baptisez-les... Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles » (Mt., fin).

Ainsi, c'est en se détachant, à l'Ascension, du temps et du lieu, que le Christ va fonder la catholicité de son Eglise dans le temps et dans le lieu, et qu'il va les remplir de sa présence; et l'on comprend le texte mystérieux de l'apôtre aux Ephésiens, IV, 10: « Celui qui est descendu (par l'incarnation), c'est celui-même qui est monté au-dessus de tous les cieux, *afin de remplir toutes choses* ». La séparation de l'Ascension devait rendre possible la présence de Pentecôte: « Encore un peu, et le monde ne me verra plus; mais vous me verrez, car je vis et vous-même vivrez » (Jean, XIV, 19): « Encore un peu et vous ne me verrez plus; et de nouveau encore un peu, et vous me verrez » (XVI, 16) [2].

---

raître; mais l'Esprit continuerait son œuvre, invisible, secours pour la foi, et lui-même objet de foi ».

[1] C'est-à-dire par un changement qui se produit à partir du pain et du vin pour aller vers lui (transsubstantiation) et non pas à partir de lui pour aller vers le pain et le vin (impanation).

[2] Ce temps du revoir sera celui qui durera de Pâques et de Pentecôte jusqu'à la fin du monde. Cf. J.-M. LANGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, pp. 385 et 425.

L'âge de l'Esprit saint nous apparaît ainsi comme l'âge où la Trinité tout entière répand sur le monde la plénitude de ses bienfaits, à travers le Christ de gloire, inondé par les clartés de l'Esprit et tout «spiritualisé», et qui ayant résolu de nous rejoindre à travers sa croix, cache, sous les apparences étrangères de la hiérarchie et des sacrements, les rayons de ses grâces les plus précieuses et le don même de sa présence corporelle. Et c'est l'âge où la terre répond à cette effusion du ciel, en se portant, avec un élan encore inconnu, avec un amour nouveau, à la rencontre des trois personnes divines, pour remonter dans l'Esprit, par le Fils, jusqu'au Père: « C'est par l'Esprit qu'on monte au Fils, et par le Fils au Père » [1].

Il est donc clair que la manifestation de l'Esprit a pour fin non d'effacer mais d'épanouir les bienfaits de l'âge du Fils, en faisant descendre la grâce de la tête dans le corps, du Christ dans l'Eglise. La vivification de l'Eglise, note F. Prat [2], peut donc être rapportée à l'action commune de l'Esprit et du Christ, de son âme et de sa tête ; et l'on comprend que saint Paul établisse fréquemment des points de contact entre l'Eglise et le Christ glorifié: « Le Christ, comme homme, possédait la plénitude de l'Esprit, et devait la faire déborder sur nous aussitôt qu'il aurait accompli son œuvre rédemptrice. Alors, au moment de la résurrection, il devient vraiment pour lui et pour nous *esprit vivifiant :* pour lui, puisque la grâce dont il est plein rejaillit sur son corps et le rend spirituel ; pour nous, puisqu'il nous communique avec abondance tous les dons du Saint-Esprit... » [3].

10. *C'est l'âge de la grâce christique.*

On comprend, et c'est à quoi surtout nous voulions en venir en ouvrant cette étude sur les trois âges existentiels de la grâce, que *la grâce de l'âge de l'Esprit va être christique au sens le plus fort du mot,* et qu'elle va recevoir toute la perfection intensive et extensive que le Christ était venu lui donner.

Elle reçoit alors toute sa perfection *intensive.* Jamais encore elle n'avait été si riche, si parfaite : si apte, d'une part, à conformer les hommes au Christ, les engageant, par une poussée intérieure, à entrer dans son sillage pour souffrir, pour mourir, pour ressusciter avec lui sans passer par les limbes dont les portes sont désormais brisées [4] — et cette force intérieure, départie à la grâce de l'âge de l'Esprit, va paraître avec tout son éclat dans la Vierge

[1] Saint IRÉNÉE, *Contra haeress,* lib. V, cap. 36 ; P. G., t. VII, col. 1223.

[2] *La théologie de saint Paul,* Paris 1923, t. II, p. 354.

[3] *Ibid.* L'auteur ajoute: « Désormais, au point de vue surnaturel, nous vivons par le Fils et nous vivons par l'Esprit ; ou, plus exactement, nous vivons de l'Esprit envoyé par le Fils: identité d'opérations sans confusion de personnes ». Nous pensons qu'il faudrait distinguer plus nettement, d'une part, l'Esprit saint, pris par appropriation, qui, par l'organe de l'humanité du Christ, *cause* en nous la grâce: il y a alors, en effet, identité d'opération. Et d'autre part, l'Esprit saint, pris en propre, qui nous est envoyé par le Fils, et qui est *rencontré* objectivement par l'âme justifiée: mais alors, il y a distinction réelle entre *envoyer* (Fils) et *être envoyé* (Esprit).

[4] « On ne nie pas que l'Esprit saint ait été de quelque façon en Adam, comme d'ailleurs dans les autres justes. On nie seulement qu'il ait été en eux à la manière dont il est maintenant dans les fidèles qui sont admis à recevoir l'héritage éternel aussitôt après la mort. » S. THOMAS, I, qu. 95, a. 1, ad 2.

qu'elle va conduire sans tarder, à travers la mort dans le Christ, jusqu'à l'assomption dans le Christ; ni si apte, d'autre part, à disposer le cœur des hommes à la visite des missions invisibles du Fils et de l'Esprit, et à l'habitation des trois personnes divines: « Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui: l'Esprit en effet n'était pas encore là, car Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jean, VII, 39) [1].

La grâce christique reçoit aussi toute sa perfection *extensive*. En ce sens surtout que les *grâces de contact* (elles sont christiques *de la manière la plus forte*) qui sont formatrices de l'Eglise considérée en son état achevé et parfait, et qui avaient été réservées jusqu'alors aux quelques privilégiés qui avaient approché le Christ, vont être étendues désormais, moyennant l'eucharistie et les pouvoirs sacramentels, à tous les peuples de l'histoire; ce n'est pas seulement un petit coin de terre pendant la durée de trois ans, c'est toute la terre et tous les siècles, qui vont posséder la présence corporelle du Sauveur, être sanctifiés par ses grâces les plus riches et les plus pénétrantes, être même instruits par son enseignement oral: bref, l'âge de l'Esprit sera l'âge de la catholicité du salut chrétien. Et la grâce christique va recevoir toute sa perfection extensive d'une seconde manière, indirecte et subordonnée, en ce sens que le Christ va multiplier prodigieusement *les grâces à distance* (elles ne sont christiques que *d'une manière affaiblie*) qu'il envoie sur l'humanité tout entière, dans les régions mêmes et dans les cœurs que la hiérarchie n'a pas encore touchés, afin précisément de les préparer aux pleines clartés de l'Evangile, et de s'y former ces brebis étrangères qui sont comme « l'Eglise hors de l'Eglise », c'est-à-dire l'Eglise dans son état seulement inauguré et imparfait.

11. *L'Eglise connaît alors sa plus haute visibilité et sa plus haute spiritualité.*

Si l'ère de l'Esprit est à la fois, d'une part, l'ère des intermédiaires visibles, à savoir de la médiation suprême du Christ glorifié, de la présence eucharistique, des sacrements et de la hiérarchie, et, d'autre part, l'ère de la suprême effusion de la grâce sur le monde: il faut donc reconnaître qu'elle est l'ère de l'Eglise portée à la fois à son maximum de visibilité et à son maximum de spiritualité.

C'est une ère nouvelle, où la grâce est répandue avec assez de profusion pour ne pas craindre d'être submergée dans les signes de notre univers matériel, mais pour être sûre au contraire de les illuminer de l'intérieur, et de les transfigurer.

En sorte que l'Eglise, possédant désormais la plénitude de sa spiritualité propre dans la plénitude de sa visibilité propre, va pouvoir se dégager, beaucoup mieux qu'elle ne l'avait fait aux époques antérieures, des forma-

---

[1] Peu importe, au fond, qu'on écrive *esprit* avec une majuscule (Vulgate) ou avec une minuscule (Lagrange), puisqu'il y a corrélation entre l'apparition du don créé et la présence de la personne divine.

tions temporelles, ethniques ou politiques, dans lesquelles elle se trouvait engagée, et qui lui prêtaient un peu de leur visibilité.

Et l'on pourra dire, comme nous l'avons fait [1], que la loi génératrice de l'Eglise depuis son origine, est une loi progressive d'incarnation, en vertu de laquelle *elle apparaît d'autant plus visible*, et par conséquent d'autant plus différenciée des formations temporelles, ethniques et politiques, *qu'elle est plus spirituelle*. C'est son paradoxe essentiel.

12. *L'âge de l'Esprit est l'âge de l'expansion missionnaire.*

Le dessein divin de sauver l'humanité est, dès le principe, universel, et l'Eglise, qui en est l'expression dans le temps, est universelle, elle aussi, dès le commencement du monde. Mais son universalité, voilée et comme éparse sous la loi de nature et sous la loi écrite, va se manifester pleinement et se rassembler sous l'âge de l'Esprit: saint Paul annonce aux Ephésiens, III, 5-6, le mystère du Christ « qui, dans les générations antérieures n'a pas été manifesté aux enfants des hommes comme il a été révélé maintenant dans l'Esprit aux saints apôtres et aux prophètes: à savoir que les Gentils sont cohéritiers, et concorporels, et coparticipants de la promesse, dans le Christ Jésus par l'Evangile ».

L'apparition de la colombe, au seuil de la vie publique du Christ, avait pour fin de faire connaître à tous que la Trinité tout entière était la source de cette grâce qui, dès le premier instant de l'incarnation, était descendue remplir sa sainte âme, et qui allait maintenant commencer de se répandre au dehors sur les hommes, préparant leurs cœurs à la venue des diverses personnes [2]. Et la nuée de la transfiguration, où l'on peut voir une seconde mission visible de l'Esprit sur le Christ, présente, selon saint Thomas, une signification voisine, concernant la doctrine évangélique [3]. La troisième mission visible de l'Esprit [4], faite aux apôtres pour leur transmettre le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, et où le Sauveur daigne souffler mystérieusement sur eux, laisse entrevoir les prochains épanchements de Pentecôte. Ainsi, chaque fois que l'Esprit saint est envoyé visiblement, c'est en vue d'annoncer quelque grande effusion de grâce et de vérité, quelque grande expansion de l'Eglise.

Les apôtres recevront « la promesse du Père » et seront « revêtus de la force d'en haut » pour prêcher « à toutes les nations » (Luc, XXIV, 49 et 47). « Vous recevrez la force de l'Esprit saint qui viendra sur vous et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (Act., I, 8). Et ces choses vont se réaliser dès que Jésus « ayant été élevé par la droite de Dieu, et ayant obtenu du Père la promesse de l'Esprit saint » le répandra sur le monde (Act., II, 33). En sorte que le livre qui rapportera la descente de l'Esprit saint et les faits et gestes

[1] *Nova et vetera*, 1940, pp. 389-394.
[2] S. THOMAS, I, qu. 43, a. 7, ad 6.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

de la hiérarchie apostolique, nous montrera l'Eglise soulevée, dès sa naissance par un élan missionnaire capable de la porter jusqu'à la fin des siècles.

Si l'on se rappelle que la mission d'une personne divine suppose d'abord sa procession, c'est-à-dire sa sortie éternelle d'une autre personne divine et sa survenance inopinée au sein du monde [1], en sorte qu'elle peut être regardée comme l'irruption dans notre temps historique d'une activité divine toute puissante, éternelle, incoercible [2], on comprendra la nature de la force déposée par la mission de l'Esprit saint dans le cœur de l'Eglise. On comprendra en outre qu'une des prophéties et qu'une des marques de la véritable Eglise sera le surgissement continuel en son cœur de l'élan missionnaire. A la manière dont la mission du Verbe, terminée à la nature humaine du Christ, a donné le branle à la vie missionnaire du Sauveur parmi les hommes, la mission de l'Esprit saint, terminée à l'Eglise, donnera le branle à la vie missionnaire de l'Eglise au sein du temps et à ses entreprises missionnaires auprès des nations: car la mission visible de l'Esprit demande à se continuer, partiellement sans doute, mais authentiquement et nécessairement, dans les missions hiérarchiques à tous les peuples [3].

13. *L'Eglise sort de Dieu et rentre en Dieu avec plénitude.*

On pourra dire encore que plus l'Eglise achève de *sortir* parfaitement de Dieu, plus elle y *rentre* parfaitement. C'est seulement après les missions visibles du Fils lors de l'Annonciation, et de l'Esprit lors de la Pentecôte,

---

[1] S. THOMAS, I, qu. 43, a. 1.

[2] « Le divin mouvement sans mouvement du Père produisant son Fils, est l'origine du mystère de l'incarnation... » BÉRULLE, cité par H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III. p. 25.

[3] La consubstantialité de l'Eglise et de l'effort missionnaire est signalée par le théologien protestant Gustav WARNECK, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, Berlin, 1905, pp. 1-5: « La mission est au principe et au terme du christianisme. Comme le champ de mission comprend toute la terre, le temps de mission comprend tout l'*éon* présent. Les Actes des Apôtres, qui ouvrent l'histoire de l'Eglise chrétienne, sont des *actes missionnaires*, et quand les missions seront achevées, c'est-à-dire quand l'évangile du royaume aura été proposé en témoignage à tous les peuples, l'histoire de l'Eglise touchera à son terme, car alors viendra la *fin* ». L'auteur distingue dans l'histoire des missions deux périodes, l'une *apostolique*, l'autre *médiévale*, qu'il fait coïncider avec deux manières de missionner opposées entre elles, l'une qui se contente de témoigner et de persuader, l'autre qui recourt à l'emploi de la force pour détruire les idoles, les temples, les arbres sacrés, et pour instaurer la domination de l'Eglise. Nous regardons, pour nous, l'élan missionnaire authentique comme essentiellement *spirituel*, au sens où le mot est opposé à *temporel*, non pas au sens où il exclurait l'autorité d'une hiérarchie divinement instituée et la diffusion d'une société proprement surnaturelle. Et nous tenons que l'élan missionnaire ainsi défini, n'a jamais fait défaut à l'Eglise. La politique de conquête, qui a pu servir et (au moins autant) desservir l'expansion missionnaire, était le fait de la chrétienté sacrale et des royaumes de ce monde, non du christianisme, de l'Eglise, du royaume qui est dans ce monde sans être de ce monde —. Nous avons déjà dit que le même auteur exprimait son étonnement de constater l'absence presque complète de l'idée missionnaire chez les réformateurs, notamment chez Luther. Il ne rencontre cette idée que chez Adrien Saravia, chez qui elle est jointe à l'idée de hiérarchie apostolique, et qui fut combattu par Théodore de Bèze, *ibid.*, pp. 19-20. C'est avec le piétisme que le protestantisme reprendra vraiment conscience de la nature missionnaire du christianisme, *ibid.*, p. 53.

qu'elle est pleinement formée, pleinement sortie des mains de Dieu, et pleinement lancée dans le temps et dans le monde. Et c'est seulement après ces missions visibles — principe et foyer des innombrables missions invisibles qui viendront ultérieurement soutenir et raviver son amour — que, possédant pleinement en elle les trois personnes divines, elle pourra, plus parfaitement qu'elle ne l'avait encore jamais fait, remonter en l'Esprit, par le Fils, jusqu'au Père: « Puisque le Verbe est dans le Père, écrit saint Athanase, et que l'Esprit est donné à partir du Verbe, il faut que nous recevions (d'abord) l'Esprit, afin que, possédant l'Esprit de ce Verbe qui est dans le Père, il apparaisse que nous sommes nous aussi devenus une seule chose, par l'Esprit dans le Verbe, et par lui avec le Père » [1].

Nous pouvons maintenant clore cette longue parenthèse sur les trois âges essentiels de la grâce, destinée à manifester que c'est seulement sous le troisième âge, c'est-à-dire sous l'âge de l'Esprit saint, que la grâce, travaillant à former du dedans l'Eglise, qui est le corps mystique, peut recevoir la plénitude de son caractère christique.

4. *Les trois caractères secondaires et temporaires de la grâce christique.*

Pour définir la nature de l'influx sanctifiant du Christ sur son Eglise, nous avons commencé par relever *les trois caractères premiers et fondamentaux* de connaturalité, de plénitude, de filialité que la grâce créée avait dans le Christ lui-même. Quand la grâce, appelée capitale ou christique parce qu'elle dérive de la tête au corps, ou du Christ à l'Eglise, sera communiquée à l'Eglise par voie de contact, en d'autres termes quand elle sera christique de la manière la plus forte, elle fera descendre avec elle de la tête dans le corps, du Christ dans l'Eglise, ces trois caractères premiers et fondamentaux. Ainsi entendu, *le caractère christique* apparaît comme le caractère central de la grâce, duquel dérivent les trois autres, qui décrivent la richesse intérieure, essentielle, permanente que la grâce gardera dans l'éternité.

Pourtant nous n'avons pas encore énuméré toutes les ressources de la grâce christique. Nous pouvons la considérer maintenant sous un aspect secondaire et fonctionnel, tâchant de déterminer la modalité temporaire qu'elle a revêtue dans le Christ au cours de sa vie voyagère, en raison de sa mission de Sauveur du monde. De nouveaux caractères de la grâce peuvent être alors dégagés, qui passeront, dans une certaine mesure, du Christ dans son corps mystique, et qui façonneront de l'intérieur l'Eglise voyagère à la ressemblance du Christ pèlerin.

On observera par exemple que la grâce qui résidait dans le Christ au temps de sa vie mortelle avait pour effet premier de sanctifier ses douleurs mais non de glorifier son corps; de l'entraîner, sous la pression d'un poids intérieur, vers la croix et par delà vers la résurrection et vers l'ascension; d'être enfin rédemptrice du monde entier.

[1] *Oratio III contra Arianos*, nº 25; P. G., t. XXVI, col. 376.

En conséquence, il restera à voir comment ces trois nouvelles modalités de la grâce du Christ pèlerin vont se diffuser à partir de lui dans son Eglise voyagère pour la pénétrer tout entière et pour la pétrir à son image.

Ainsi, en plus des trois caractères permanents de connaturalité, de plénitude, de filialité que nous avons commencé par mentionner, il nous reste à signaler *les trois caractères temporaires ou voyagers* de la grâce christique, toujours entendue de la manière la plus forte: elle est, par destination et *ab intus,* 1° sanctificatrice mais non éliminatrice de nos épreuves, 2° conformatrice de nos vies à la ressemblance de la vie temporelle du Christ, 3° corédemptrice du monde avec le Christ.

5. *Premier caractère temporaire de la grâce christique : elle a pour effet principal non d'éliminer mais de sanctifier l'épreuve.*

1. En raison surtout de l'union hypostatique qui l'unissait au Verbe, et en raison déjà de la vision béatifique qu'il a possédée dès le premier instant de son existence, le Christ était inaccessible non seulement à tout péché, mais encore à tous les troubles intérieurs de la concupiscence, et les seules tentations qu'il ait eu à repousser sont venues de l'extérieur, c'est-à-dire du monde et du diable [1]. Il faut ajouter que la grâce qui était en lui, et qui remplissait de gloire le sommet de son âme, était d'emblée destinée à glorifier un jour son être tout entier. Et « si, dès le premier instant de la conception du Christ, la gloire de son âme n'a pas dérivé jusqu'à son corps, c'est en vertu d'une dispensation divine, afin qu'il pût accomplir dans un corps passible les mystères de notre rédemption. A aucun moment cependant le Christ n'a perdu le pouvoir de faire descendre la gloire de son âme jusqu'à son corps, comme il l'a fait lors de sa transfiguration » et plus tard lors de sa résurrection [2]. Ainsi l'économie divine voulait que la grâce du Christ pèlerin eût pour tâche non pas d'éliminer les douleurs et les épreuves de la vie du Christ, mais seulement de les sanctifier et de les illuminer.

2. La grâce capitale ou christique va descendre de la tête dans le corps, du Christ dans ses membres. Il est clair toutefois que, dans ces derniers, elle cessera d'être protégée par l'union hypostatique et par la vision béatifique. Pris individuellement, les membres du Christ, à moins d'une confirmation en grâce qui reste un privilège exceptionnel, sont ici-bas peccables, ils peuvent succomber aux tentations du monde et du diable.

3. Faisons remarquer qu'Adam lui-même, dans le temps de sa première félicité, n'était protégé ni par l'union hypostatique ni par la vision béatifique.

---

[1] S. THOMAS, III, qu. 15, a. 2, ad. 3. — Sur le trouble de Jésus (Jean, XII, 27; XIII, 21(cf. BOSSUET, *Méditation sur l'Evangile.* La dernière semaine du Sauveur, XII[e] jour: « O Jésus, mon âme est troublée de votre trouble !... O mon Sauveur, par le trouble de votre sainte âme, guérissez le trouble de la mienne. Votre trouble ni ne venait du péché ni ne portait au péché. C'était un trouble volontaire et mystérieux ». Cf. La cène, XIV[e] jour.

[2] S. THOMAS, III, qu. 45, a. 2; cf. qu. 14, a. 1, ad 2.

Il n'était pas impeccable et il n'est que trop vrai qu'il ait péché. Cependant la grâce d'Adam était transfiguratrice de tout son être: non pas certes à la manière dont la gloire transfigurera les élus, mais en ce sens du moins qu'elle écartait de lui la douleur et la mort, les conflits passionnels intérieurs, les meurtrissures du monde extérieur[1].

4. La grâce christique est, absolument parlant, supérieure à la grâce d'Adam par ses richesses, ses modalités, son caractère filial: nous croyons l'avoir établi. Toutefois, tandis que la grâce adamique était immédiatement transfiguratrice, la grâce christique ne l'est que virtuellement: la seule transfiguration qu'elle réussira parfaitement à effectuer sera la transfiguration glorieuse[2]. En d'autres termes, la grâce christique n'est pas donnée principalement pour *éliminer* de notre vie présente la douleur et la mort, les conflits intérieurs de la concupiscence, les meurtrissures du monde extérieur; elle est donnée principalement pour permettre de triompher de ces épreuves dans la nuit de la foi et de l'amour, pour les *illuminer* et les sanctifier.

Dire que le Christ de gloire touche l'Eglise par les blessures de sa passion, c'est dire en d'autres termes que la grâce qu'il lui infuse est destinée d'abord à la sanctifier, non à la glorifier. En raison de la force intérieure qui l'habite, l'Eglise, si elle est en droit capable de transfigurer un jour le monde, n'obtiendra cependant jamais de le transfigurer au sein du temps ni d'instaurer ici-bas une ère de félicité millénariste; néanmoins elle est certaine de survivre à toutes les catastrophes de l'histoire, étant dès maintenant le royaume incorruptible de Dieu, bien que pérégrinal et crucifié: « Ainsi, écrit saint Augustin, en ce siècle, en ces jours mauvais, et cela non seulement depuis le temps de la présence corporelle du Christ et de ses apôtres, mais depuis Abel, premier juste tué par son frère impie, et dès lors jusqu'à la fin de ce temps, l'Eglise poursuit son pèlerinage entre les persécutions du monde et les consolations de Dieu, *inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia* »[3].

6. *Deuxième caractère temporaire de la grâce christique : elle entraîne les chrétiens dans le sillage de la vie du Christ.*

La grâce christique, en descendant dans les chrétiens, a pour fin non seulement de les conformer de l'intérieur à la ressemblance du Christ passible, mais encore de ployer leur vie dans le même sens que la sienne, de leur faire traverser des péripéties et des états comparables dans une cer-

---

[1] Cf. supra, p. 165.

[2] La grâce christique inaugure cependant ici-bas une transfiguration *imparfaite*, qui est de nature miraculeuse, et de laquelle relèvent les miracles physiques et moraux du Christ et des saints, et le miracle même que constitue la vie de l'Eglise dans le monde. C'est là un effet non pas principal, mais *secondaire* de la grâce christique.

[3] *De civitate Dei*, lib. XVIII, cap. 51.

taine mesure à ceux qu'il a connus, de leur faire parcourir un itinéraire parallèle à celui qu'il a dû suivre pour passer de notre temps jusqu'à sa gloire. En sorte que l'Eglise tout entière, à cause de la grâce qui remplit son cœur, porte en elle une inclination qui l'entraîne en avant sur les traces laissées ici-bas par son chef et par son époux.

a) Le thème de Chardon: le poids vers la gloire et le poids vers la croix.

Saint Thomas reconnaît que la grâce habituelle a dans le Christ pèlerin deux destinations simultanées: l'une qui le porte à joindre la divinité par la connaissance et par l'amour, l'autre qui le porte à sauver le genre humain [1]. Et son disciple, Louis Chardon, s'empare de cette distinction, pour la placer au cœur de l'ouvrage qu'il publie, en 1647, sur *La croix de Jésus.*

Le « premier entretien » se propose en effet d'établir « que Jésus, source de grâce, est principe de croix ». L'auteur y rapporte d'abord la distinction des deux activités exercées par la grâce dans le Christ lui-même, et il insiste aussitôt avec force, disons avec violence, sur les deux effets opposés qu'elles vont produire en lui, l'un de béatitude, l'autre d'amertume, déchirant en quelque sorte son être intérieur: « La plénitude de grâce, en l'âme adorable de Jésus-Christ, produit deux effets bien contraires. Car, du côté qu'elle ne peut plus prendre d'accroissement et qu'elle est proportionnée à l'infinité de la Personne où la nature humaine est unie, *elle rend son sujet plein de gloire,* elle l'affranchit des conditions du voyage pour l'élever à l'état heureux des compréhenseurs. Mais du côté qu'elle l'établit le chef des hommes, *elle lui est principe de souffrance et de douleur :* et puisque la grâce dispose au ministère auquel on est appelé, il faudra conclure que, dedans l'âme sainte de Jésus, elle y opérait un poids pressant vers la fin pour laquelle il était venu au monde. Voilà pourquoi, si, d'une part, elle lui est cause d'épanchement de gloire en la partie supérieure de son âme, elle lui est en même temps cause de suspension de cette gloire en la partie inférieure... O grâce unissante et déprenante, consolante et affligeante ! grâce, qui tient liés ensemble et tout à la fois deux excès, l'un de bonheur et l'autre de malheur [2]. »

Or, en passant du Christ dans les chrétiens, la grâce va garder sa double inclination vers la gloire et vers la croix, la première étant voilée temporairement par la seconde. « Les membres du corps mystique sont sauvés par la conformité qu'ils doivent avoir à leur chef; ils sont sanctifiés par la même grâce, laquelle est en lui comme en sa source universelle... Il faut donc, de nécessité, que cette grâce fasse la même pente et exerce la même rigueur dans les âmes prédestinées, afin que le corps mystique ne paraisse point un tout entièrement monstrueux en l'ordre de la grâce, où l'esprit de Jésus serait contraire à soi-même, tout autre dans les membres que dedans le chef... Et comme les eaux des fontaines qui ont passé par cer-

[1] III, qu. 7, a. 1; qu. 15, a. 10.
[2] Edit. Florand, Paris, 1937, pp. 48-49.

tains minéraux, en retiennent encore les qualités et les propriétés en leurs sources et produisent des effets semblables dedans les personnes qui les boivent ou qui les touchent: ainsi, parce que la grâce découle de l'âme de Jésus comme de sa source originaire où elle produit un poids qui regarde la fin pour laquelle il s'est fait homme, c'est une nécessité qu'elle se ressente de cette disposition en ceux qui sont faits dignes d'y participer. C'est ce que le divin apôtre appelle *charité pressante*, amour forçant et contraignant les cœurs *parce que, si un seul est mort pour tous, les autres, donc, sont morts pareillement* (II Cor., v, 14); comme s'il voulait dire que, si la grâce de chef a obligé Jésus à la mort et lui a donné une pente si puissante vers la croix, c'est une suite nécessaire qu'elle forme le même amour forçant en l'âme fidèle »[1]. Dieu veut que l'inclination à la croix, qu'il a mise dans l'âme sacrée de son Fils, « ait encore son exercice jusqu'à la dernière heure du monde en son corps mystique, dans lequel Jésus, en qualité de chef, envoie les agréables influences de sa grâce; et comme cette grâce est de même nature au chef et aux membres, elle imprime le même poids amoureux aux sujets où elle est reçue, en proportion et selon la mesure qu'un chacun participe de sa source »[2].

C'est en effet *un poids intérieur qui entraîne le Christ vers la croix où doit s'accomplir la rédemption des hommes:* « C'est pourquoi, en entrant dans le monde, il dit: Tu n'as pas voulu de sacrifice ni d'offrande, mais tu m'as formé un corps... Alors j'ai dit: voici que je viens, ô Dieu, pour faire ta volonté » (Hébr., x, 5 à 7); à la veille de sa mort, il laisse éclater le même ardent désir: « J'ai désiré d'un grand désir de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (Luc, xxii, 15). Pareillement, *la grâce christique tendra d'elle-même à produire une semblable pente vers la croix dans le cœur de tous les chrétiens, surtout des meilleurs.*

b) Les chrétiens entraînés dans le sillage du Christ.

Que la grâce christique ait pour fin d'entraîner les chrétiens sur les traces du Christ, et de les faire passer à leur tour par les mêmes étapes de vie, en sorte que l'itinéraire suivi par le Sauveur soit imprimé dans son corps mystique, et que la configuration des chrétiens au Christ soit non seulement

---

[1] *Ibid.*, pp. 127-128.

[2] *Ibid.*, p. 144. — Chardon « nous provoque d'adorer en notre bon Maître deux plénitudes », l'une de gloire essentielle et de bonheur éternel », par quoi il est chef des élus, l'autre « de douleur excessive » et « de cruelles détresses », par quoi il est chef de ceux qui travaillent dans le temps, *ibid.*, p. 129. Ce qu'on peut traduire en disant que le Christ de gloire ne touche son Eglise voyagère que par sa croix sanglante. Ou encore, en disant que la grâce est un poids vers la gloire à travers la croix. En tout cas, on ne doit pas oublier que toutes les grâces qui viennent de la passion du Christ, ont traversé auparavant la gloire, jamais obscurcie, de sa sainte âme, en sorte que la souffrance chrétienne porte, caché en elle, un caractère de lumière et de victoire certaine. Le dessein oratoire de Chardon et son désir trop unique d'expliquer les désolations intérieures des âmes saintes, l'entraînent, quelque grands que soient d'ailleurs ses mérites à instituer des oppositions excessives, qu'on ne rencontre jamais chez saint Thomas.

statique, mais encore dynamique, c'est là une des grandes pensées de saint Paul.

La souffrance, la crucifixion, la mort, l'ensevelissement, le retour à la vie, la résurrection, l'ascension, la prise de possession de l'héritage, l'intronisation dans la gloire, tous les événements décisifs qui ont marqué la carrière du Christ, devront se reproduire en quelque manière dans ses membres: et l'apôtre indique expressément que ce sera en vertu de la poussée d'une force intérieure qui opérera au-dedans d'eux ainsi qu'elle avait opéré dans le Christ: « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous » (Rom., VIII, 11). Or, nous le savons, c'est par le don créé de la grâce que l'Esprit incréé entre en contact avec les hommes [1].

Pour signifier la solidarité dynamique de la destinée du Christ et de ses membres, saint Paul n'hésite pas à forger des mots nouveaux : « Si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ: si toutefois nous souffrons avec lui *(compatimur)* pour être glorifiés avec lui *(conglorificemur)* » (Rom., VIII, 17). « C'est là une parole certaine: si nous mourons avec lui *(commorimur)* nous vivrons aussi avec lui *(convivemus)* ; si nous supportons, nous régnerons aussi avec lui *(conregnabimus)* » (II Tim., II, 12). « Alors que nous étions morts à raison de nos fautes, Dieu nous a vivifiés avec le Christ *(convivificavit)...,* ressuscités avec lui *(conresuscitavit),* fait asseoir avec lui *(consedere)* dans les cieux dans le Christ Jésus » (Ephés., II, 5-6) [2]. Il est clair, en outre, que l'apôtre pense que toutes ces grandes choses doivent s'accomplir dans les chrétiens par l'effet d'une grâce qui réside en eux, et il le montre assez dans ce dernier texte aux Ephésiens, où, aussitôt après avoir parlé au passé de leur vivification dans le Christ, il considère, de ce fait, comme déjà acquise, et comme virtuellement accomplie, leur translation dans les cieux.

On a pu dire avec raison que tous ces verbes, par lesquels saint Paul annonce que l'histoire du Christ doit se prolonger dans celle des chrétiens, pour y trouver son achèvement, son accomplissement, « expriment, dans l'ordre de l'*action* surnaturelle, ce qu'exprime, dans l'ordre de l'*être* et de la réalité, la doctrine, chère à Paul, que l'Eglise est la continuation, la plénitude, le plérôme du Sauveur » [3]. Il nous font entendre de quelle manière active et dynamique il convient d'entendre, selon les affirmations répétées de l'apôtre, que « le Christ est en nous » et que « nous sommes dans le Christ » [4].

---

[1] « La grâce est produite dans l'homme par la présence de la divinité , comme la lumière dans l'air par la présence du soleil. » S. THOMAS, III, qu. 7, a. 13.

[2] Cf., *co-crucifié* avec le Christ, Gal., II, 19; *co-ensevelis* avec le Christ, Cal., II, 12; *concorporels* et *co-partageants* de la promesse dans le Christ Jésus, Ephés., III, 6.

[3] Emile MERSCH, S. J., *Le corps mystique du Christ,* t. I, p. 172.

[4] On connaît le beau passage de la lettre que Pascal écrit à sa sœur après la mort de leur père: « C'est un des grands principes du christianisme, que tout ce qui est arrivé à Jésus-Christ

c) La grâce christique imprime dans le corps mystique la ressemblance des états intérieurs du Christ.

La grâce christique, qui entraîne les chrétiens dans le sillage de la vie du Christ, aura aussi pour effet de les faire participer, dans une certaine mesure, à ses différents états d'âme intérieurs.

1. C'est l'une des plus chères applications de Bérulle de rechercher, sous les actions fugitives accomplies par le divin Sauveur, *les états d'âme plus durables et plus secrets qui les ont provoquées, et d'inviter les chrétiens à s'en revêtir et à s'en imprégner.* Il voudrait les voir s'enfoncer jusqu'à s'y perdre dans ces beaux mystères. « Il y a, dit-il, en Jésus-Christ, *état* et *action*, l'un et l'autre dignes d'un honneur singulier, et de toute l'attention et affection de nos cœurs. Mais ses *états* sont particulièrement à peser, tant parce qu'ils contiennent plusieurs mouvements et actions, qu'à cause que, par eux-mêmes, et en cette qualité d'états de Jésus, ils rendent un hommage infini à Dieu, et sont d'une très grande utilité aux hommes »[1]. Bérulle nous convie par exemple à vénérer, dans le mystère de la naissance de Jésus, un état qui présentait au Père éternel « un adorateur nouveau et une hostie nouvelle », et qui reflétait, au sein du temps, la naissance perpétuelle du Verbe: « naissance seconde, humaine et temporelle, adorant la naissance première, divine et éternelle de celui qui est né, lequel est toujours né, et toujours naissant dans son éternité »; avant la naissance nouvelle de Bethléem, il n'y avait rien de comparable à cette « adoration, qui est par état et non par action »[2].

Par delà les événements passagers, comme la nativité ou la passion, il faut donc rejoindre « l'état intérieur du mystère extérieur, l'efficace et la vertu qui rend ce mystère vif et opérant en nous ». Or, cet « état intérieur » compte parmi les effets privilégiés que dépose dans les âmes la grâce chris-

---

doit se passer et dans l'âme et dans le corps de chaque chrétien: que comme Jésus-Christ a souffert durant sa vie mortelle, est mort à cette vie mortelle, est ressuscité d'une nouvelle vie, est monté au ciel, et sied à la dextre du Père; ainsi le corps et l'âme doivent souffrir, mourir, ressusciter, monter au ciel, et seoir à la dextre. Toutes ces choses s'accomplissent en l'âme durant cette vie, mais non pas dans le corps. L'âme souffre et meurt au péché dans la pénitence et dans le baptême; l'âme ressuscite à une nouvelle vie dans le même baptême; l'âme quitte la terre et monte au ciel à l'heure de la mort, et sied à la droite au temps où Dieu l'ordonne. Aucune de ces choses n'arrive dans le corps durant cette vie; mais les mêmes choses s'y passent ensuite. Car, à la mort, le corps meurt à sa vie mortelle; au jugement général, il ressuscitera à une vie nouvelle; après le jugement, il montera au ciel, et seoira à la dextre. Ainsi les mêmes choses arrivent au corps et à l'âme, mais en différents temps; et les changements du corps n'arrivent que quand ceux de l'âme sont accomplis, c'est-à-dire à l'heure de la mort: de sorte que la mort est le couronnement de la béatitude de l'âme, et le commencement de la béatitude du corps ». *Pensées*, édit. Br., p. 103.

[1] *Œuvres*, p. 1062; cité par Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, p. 65.

[2] *Ibid.*, p. 360; Bremond, p. 66.

tique, et Bérulle va le dire presque en propres termes: « Prenons un exemple: *l'enfance* du Fils de Dieu est un état passager, les circonstances de cette enfance sont passées, et il n'est plus enfant; mais il y a quelque chose de divin de ce mystère qui persévère dans le ciel, et qui opère une manière de grâce semblable dans les âmes qui sont en la terre, qu'il plaît à Jésus-Christ affecter et dédier à cet humble et premier état de sa personne ». Pareillement pour *la passion.* Ce que le Christ « conserve de sa passion et au corps et en l'âme, est vie et gloire, et il ne souffre ni en l'un ni en l'autre; et c'est ce qui reste en lui de ses mystères qui forme en la terre une manière de grâce, qui y fait appartenir les âmes choisies pour la recevoir. Et c'est par cette manière de grâce que les mystères de Jésus-Christ, son enfance, sa souffrance et les autres, continuent et vivent en la terre, jusqu'à la fin des siècles » [1].

Dans ces beaux textes, Bérulle exprime clairement que ces états successifs de naissance et de passion, subsistent dans le Christ de gloire, non pas certes en eux-mêmes et formellement, mais du moins virtuellement et éminemment, comme dans la cause qui peut en quelque manière les susciter à nouveau au sein du temps et les imprimer au dedans du corps mystique [2]. Ce qu'il faudrait peut-être ajouter, c'est que, en raison de la vision béatifique qui éclairait le sommet de l'âme du Christ et qui lui dévoilait à la fois tout le cours de son existence temporelle, les états successifs de sa vie d'enfance, de sa vie cachée, de sa vie publique, de sa passion douloureuse, se compénétraient dans une certaine mesure, en sorte qu'il y avait, dans la vie d'enfance, quelque pressentiment de la passion future, et dans celle-ci quelque annonce de la résurrection et de l'ascension: et que, en conséquence, c'est avec cette mutuelle ordonnance des uns aux autres, avec cette mystérieuse compénétration réciproque des uns par les autres, que les états intérieurs du Christ sont rendus vivants, par la grâce christique, au sein de son corps mystique, qui est l'Eglise.

2. D'ailleurs ce ne sont pas les seuls états de l'enfance et de la passion de Jésus, sur lesquels Bérulle insiste davantage, que la grâce christique tend à reproduire dans le corps mystique. *Ce sont encore ses états de vie cachée et de vie apostolique, d'adoration et d'intercession, de joie et de tristesse, de pauvreté et de pureté, d'humilité et de grandeur:* bref, toutes les intentions et tous les sentiments intérieurs que le Christ a connus, que les apôtres ont vécus intensément à sa suite, et vers lesquels l'Eglise, sous la pression de

[1] *Ibid.*, 1052-1053; Bremond, p. 71.

[2] Nous avons déjà dit à quel point précis Bérulle nous paraît se séparer de saint Thomas. Il est très vrai, comme le dit Bérulle que « le goût actuel, la disposition vive, par laquelle Jésus a opéré ce mystère (de la passion), est toujours vif, actuel et présent à Jésus », et que « cela nous oblige à traiter les choses et mystères de Jésus, non comme choses passées et éteintes, mais comme choses vives et présentes, et même éternelles, dont nous avons aussi à recueillir un fruit présent et éternel ». Mais à s'en tenir à cette seule considération, on ne pourrait dire, comme le fait pourtant saint Thomas, que l'acte même de la passion du Christ « cause efficiemment le salut des hommes » ni qu'« il atteint par sa présence tous les temps et tous les lieux ». Cf. *Nova et Vetera*, 1941, n° 3, pp. 319-328.

son désir le plus profond, cherche à entraîner ses enfants, disposant autour d'eux, par exemple, les rappels de sa liturgie, qui leur fera parcourir dans le cours d'une année les principales péripéties du drame évangélique; ou encore les invitations des différentes formes de la vie chrétienne, séculière ou religieuse, active ou contemplative, érémétique ou apostolique.

3. Pour laisser entrevoir quelque chose des merveilleux effets que la grâce christique opère au plus profond du cœur de l'Eglise, il faudrait ouvrir les écrits des saints, des âmes mystiques ou missionnaires. Transcrire par exemple, telle page de Marie de l'Incarnation: « Le présent le plus sublime en tout est l'*esprit du sacré Verbe incarné, quand il le donne d'une façon sublime*, comme il le donne à quelques âmes que je connais de cette nouvelle Eglise de Canada, et comme il l'a donné à nos saints martyrs, les Révérends Pères de Brébeuf, Daniel, Jogues et Lalemant, qui ont fait paraître par leur généreux courage combien leur cœur était rempli de cet esprit et de l'amour de la croix de leur bon Maître. *C'est cet esprit qui fait courir par mer et par terre les ouvriers de l'Evangile et qui les fait des martyrs vivants*, avant que le fer et le feu les consomment. Les travaux inconcevables qu'il leur fait endurer sont des miracles plus grands que de ressusciter des morts... Ce don est *une intelligence de l'esprit de l'Evangile et de ce qu'a dit, fait et souffert notre adorable Seigneur et Maître, avec un amour dans la volonté conforme à cette intelligence....* Ne vous imaginez pas qu'en cette occupation il se passe rien dans l'imagination ou dans le corps. Non, le tout est dans la substance de l'esprit par une infusion de grâce purement spirituelle. *En cet état, on se sent poussé à la pratique de toutes les maximes de l'Evangile qui sont conformes à l'esprit où nous sommes appelés, et aux emplois où l'obéissance nous engage.* L'âme fait plus de chemin en un jour dans cette disposition qu'elle ne ferait en tout autre dans un mois. *Cette approche amoureuse du sacré Verbe incarné porte dans l'âme une onction qui ne se peut exprimer, et dans les actions, une sincérité, une droiture, une franchise, une simplicité, une fuite de toutes obliquités, elle imprime dans le cœur l'amour de la croix et de ceux de qui l'on est persécuté. Elle fait sentir et expérimenter l'effet des huit béatitudes* d'une manière que Dieu sait et que je ne puis dire. Tous ces heureux effets... viennent de l'onction et de l'attrait continuel avec lequel l'Esprit de Jésus emporte l'âme »[1].

---

[1] *Le témoignage de Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec*, Paris, 1932, pp. 291-292. Cf. *Ecrits spirituels et historiques*, Paris, 1930, t. II, pp. 424-427: « Mon esprit était toujours lié à cet Esprit qui me possédait *pour me faire marcher et agir dans les maximes du suradorable Verbe incarné*... Avant que je fusse religieuse, les lumières que j'avais de l'Ecriture sainte engendraient en moi une foi si vive qu'il me semblait que j'eusse passé par les flammes pour ces vérités, car c'étaient des clartés qui portaient leur certitude et leur efficacité... Lors de ma vocation religieuse, *les passages qui traitent des conseils de l'Evangile m'étaient comme autant de soleils qui faisaient voir à mon esprit leur éminente sainteté*, et en même temps enflammaient toute mon âme en l'amour de leur possession, et *opéraient efficacement ce que Dieu voulait de moi, selon mon état, de la pratique des divines maximes du suradorable Verbe incarné.* Toutes ces vues et grâces substantielles n'étant par aucune étude de ma part, mais à la façon que les éclairs précèdent le tonnerre: expérimentant que tout procédait du centre de mon âme,

Ainsi, la grâce du Christ, en imprimant dans son corps mystique la ressemblance non seulement de ses états intérieurs plus durables, mais encore de ses sentiments passagers, va préparer l'Eglise à réagir, en regard des événements du dehors, d'une manière pareille à celle du Christ: elle inscrit d'avance en son désir, elle intériorise en elle par anticipation, d'une façon sans doute obscure et virtuelle, mais pourtant vitale, tout le cours ultérieur de son histoire.

d) La grâce christique et l'inclination au martyre.

Si la vie du Christ aboutit, comme à son point suprême, au témoignage qu'il a voulu rendre à la vérité en mourant sur la croix, il est clair que la grâce christique poussera secrètement l'Eglise à rendre elle aussi un témoignage pareil, au prix de son sang, *en d'autres termes elle l'inclinera vers le martyre.* Erik Peterson a développé ces vues avec profondeur, notamment dans une étude intitulée *Der Märtyrer und die Kirche* [1], à laquelle nous nous permettons d'emprunter trois importants passages.

1. Il y établit, entre autres choses, que le concept du martyre est essentiel à la définition de l'Eglise présente. « Certes, dit-il [2], il y a des esprits affables enclins à rattacher à de simples malentendus tout ce qui se passe dans le monde. A les en croire, ce serait par suite d'un simple malentendu que le Christ aurait été crucifié et que les apôtres auraient été mis à mort; et quand l'heure du martyre sonne à nouveau pour l'Eglise, ces mêmes esprits sont portés à faire dépendre tout cela d'un simple malentendu. *Les paroles de Jésus établissent pourtant que c'est non pas quelque malentendu d'origine humaine, mais une exigence divine qui suscite le martyre.* Le mot de Jésus: *Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses?* (Luc, XXIV, 26) s'étend encore à toute la souffrance de l'Eglise. Aussi longtemps que l'Evangile sera annoncé en notre monde — c'est-à-dire jusqu'à la fin des temps —, l'Eglise comptera des martyrs. Sans doute, si le message de Jésus était une simple philosophie, livrée à la discussion au cours des années et même des siècles, elle ne donnerait pas de martyrs; et même quand quelques hommes offriraient leur vie pour elle, ils ne seraient pas martyrs au sens chrétien du mot. Car, disons-le expressément, ce ne sont pas les convictions ni les opinions humaines, plus précisément encore, ce n'est pas un zèle humain pour la foi, qui font les martyrs. C'est le Christ, qui appelle lui-même au martyre, et qui fait du martyre une grâce privilégiée: ce Christ qui est annoncé par l'Eglise dans l'Evangile, qui est offert dans le sacrifice

---

de Celui qui en avait pris la possession, et qui la consommait en son amour et en faisait rejaillir ces étincelles pour me conduire et me diriger... Lors de ma vocation en la mission de Canada, *toutes les maximes et passages qui traitent du domaine et de l'amplification du royaume de Jésus-Christ et de l'importance du salut des âmes pour lesquelles il a répandu son sang, m'étaient comme autant de flèches qui me perçaient le cœur d'une angoisse amoureuse* à ce que le Père éternel fît justice à ce sien Fils bien-aimé contre les démons qui lui ravissaient ce qui lui avait tant coûté ».

[1] *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, 1937, pp. 9-29.

[2] *Ibid.*, p. 20.

de l'autel, et dont le nom doit être en conscience confessé par tous ceux qui en lui ont été baptisés. On oublie si souvent que l'Evangile est annoncé dans ce monde par des agneaux à des loups, et que le message du royaume de Dieu s'adresse, suivant les propres mots de Jésus, aujourd'hui comme autrefois, *à une génération adultère et pécheresse* (Mc., VIII, 38)! Comment espérer vraiment que les loups ne fondent pas sur les brebis ?... Certes, il peut y avoir des époques qui comptent moins de martyrs, d'autres qui en comptent davantage; mais soutenir que certaines époques n'en ont point eus [1], serait nier que l'Eglise ait alors existé ».

2. Il suit de là que « le martyr souffre avec le Christ comme membre du corps mystique [2]. Dire que le martyr souffre *avec* le Christ, c'est dire que sa passion est plus que le seul fait de souffrir *pour* le Christ. Beaucoup de soldats sont morts pour leur roi; mais la mort du martyr diffère de celle du soldat: non seulement il souffre *pour* Jésus, c'est par la mort du Christ qu'il est conduit à sa propre mort. *La passion qui mène le Christ à la mort*, puisqu'il est le Fils de l'homme, le Dieu incarné, *opère en toute l'Eglise comme en son corps mystique.* C'est pourquoi adhérer à Jésus par le baptême, c'est être baptisé dans la mort de Jésus; et remercier Dieu dans l'eucharistie de nous avoir donné son Fils, c'est s'associer à Jésus, recevoir son corps rompu pour nous, boire le calice du sang de la nouvelle alliance. Etant donc baptisés dans la mort du Seigneur et nourris de son sang, *comment pourrions-nous appartenir à l'Eglise sans participer à la passion du Christ ?* » Sans doute, il y a bien des manières, pour les différents membres du corps du Christ, de s'unir à la souffrance de leur chef. C'est ainsi, note saint Thomas, que la passion du Christ pourra se communiquer par le baptême d'eau ou par le baptême de sang [3]. « Mais ce qu'il importe de retenir, c'est que la possibilité du martyre, qui en nous tous est véritable, a sa racine dans la réalité même du baptême de mort de Jésus, en lequel nous avons été baptisés par le baptême d'eau: Nous sommes tous, dit saint Paul, *baptisés en la mort du Christ* (Rom., VI, 3). Ce qu'il importe encore de retenir, c'est que l'éventualité où nous sommes de devoir offrir pour le Christ notre corps et notre sang, est fondée sur le fait que le corps et le sang du Seigneur, auxquels nous participons, nous sont présentés dans son calice

[1] Il n'y a pas encore bien longtemps, les historiens protestants libéraux affirmaient — en opposition directe avec les données de la tradition catholique — que les apôtres n'auraient été déclarés martyrs qu'aux III[e] et IV[e] siècles, moment où serait apparu le culte des martyrs. C'est contre la notion d'un christianisme sans martyrs et modéré que partent les attaques de Kierkegaard (et ajoutons-le de Nietzsche). On commence maintenant à convenir que saint Paul a exposé, notamment dans l'épître aux Philippiens, une théologie du martyre, et que le concept ecclésiastique du martyre a sa source dans les écrits johanniques. *Ibid.*, pp. 11-12, 19. Plus récemment, E. Peterson, a montré les fondements scripturaires de la notion catholique du martyre, dans un opuscule qui se présente comme un commentaire de l'Epître aux Philippiens, *Apostel und Zeuge Christi, Auslegung des Philipperbriefes*, Fribourg en Brisgau, 1940, 40 pages.

[2] Erik Peterson s'étonne que, dans les nombreux ouvrages parus ces dernières années sur le corps mystique du Christ (ceux de Mersch, de Jürgensmeier, etc.) la place qui revient aux martyrs n'ait pas été expressément indiquée. *Zeuge der Wahrheit*, p. 89.

[3] III, qu. 66, a. 12.

de Gethsémani. Le baptême d'eau et le baptême de sang viennent donc du même Seigneur, et ils sont préfigurés, comme l'a dit saint Cyrille de Jérusalem, par le sang et l'eau sortis du côté de Jésus »[1]. En résumé, le baptême d'eau, et après lui l'eucharistie, opèrent en chaque chrétien une disposition à souffrir et à mourir avec le Christ ; ils créent en lui une députation au baptême de sang, sinon comme à leur effet le plus fréquent, du moins comme à leur effet le plus normal.

« Il ne faut pas imaginer, en effet, continue Peterson dans une autre étude du même ouvrage, sur l'*Apocalypse et les martyrs*, que les martyrs représentent dans l'Eglise un groupe absolument clos sur lui-même, et que les autres croyants peuvent se tranquilliser en rendant grâce à Dieu qu'il y ait quelque part des martyrs... Non, tous les croyants sont, en puissance, obligés au martyre, car ils sont tous marqués du sceau de Dieu, manifestant leur appartenance à l'*Agneau immolé*. Ils doivent *vaincre* parce que la bataille est déchaînée contre eux, et parce que le dragon s'acharne contre la *descendance de la femme*, c'est-à-dire non seulement contre Jésus mais encore contre nous tous qui avons Marie pour mère. Ils doivent vaincre, car l'antéchrist, qui mène la guerre contre les saints, et qui érige le symbole politique en objet de culte, les force à se déclarer. Ils doivent *vaincre en se déclarant*, en se donnant en *témoignage* pour Jésus. Car en ces derniers temps où le *mystère d'iniquité* se dévoile, tout est appelé à témoigner pour Dieu... Quand on entend les béatitudes du Sermon sur la Montagne ou les promesses de l'Apocalypse, on sent bien que le christianisme n'est pas une voie aisée. Si jamais quelque chose est capable de heurter la facilité bourgeoise, c'est bien ce christianisme primitif, qui nous arrive de la bouche des martyrs de l'Apocalypse comme une haleine de feu »[2].

3. « Mais s'il est vrai que la passion du Christ se communique à l'Eglise entière comme à son corps mystique, ne serons-nous pas en dehors du corps du Christ, nous qui, maintenant, sommes tout que martyrs ? A cette question le Seigneur a déjà répondu, dans le passage où sont annoncées les persécutions, en invitant ses disciples à prendre la croix sur eux (Mt., x). Tous ne peuvent pas être martyrs, car le martyre présuppose un appel spécial, il est un charisme dans l'Eglise[3]. Mais, en quelque sens que ce soit, *nous pouvons, ou plutôt nous devons tous accompagner le Seigneur dans sa passion ; et c'est pourquoi la croix n'est pas un symbole seulement pour les martyrs, elle l'est encore en général pour toute vie chrétienne.* Ce n'est donc pas en raison d'un développement historique accidentel, comme les historiens protestants continuent de le croire, c'est bien plutôt en raison même de la nature des choses, que les saints, qui ont traversé toutes les mortifications et toutes les souffrances, ont été assimilés aux martyrs. Et bien que nous ne devenions ni martyrs ni saints, cependant nous devons

[1] *Zeuge der Wahrheit*, pp. 24-25.

[2] *Ibid.*, pp. 49 et 51.

[3] Un charisme, c'est-à-dire non pas ici une grâce simplement miraculeuse, mais une grâce privilégiée vraiment sanctifiante, à la manière des plus hautes grâces de contemplation.

tous embrasser quelque forme d'ascèse. Au fond de l'ascèse chrétienne, il n'y a pour nous tous, qui, pour parler avec saint Paul, essayons de porter la *mortification du Christ* en notre corps (II Cor., IV, 10) qu'un seul principe: à savoir le principe de la compassion avec le Christ, de la mortification avec Celui, qui, pour nous, a été mis à mort. Celui qui a dit: *Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi* (Mt., XXVI, 39), celui-là connaît notre peur, notre angoisse devant la souffrance et devant la mort. Il sait que nous tremblons de devoir l'imiter; que nous sommes faibles, et que nous ne voulons pas prendre sur nous la croix; que nous avons peur de la pauvreté, de la calomnie, du déshonneur, des coups, de la mort. Mais en portant notre chair peureuse, il nous a, selon le mot de saint Athanase, par sa peur apparente, délivrés de notre peur. En effet, tout ce qui s'accomplit en l'Eglise, s'accomplit dans la certitude que si le Christ est mort, il est aussi ressuscité: en sorte qu'avec la souffrance du Christ, c'est la vertu de sa résurrection qui est communiquée à l'Eglise. Nous sommes baptisés dans la mort du Christ, mais nous recevons l'Esprit saint dans le baptême. Et c'est pourquoi la vie ascétique et spirituelle des chrétiens est non seulement une mortification, mais encore et en même temps une victoire, une vivification, une transformation dans l'Esprit saint [1] ».

4. Que la grâce christique, en passant dans les chrétiens, produise en eux une inclination à donner leur sang en témoignage de l'Evangile, en sorte que la passion du Christ se continue merveilleusement dans celle des martyrs, c'est une vérité que la liturgie a proclamée [2], que la théologie a toujours reconnue, que les mystiques du moyen âge ont honorée en adorant dans le Christ un Dieu «martyrisé», que les primitifs ont figurée en représentant la mort des martyrs au pied d'une grande croix où meurt le Christ, et qui paraît avec tout son éclat dans le récit que les Actes des Apôtres nous ont laissé de la mort d'Etienne. Si le saint martyr retrouve jusqu'aux expressions mêmes de Jésus pour accuser l'incrédulité de ses compatriotes, pour rendre à Dieu son esprit, pour implorer le pardon de ses bourreaux, ce n'est certes pas qu'il veuille reproduire intentionnellement un drame qu'il serait sacrilège, il le sait assez, de regarder comme imitable: c'est que, sous la pression de la grâce intérieure qui l'anime, il réinvente spontanément au plus profond de son cœur, et dans des circonstances aussi différentes que celles qui séparent la mort du serviteur de celle du Maître, des paroles vraies qui, sans qu'il y ait songé, se trouvent être un écho de celles du Seigneur.

7. *Troisième caractère temporaire de la grâce christique : elle nous invite à racheter le monde avec le Christ.*

Le Christ a reçu la grâce pour toutes les fins de la rédemption. La grâce capitale, qui le constituait tête de l'Eglise, renfermait en elle, rassem-

[1] *Ibid.*, pp. 25-27.

[2] « Nous vous offrons, Seigneur, dans la mort précieuse de vos justes, ce sacrifice duquel le martyre a tiré tout son principe » *Secreta in feria V post dom. III Quadrages.*

blés dans une harmonie supérieure, les privilèges qui faisaient de lui le roi des intelligences, grand prêtre du culte de la loi nouvelle, le sauveur par grâce de tous les hommes. De ces trois prééminences ou royautés, celle du magistère, celle du sacerdoce, celle de l'amour, c'est la troisième qui l'emportait. Elle illuminait les deux autres. C'est l'amour en effet qui portait le Christ à enseigner la vérité, et à instaurer le culte de la loi nouvelle. En sorte que s'il devait posséder les trois royautés pour racheter le monde, c'est la royauté de l'amour qui le constituait par excellence notre sauveur et notre rédempteur.

Or, les trois royautés du Christ sont, dans une certaine mesure, communiqués à l'Eglise. La royauté du magistère est participée dans le pouvoir juridictionnel divinement assisté; la royauté du sacerdoce, dans le pouvoir cultuel ou sacramentel; la royauté de l'amour, dans la foi, la grâce et la charité de l'Eglise. Et les mêmes rapports hiérarchiques qui régissaient dans le Christ les trois royautés, régiront dans l'Eglise leurs participations. L'Eglise sera donc tout à la fois l'Eglise de la prédication de la vérité, l'Eglise du sacrifice et des sacrements de la loi nouvelle, l'Eglise de la foi, de la grâce et de la charité. Elle aura besoin de ces trois participations à la richesse du Christ. Mais c'est la troisième qui illumine les deux premières, qui est la plus précieuse, et qui sera seule conservée dans l'éternité: *charitas nunquam excidit*. L'Eglise est avant tout l'Eglise de la sainteté et de l'amour; c'est avant tout par sa charité que, pendant le cours de son pèlerinage, elle est coopératrice de Dieu pour sauver le monde avec le Christ.

S'il est vrai, en d'autres mots, que la grâce dont le Christ était rempli, a été, aux jours de sa vie mortelle, en un sens foncier et éminent, rédemptrice du monde entier, comment imaginer que cette grâce, en s'épanchant dans ses membres mystiques, ne leur communique pas, dans la mesure sans doute où la nature des choses le permet, quelque chose de son efficacité rédemptrice ? comment imaginer qu'elle ne rende pas l'Eglise présente tout entière, sans doute dans un sens dépendant, participé et imparfait, corédemptrice du monde avec le Christ ?

a) L'activité corédemptrice de l'Eglise.

1. Nous avons expliqué de quelle manière l'Eglise présente peut *mériter* sans cesse, par le Christ et dans le Christ, l'accroissement de sa charité et la conversion du monde [1]. Suspendue par son amour au Christ, dont le mérite *foncier* vaut par lui-même et pour le salut de tout le genre humain, l'Eglise, dont le mérite *dérivé* vaut par emprunt, est invitée, à chaque moment successif de sa durée, à prendre part à l'intercession unique offerte une fois pour toutes sur la croix. Elle est appelée, par une force incoercible, à rattacher sans trève la démarche collective de son amour à la démarche suprême et théandrique du Christ, afin de mériter conjointement avec lui,

[1] *Nova et Vetera*, 1941, n° 4, p. 436.

d'une part d'un mérite certes dépendant, mais cependant *capable d'être trouvé digne d'une si pure récompense*, l'accroissement même de son propre amour; et d'autre part d'un mérite moins strict, mais néanmoins *capable d'attirer sur la terre des fleuves de largesses divines*, le salut de cette portion surtout [1] d'humanité qui lui est *hic et nunc* contemporaine.

2. Nous avons expliqué aussi de quelle manière l'Eglise présente peut encore, par le Christ et dans le Christ, *satisfaire* sans cesse pour le péché [2], soit qu'elle fasse *pénitence* pour les fautes de ses propres membres, soit qu'elle s'efforce en outre d'*expier* et d'offrir *réparation* à Dieu pour les fautes du monde entier [3]. Rassemblée autour du Christ, dont la satisfaction et la réparation pour les péchés des hommes sont proprement *infinies* et aptes à compenser, en rigueur de justice, l'offense infinie faite à la majesté divine, l'Eglise peut offrir, conjointement avec lui, une satisfaction, une expiation, une réparation qui vaudront d'une manière secondaire, *dépendante*, empruntée, et qui pourront être suffisantes, mais seulement d'une manière imparfaite, c'est-à-dire selon le mot de saint Thomas, à condition que Dieu décide de s'en contenter, et qu'il veuille bien tenir compte d'abord pour éteindre les dettes de ceux mêmes qui satisfont, et en outre pour permettre qu'elles puissent être reversées sur l'humanité contemporaine (soit comme nous l'avons dit [4], par voie de la simple intercommunication de la charité, soit en outre par voie de la direction de l'intention). En sorte que, dans cette ligne de l'expiation, l'Eglise travaille incessamment à procurer le plein avènement de la justice divine, et à hâter l'heure où s'éteindra le purgatoire.

Et nous avons rapporté le mot de Cajetan rappelant que si l'appoint des œuvres méritoires et satisfactoires des membres vivants du Christ est requis, « ce n'est certes pas en raison de l'*insuffisance* du mérite ou de la satisfaction du Christ; c'est au contraire en raison de la *surabondance* 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 étant 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 atteignait seulement de l'extérieur » [5].

3. Les œuvres méritoires et satisfactoires de l'Eglise représentent les aspects les plus caractéristiques et les plus *formels* de son activité corédemptrice. Mais l'Eglise peut être appelée corédemptrice du monde avec le Christ, dans un sens encore plus *large*.

---

[1] Nous disons *surtout* plutôt qu'*exclusivement*, voir plus loin, p. 210, note 4.

[2] *Ibid.*, p. 446.

[3] On pourrait dire que la *réparation* semble regarder plus uniquement l'honneur divin et viser surtout à compenser, par des actes d'amour, l'offense faite à Dieu par le péché. Tandis que la *satisfaction* et l'*expiation*, qui sont des termes plus larges, visent aussi à permettre au pécheur, lorsqu'il aura recouvré l'amour, d'acquitter la dette que lui auront value ses fautes antérieures.

[4] *Ibid.*, p. 359.

[5] *Ibid.*, p. 449.

En raison déjà, par exemple, de la seule valeur d'impétration, fondée sur la miséricorde divine, de sa prière, dont les intentions ne se limitent pas à ses seuls enfants, connus ou inconnus, manifestes ou cachés, vivants ou morts, mais s'étendent de plus en plus expréssement au monde entier, pour supplier Dieu « de ramener tous ceux qui errent jusqu'à l'unité de l'Eglise, et de conduire tous les infidèles de l'univers jusqu'à la lumière de l'Evangile»[1]. En raison, encore, de sa vigilance à maintenir inaltérée à travers les siècles la révélation vivante du Christ, et de son zèle missionnaire à porter jusqu'aux confins du monde la vérité du message évangélique et l'efficacité des sacrements chrétiens. En raison des œuvres multiples de sa charité et de sa ments chrétiens. En raison, enfin, des œuvres multiples de sa charité et de sa sainteté tout entière.

b) Quelques fondements révélés de la notion d'activité corédemptrice.

1. La notion d'une activité humaine qui, une fois pénétrée et parcourue par la grâce, peut contribuer dans quelque mesure — non pas certes en dehors de la rédemption du Christ, mais au contraire en dépendance étroite de cette rédemption — au salut des autres hommes, apparaît dans l'Ecriture, nous semble-t-il, *d'une manière sans doute voilée et seulement initiale,* déjà dès avant la révélation évangélique, par exemple lors de la grande prière d'intercession d'Abraham pour Sodome et Gomorrhe (Genèse, XVII, 22-32), ou plus généralement lors de l'élection d'un peuple dont l'histoire entière sera ordonnée à préparer, pour les temps messianiques, la conversion de tous les autres (Isaïe, II, 2-3). Saint Thomas pensait même que « l'effusion du sang de tous les justes qui ont vécu depuis le commencement du monde, était une préfiguration de l'effusion du sang du Christ », qui, selon l'Epître aux Hébreux, « parle plus éloquemment que celui d'Abel » (Hébr., XII, 24) [2].

2. Il est manifeste que le livre des Actes établit un rapport étroit *entre le martyre d'Etienne et la conversion de Saul* (Act., VII, 58 et 60; VIII, 2-3). « Mes frères, dira saint Augustin, avant que Saul eût la foi, est-il vrai, ou non, que les fidèles aient prié pour lui ? Si vous répondez non, pourquoi donc Etienne s'est-il écrié: *Seigneur, ne leur impute pas ce péché?* On a prié pour Saul, et pour les autres infidèles, afin qu'ils crussent. Ils n'avaient pas encore la foi, et voici que, grâce à la prière des fidèles, ils la recevaient. Ils ne savaient pas encore ce qu'ils pourraient offrir à Dieu, tant qu'ils n'avaient pas obtenu cette miséricorde d'être fidèles » [3]. Le saint docteur, frappé par les

[1] *Litanies des saints.* Il est instructif de comparer la collecte de l'ancienne messe *Contra paganos* composée pour un régime de chrétienté sacrale, à la collecte de la messe plus récente *Pro fidei propagatione.* De même, c'est à la manière spirituelle dont nous entendons certains passage des psaumes, que nous lisons maintenant l'avant-dernière strophe de l'hymne de Toussaint: *Auferte gentem perfidam Credentium de finibus.*

[2] *Comm. ad Hebr.*, XI, 24, lect. 4.

[3] *Sermo CLXVIII*, nº 6.

mots du verset 60: *Puis s'étant mis à genoux, il s'écria d'une voix forte: Seigneur, ne leur impute pas ce péché,* interpelle le martyr, lui demandant pourquoi il a d'abord prié debout pour lui-même, en disant: *Seigneur Jésus, reçois mon esprit,* et ensuite à genoux pour ses ennemis; et il croit entendre cette réponse: Pour moi, qui ai vécu droitement, j'ai prié sans qu'il y eût de travail, mais pour les meurtriers du Christ et des saints, dont la faute était difficile à pardonner, j'ai fléchi les genoux [1].

3. Dès lors, comment Saul n'aurait-il pas compris le sens de la prière d'intercession et plus généralement de l'*activité corédemptrice des disciples du Christ ?* Aux Thessaloniciens, à qui il a conscience d'avoir beaucoup donné, il peut écrire: « Quelle est en effet notre espérance, notre joie, notre couronne de gloire ? N'est-ce pas vous, devant notre Seigneur Jésus, pour le temps de sa parousie ? Oui, c'est vous qui êtes notre gloire et notre joie » (I Thess., II, 19-20). Il sait qu'il existe une manière de se glorifier blâmée par le Sauveur: « Lorsque vous aurez fait tout ce qui vous aura été ordonné, dites: Nous sommes des serviteurs inutiles, nous n'avons fait que ce que nous devions » (Luc, XVII, 10); et une autre manière de se glorifier bénie par le Sauveur, à laquelle il veut que les Philippiens participent: « Je pourrai, au jour du Christ, me glorifier de n'avoir pas couru en vain, ni travaillé en vain: et même si je verse mon sang dans le sacrifice et dans le service de votre foi, j'en suis heureux et je m'en réjouis avec vous tous; et vous aussi, soyez-en heureux, et réjouissez-vous-en avec moi... C'est pourquoi mes frères aimés et chéris, ma joie et ma couronne, tenez ainsi ferme dans le Seigneur, bien aimés » (Philipp., II, 16-18; IV, 1). Les serviteurs sont inutiles, mais leur service est utile: « Nous sommes les coopérateurs de Dieu, vous êtes la culture de Dieu, la bâtisse de Dieu », écrit-il aux Corinthiens (I, III, 9). « Qu'on nous regarde donc comme des ouvriers du Christ et des intendants du mystère de Dieu » (IV, 1). Son travail, sa coopération, contribuent à sauver le monde: « Je me suis moi-même asservi à tous, afin de gagner le plus grand nombre... Me voilà devenu toutes choses pour tous, afin, de toutes manières d'en sauver quelques-uns » (IX, 19-22). Et ce n'est pas la prédication seule de l'apôtre qui est corédemptrice des hommes, ce sont aussi encore ses propres souffrances. Captif à Rome pour la seconde fois, il écrit à Thimothée: « Je supporte tout à cause des élus, afin qu'eux aussi obtiennent le salut qui est dans le Christ Jésus, avec la gloire éternelle » (II Tim., II, 10). Il avait auparavant envoyé aux Colossiens un grand texte mystérieux sur la corédemption: « Maintenant, je me réjouis de mes souffrances endurées pour vous, et je complète dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ, pour son corps qui est l'Eglise » (I, 24). Dans un autre texte, lui aussi mystérieux, adressé aux Ephésiens, ce sont tous les fidèles qu'il convie à se conduire « non comme des insensés mais comme des sages, rachetant le temps, car les jours sont

---

[1] *Sermo XLIX*, nº 11. Saint Augustin continue: « Fléchis les genoux dans cette vigne, ô ouvrier courageux... Ton œuvre est grande, admirable, digne d'éloges, *magnum opus tuum, egregium, et landandum multum* ». Nous sommes loin du protestantisme.

mauvais » (v, 16). Comment entendre ces paroles ? Le Christ n'est-il donc pas le seul rédempteur du temps, et ne s'est-il pas, en une fois, offert pour tous les péchés de la multitude ? (Hébr., ix, 28). Sans doute, mais il faut que ses membres lui soient associés, afin que, par eux, les épines du temps ne cessent de fleurir en roses nouvelles pour le royaume de Dieu.

4. A Timothée, Paul recommande de s'efforcer d'être dans le service de Dieu comme « un ouvrier qui n'a point à rougir » (II Tim., II, 15). Ce mot d'*ouvrier* avait déjà été prononcé par un plus grand que Paul: «La moisson est grande et les ouvriers peu nombreux: priez donc le maître de la moisson qu'il envoie des ouvriers dans sa moisson » (Mt., IX, 37). Ainsi l'effort humain, la coopération humaine sont requis deux fois: d'abord pour décider le maître d'envoyer des ouvriers; ensuite pour travailler dans sa moisson, ou dans sa vigne (Mt., XX, 1). C'est à la dernière comparaison que songeait Augustin, quand il exhortait le martyre Etienne de prier à genoux pour ses meurtriers [1].

c) Membres rachetés et membres corédempteurs.

1. Si l'on considère le mode dont le Christ ne cesse d'opérer pour former son Eglise dans le monde, on est conduit, nous l'avons dit souvent, à distinguer avec netteté deux régimes bien différents, suivant lesquels les grâces sorties de son cœur parviennent aux hommes pour les sanctifier.

Le premier régime est *celui des grâces que le Christ envoie à distance*, en vue de former ses brebis du dehors, qui sont à lui d'une manière initiale et inchoative, mais non pas encore d'une manière achevée et consommée. Ces influx à distance dessinent ce qu'on pourrait appeler une première zone d'appartenance au Christ, d'assimilation au Christ. La grâce christique ne manifeste pas encore ici la plénitude de son efficacité. Elle s'efforce, chaque fois qu'une malice obstinée ne lui fait pas résistance, d'opérer dans les âmes son effet essentiel, fondamental, qui est de les sanctifier en les mettant en marche obscurément vers le Christ connu et aimé plus explicitement. Elle communique à ceux qu'elle touche un mérite dont la valeur est, par destination, avant tout individuelle [2]. Elle constitue l'Eglise commencée et en acte virtuel, serrée autour de l'Eglise consommée et en acte achevé; l'Eglise des membres seulement *rachetés*, serrée autour de l'Eglise des membres déjà corédempteurs.

Le second régime est *celui des grâces que le Christ transmet par le contact de la hiérarchie apostolique*, en vue de former son Eglise et de l'amener à son état normal d'achèvement et de consommation. Ces influx déterminent une seconde zone d'appartenance au Christ, d'assimilation au Christ, où la

[1] *Sermo XLIX*, nº 11.

[2] Sans doute la grâce sanctifiante ne peut-être reçue dans une âme sans tendre à y devenir rayonnante et apostolique. C'était le cas déjà de la grâce conférée *avant* la venue du Christ, et c'est vrai encore aujourd'hui de la grâce donnée *à distance*. Mais ce rayonnement n'est cependant qu'une figure et qu'une ébauche de celui de la grâce sacramentelle.

grâce christique va pouvoir manifester la plénitude de son efficacité, attirant ceux qu'elle touche dans le courant même de l'œuvre rédemptrice, les appelant à y participer à la manière sans doute dont les plus humbles membres participent à la vie qui réside en source dans la tête ou le cœur, et destinant ainsi leur charité à devenir toujours davantage *corédemptrice* du monde dans le drame de la croix. Voilà l'Eglise en acte achevé, tout incorporrée au Sauveur et à sa rédemption [1].

2. Tous ceux qui appartiennent à l'Eglise en acte achevé, à l'Eglise corédemptrice, sont par vocation corédempteurs avec le Christ. Mais l'appel peut être lointain et virtuel, ou au contraire immédiat et actuel. En sorte qu'on devra distinguer, au sein même de l'Eglise, deux catégories de membres corédempteurs: d'une part les membres corédempteurs *imparfaits* ou virtuels, dont la vocation corédemptrice ne trouve à s'exercer qu'en de certaines circonstances exceptionnelles; d'autre part, les membres rédempteurs *éminents*, tellement rachetés par le Christ, qu'ils ne vivent que pour racheter à leur tour d'autres hommes, à la façon dont la terre, portée par le soleil, peut véritablement, à son tour, porter son satellite.

a) La première catégorie est celle des *membres corédempteurs imparfaits :* de ceux que Tauler appelle « les braves gens » [2]; de ceux qui ont peut-être

---

[1] Comment, entre la destinée des *rachetés* et la destinée *corédemptrice* de l'Eglise, faire une place à la *destinée d'Israël?* Jacques Maritain a tenté de le faire. Il exprime d'abord avec profondeur le rôle corédempteur de l'Eglise: « L'humanité de surcroît, que le Christ trouve en chaque membre de son corps mystique, pour autant qu'il est une partie du tout, est appelée, à participer à l'œuvre de ce corps, c'est-à-dire à la rédemption qui se continue au cours du temps. Par et dans la passion de son corps mystique, le Christ, en effet, continue activement d'accomplir la mission pour laquelle il est venu, il agit comme le sauveur et le rédempteur de l'humanité ». Il faut aller plus loin encore. Frappé, d'une part, de l'« indifférence mystérieuse » de trop de chrétiens pour ce qui touche à certaines exigences de l'Evangile concernant le mouvement de l'histoire temporelle; et, d'autre part, de la vocation mystérieuse d'Israël, qui semble au contraire prédestiné à activer, d'une manière sans doute ambiguë, à savoir pour le bien et pour le mal, la vie temporelle du monde, lequel apprend à cette école « à être mécontent et inquiet tant qu'il n'a pas Dieu », Jacques Maritain en vient à conclure que la tâche particulière d'Israël, quand il sera réintégré dans l'Eglise, sera de travailler à l'instauration du nouvel ordre temporel chrétien. C'est dans cette perspective qu'il compare entre elles la passion de l'Eglise et celle d'Israël. Les deux fois, c'est le Christ qui souffre: la première fois, dans son *corps mystique;* la seconde fois, dans son *peuple oublieux*, qu'il ne cesse d'aimer et d'appeler. L'Eglise et Israël, surpris de se trouver rassemblés, montent ensemble au Calvaire, pour des causes diverses: la première, pour « l'œuvre du rachat surnaturel et supratemporel du monde »; le second, pour « une œuvre d'activation terrestre de la masse du monde », qui « se venge des plaies de son histoire sur celui qui active son histoire ». Mais si, aujourd'hui, « la passion d'Israël prend de plus en plus distinctement la forme de la croix », n'est-ce pas le signe que se prépare invisiblement le moment, quelque éloigné qu'il puisse être, où se fera la grande réintégration d'Israël annoncée par saint Paul ? Jacques MARITAIN, *Questions de conscience*, Paris, 1938, pp. 66 et 68; et surtout *Ransoming the time*, New York, 1941, pp. 177-179, d'où sont traduites plusieurs des citations qui précèdent.

[2] *Sermons de Tauler*, Paris, 1930, t. II, p. 5. Leur vie peut paraître assez élevée et représenter une *bonne mesure :* « Elle consiste en ce que l'homme tourne sa volonté vers Dieu, vive selon les commandements de Dieu et de la sainte Eglise, et d'une vie parfaitement ordonnée dans la pratique des saints sacrements et la confession de la foi, en sorte qu'il ait regret de ses péchés et pleine volonté de n'en plus commettre, mène une vie pénitente, ce que bien peu font aujour-

encore beaucoup à expier et à satisfaire pour eux-mêmes, mais qui déjà prient avec ardeur pour l'unité de l'Eglise, pour le progrès de l'Evangile en pays de missions, pour la conversion des pécheurs, pour la sanctification du monde et pour l'évacuation du purgatoire ; de ceux qui ne sont corédempteurs que virtuellement, où qui le deviendront à tel moment de leur vie, dans quelquesune de ces grandes épreuves communes que tous les chrétiens ont à supporter[1]. Il semble même qu'à certaines époques tragiques de l'histoire, visitées par l'impiété et par le désespoir, par la persécution, par la guerre, par les déportations et par la famine, Dieu, en faisant entrer de force dans des conditions de vie héroïque, sans préparation spéciale et sans distinction de personnes, des populations tout entières, veuille accroître ainsi tout d'un coup le nombre des chrétiens corédempteurs.

b) La seconde catégorie est celle des *membres corédempteurs éminents.* Tauler les appelle « les vrais amis de Dieu »[2]. Ils s'inclinent « vers tous les besoins de la sainte chrétienté et ils s'emploient alors, avec une sainte prière et un saint désir, à demander tout ce que Dieu veut qu'on lui demande ; ils s'occupent de leurs amis, des pécheurs, des âmes du purgatoire ; ils pourvoient en toute charité aux besoins de chaque homme en toute la sainte chrétienté... Leur conduite, leurs opérations, leurs manières sont tout à fait divines. Ce sont de nobles hommes, utiles à toute la chrétienté ; ils servent à l'amélioration de tous les hommes, à la gloire de Dieu, à la concolation de tous »[3]. « Dieu s'aime en de tels hommes, il opère toutes leurs œuvres en eux... Mes enfants, si nous n'avions pas ces hommes, nous serions en bien mauvaise posture »[4] .« De même que notre Seigneur enseignait le peuple assis dans la barque, Dieu se repose sur ces gens et par eux gouverne et dirige le monde entier et toutes les créatures »[5]. « Voilà ceux sur qui repose la

---

d'hui, qu'il demeure dans la crainte de Dieu et qu'il aime Dieu et son prochain. Mes enfants, voilà ce qu'est et ce qu'on appelle une vie vraiment chrétienne, un véritable chrétien ; c'est là une bonne mesure, et une telle vie appartient sans aucun doute à l'ordre de la vie éternelle. On peut l'appeler le strict nécessaire. A cette mesure Dieu a invité et appelé une quantité de gens ; il ne leur demande rien de plus que cela, et il peut bien leur arriver de vivre sur ce chemin en telle pureté, qu'ils entrent dans la vie éternelle sans aucune expiation en purgatoire ». *Ibid.*, p. 187.

[1] Tous les fidèles sont invités par Pie IX a prier pour le salut du monde : « Suivant que la charité le demande, faisons des prières fréquentes pour que tous les peuples, où qu'ils se trouvent, se tournent vers le Christ, et dévouons-nous de toutes nos forces au salut commun des hommes : car *le bras du Seigneur n'est point raccourci* (Isaïe, I, 2) et les dons de la grâce céleste ne manqueront jamais à ceux qui désirent et qui demandent, avec une âme sincère, à être secourus par sa lumière. » Encyclique *Singulari quadam*, 9 décembre 1854, Denz., n° 1647.

[2] *Ibid.*, p. 221. On est surpris de la profondeur de signification que certains médiévaux ont accordée au titre d'« amis de Dieu ». Dans son *De peregrinante civitate Dei*, tract. 3, le cardinal Henri de Marcy, abbé d'Hautecombe, puis de Clairvaux, et enfin évêque d'Albano, mort en 1188, place les *amis* au-dessus des *fils* et des *serviteurs*. Ils sont mus par la seule charité, non pas l'espérance de l'héritage, ou par la crainte du châtiment. Ils portent en eux le témoignage unique de la Trinité, tandis que la variété des dons de l'Esprit saint est distribué aux fils. P. L., t. CCIV, col. 276-277. Saint Thomas, cherchant à découvrir l'essence de la charité, dira qu'elle est un amour d'amitié. On peut relire dans cette perspective Jean, XV, 13-15.

[3] *Sermons de Tauler*, t. II, p. 24.

[4] *Ibid.*, p. 192-193.

[5] *Ibid.*, p. 223.

sainte Eglise et, s'ils n'existaient pas dans la sainte chrétienté, la chrétienté ne subsisterait pas une heure. Car leur seule existence, le seul fait qu'ils sont, est quelque chose de plus précieux et de plus utile que toute l'activité du monde » [1].

Sainte Catherine de Sienne affirme que « chaque chrétien, selon son état, doit coopérer au salut des âmes, *adoperare in salute de l'anime* » et que tout « ce qu'il opère par la parole et par les œuvres pour le salut du prochain est une prière virtuelle, *uno orare virtuale* » [2]. Mais elle sait bien que Dieu adresse à certains de ses serviteurs une demande plus expresse de vouer leur vie au salut de leurs contemporains: « Je désire que vous me priez pour les pécheurs, *io vi prego che voi mi preghiate*, et je requiers vos larmes et vos sueurs, afin que de moi ils reçoivent miséricorde » [3]. Et voici l'écho d'une si extraordinaire invitation: « Père, je te demande donc de faire miséricorde au monde et à ta sainte Eglise. Je te prie d'accomplir toi-même, ce que toi-même tu me fais demander. O quelle est misérable, quelle est douloureuse, mon âme, cause de tant de maux! Ne tarde plus à faire miséricorde au monde. Acquiesce et exauce le désir de tes serviteurs. O, n'est-ce pas toi-même qui les fais crier ? Ecoute donc leur voix. Ta Vérité a dit: *Appelez et il vous sera répondu, frappez et il vous sera ouvert, demandez et il vous sera donné...* Père éternel, tu as dis que pour l'amour que tu portais à tes créatures raisonnables, tu aurais égard aux prières de tes serviteurs, et aux grandes épreuves qu'ils supportent sans pécher, afin de faire miséricorde au monde et de réformer ton Eglise, nous donnant enfin ce rafraîchissement ! Ne tarde donc pas à tourner vers nous le regard de ta miséricorde; et puisque tu désires répondre avant même que nous t'implorions, réponds avec la voix de ta miséricorde... N'en reviendra-t-il pas à ton nom plus de gloire et de louange, de sauver tant de créatures, que de les laisser s'obstiner dans leur dureté ? A toi, Père éternel, toute chose est possible. Et sans doute, il est vrai que, nous ayant créés sans nous, tu ne veux cependant pas nous sauver sans nous: mais je te prie de forcer leur volonté et de leur faire vouloir ce qu'elles ne veulent pas » [4]. On l'aura remarqué: la sainte éprouve avec une telle violence la nécessité de cette intercession corédemptrice, qu'elle en vient à se croire responsable, à cause des taches qu'elle découvre en elle, « de tout le mal qui se fait dans le monde entier »: « O Père éternel, j'en appelle contre moi à toi, afin que tu châties mes offenses au sein de ce temps fini. Et puisque je suis cause, par mes péchés, des peines que doit porter mon prochain, je te prie, par bonté, de les punir sur moi ! » [5].

Le même amour du Christ produira, dans Marie de l'Incarnation, des effets analogues: « Mon occupation intérieure se fortifiait et *mes poursuites continuelles avec le Père éternel au sujet de l'amplification du royaume de Jésus-Christ dans les pauvres âmes qui ne le connaissaient point.* Une nuit, je lui re-

[1] *Ibid.*, p. 247.
[2] *Libro della divina dottrina*, cap. 66, Bari, 1912, p. 129; trad. Hurtaud, Paris, t. I, p. 227
[3] *Ibid.*, cap. 29, p. 58; Hurt., t. I, p. 101.
[4] *Ibid.*, cap. 134, pp. 298-300; Hurt., t. II, pp. 141-144.
[5] *Ibid.*, cap. 2, p. 5; Hurt., t. I, p. 8.

présentais ce grand affaire. Par une lumière intérieure, je connus que sa divine majesté ne m'écoutait pas, ni ne se rendait pas propice à mes vœux et instances que je lui faisais, comme à l'ordinaire: ce qui figea mon cœur et mon esprit d'une angoisse extrême, accompagnée d'humiliation et disposition soumise à sa divine justice, pour ce qui manquait de mon côté. Car, de celui de mon Epoux, je voyais l'équité, et j'eusse voulu être condamnée à souffrir toutes les peines imaginables *pour être dans l'état de pureté requise pour pouvoir poursuivre ma pointe*, fléchissant le cœur du Père éternel, à ce que mon bien-aimé Epoux, qu'il avait constitué roi des nations, en fût paisible possesseur par leur conversion... Lors, j'expérimentai un écoulement et un rayon divin en mon âme, qui fut suivi de ces paroles: *Demande-moi par le cœur de Jésus, mon très aimable Fils; c'est par lui que je t'exaucerai et accorderai tes demandes...* Mes respirs, qui étaient l'expression de ce que je pâtissais en mon âme, étant comme flèches ardentes, donnaient une atteinte continuelle au cœur du Père éternel... *Il me semblait que je connaissais toutes les âmes rachetées du sang du Fils de Dieu, en quelque coin de la terre habitable qu'elles pussent être*, et mon amour se portait à celles qui étaient les plus abandonnées dans les pays des Sauvages où je me promenais sans cesse »[1].

Ce caractère de l'amour chrétien, que Bergson admire le plus, et qui fait qu'à la différence du bouddhisme, qui laisse l'âme « arrêtée à mi-chemin, détachée de la vie humaine mais n'atteignant pas à la vie divine, suspendue entre deux activités dans le vertige du néant »[2], l'élan des grands mystiques chrétiens s'élève assez haut en Dieu pour pouvoir assumer tout l'univers et « coïncider avec l'élan créateur », le Père Elisée des Martyrs nous rapporte en quels termes excellents saint Jean de la Croix l'enseignait à ses disciples: « Il disait que l'amour du bien du prochain naît de la vie spirituelle et contemplative... Exposant les paroles du Christ notre Seigneur: *Ne savez-vous pas que je dois être aux choses de mon Père*, il disait que ces choses du Père éternel ne sont rien autre ici que la rédemption du monde et le bien des âmes, le Christ notre Seigneur nous apportant les secours préordonnés par le Père éternel. Et que, en confirmation de cette vérité, saint Denys l'Aréopagite avait écrit cette merveilleuse sentence: *De toutes les choses divines, la plus divine est de coopérer avec Dieu pour le salut des âmes.* C'est-à-dire que la suprême perfection de toute créature, dans sa hiérarchie et à son degré, est de monter et grandir, selon son talent et ses ressources, en l'imitation de Dieu; *et ce qui est le plus admirable et le plus divin, est d'être son coopérateur dans la conversion et le salut des âmes.* En cela resplendissent les œuvres propres de Dieu, et c'est la gloire la plus grande de les imiter. Ce sont ces œuvres que le Christ notre Seigneur appelle les œuvres de son Père, les soucis de son Père. Aussi est-ce une vérité évidente *que la compassion pour le prochain grandit d'autant plus que l'âme se joint davantage à Dieu par l'amour:* plus elle aime, plus elle désire que ce même Dieu soit aimé et honoré de tous. Et plus elle le désire, plus elle travaille dans ce sens, dans l'oraison et dans

[1] *Ecrits spirituels et historiques*, t. II, p. 314.
[2] *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 240.

toutes les autres activités nécessaires ou possibles. Si grandes sont la ferveur et la force de leur charité que *ceux qui sont ainsi possédés de Dieu ne peuvent restreindre leur désir à leur propre salut seulement. Cela leur semble peu de chose d'aller seuls au ciel,* et ils s'efforcent par leurs angoisses, par des élans célestes, par des instances extraordinaires, de soulever la multitude des hommes avec eux vers le ciel. *Cela résulte du grand amour qu'ils ont pour leur Dieu :* c'est le fruit propre et l'effet de l'oraison et de la contemplation parfaites »[1].

Dans cette perspective s'éclaire pleinement la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, suivant laquelle le précepte de l'amour divin n'a pas de limites, la plus haute charité étant proposée à tous les chrétiens comme un véritable précepte, et non simplement comme un conseil: non sans doute en ce sens qu'ils aient à réaliser immédiatement ce précepte dans leur vie, mais du moins en ce sens qu'il leur faille tendre constamment chacun selon sa condition, vers le plus ardent amour[2]. Comment, en effet, les chrétiens pourraient-ils fixer délibérément une limite à leur désir de sainteté, quand ils savent que la mission leur a été confiée de soulever vers le ciel le poids du monde ? Peuvent-ils oublier qu'il leur a été demandé de postuler sans cesse pour que le nom de Dieu soit glorifié, pour que son règne advienne, pour que sa volonté soit faite sur terre et dans les cieux ?

d) La Vierge corédemptrice.

On voit quels désirs l'amour du Christ soulève dans le cœur des chrétiens lorsqu'il n'est pas contaminé par le péché, l'égoïsme, la tiédeur, et avec quelle profondeur de vérité l'on peut dire que la grâce christique, qui remplit l'Eglise, est corédemptrice. Mais il n'est pas d'âme que la grâce christique ait illuminée autant que celle de la Vierge. Par elle et en elle, l'Eglise a été, plus qu'elle ne le sera jamais, corédemptrice du monde avec le Christ.

Ce beau titre de corédemptrice, et celui de médiatrice de toutes les grâces, qui en découle, ont été, en effet, donnés à la Vierge par les plus récents des souverains pontifes. Le 2 février 1904, Pie X écrit, dans l'encyclique *Ad diem :* « En vertu de la communion de douleurs et de volonté qui l'attachait au Christ, Marie a mérité de devenir la très digne réparatrice du monde perdu, et en conséquence la dispensatrice de toutes les grâces que Jésus nous a acquises par sa mort sanglante... Parce qu'elle dépasse toutes les autres créatures par sa sainteté et par son union au Christ, et parce qu'elle a été invitée par le Christ à participer à l'œuvre de notre salut, elle nous mérite par convenance *(de congruo)* comme on dit, ce que le Christ nous a mérité en justice *(de condigno),* et elle est la première intendante dans la dispensation des grâces ». Benoît XV écrit de même, en date du 22 mars 1918: « Lorsque son Fils souffrait et mourait, elle a souffert et elle est morte pour ainsi dire avec lui, renonçant alors, pour sauver les hommes et apaiser

[1] Témoignage d'Elisée des Martyrs, sixième avis, *Obras,* édit. Silverio, t. IV, p. 351.

[2] R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Les trois âges de la vie intérieure prélude de celle du ciel, Traité de théologie ascétique et mystique,* Paris, 1938, t. I, pp. 267 et suiv.

la justice de Dieu, aux droits maternels qu'elle avait sur son Fils, et immolant son Fils pour autant qu'il était en elle, en sorte qu'on peut dire à bon droit qu'elle a, avec le Christ, racheté le genre humain. Et Pie XI, en date du 2 février 1923: « La Vierge de douleurs a participé avec le Christ à l'œuvre de la rédemption ». Le mot lui-même de corédemptrice paraît dans deux décrets du Saint-Office, datés du 26 juin 1913 et du 22 janvier 1914 [1].

Le consentement que la Vierge donnait au mystère de la croix était déjà précontenu dans le *Fiat* qu'elle avait dit à l'ange. Parlant de cette très libre acceptation, Léon XIII reprend la grande parole de saint Thomas, suivant laquelle, à l'instant de l'annonciation, Dieu attendait de la Vierge le consentement de l'humanité tout entière [2], et il ajoute qu'en conséquence rien de cet immense trésor de grâce et de vérité que le Seigneur nous a apporté, ne nous est communiqué sinon par Marie, qu'il appelle notre médiatrice auprès du Médiateur [3].

Ainsi la grâce corédemptrice, qui remplit toute l'Eglise, et qui apparaît déjà, d'une manière au moins rudimentaire, chez les chrétiens ordinaires, se manifeste avec une puissance étonnante chez les amis de Dieu, à qui est adressée une véritable sommation de dépenser leur vie soit pour le salut du monde qui leur est contemporain, soit même pour le salut de générations futures [4]; et elle donne sa fleur la plus haute dans la Vierge, que le magistère de l'Eglise salue du beau nom de corédemptrice de tous les hommes.

Nous avons tenté de fixer les principaux caractères de la grâce que le Christ imprime dans son corps mystique.

Avant tout, cette grâce est chrétienne ou *christique* au sens le plus riche: elle est la grâce de l'âge de Pentecôte et de l'Esprit saint.

De ce caractère foncier résultent, d'une part, les trois caractères permanents de la grâce christique, entendue au sens fort: elle est *connaturelle* aux âmes baptisées, elle est *plénière*, elle est *filiale* dans un sens que nous avons essayé de préciser autant qu'il nous était possible. Et, d'autre part, ses trois caractères temporaires et pérégrinaux: elle est *sanctificatrice* de la douleur, *configuratrice* aux divers états du Christ, *corédemptrice* du monde.

Mais au lieu de considérer l'Eglise comme le corps du Christ, on peut la considérer comme son épouse, qu'il s'est préparée lui-même (Ephés., v, 25-27), qu'il s'est acquise par son propre sang » (Act., xx, 28), qui est sortie

---

[1] Pour tous ces textes, voir Denz., édit. 1928, n° 3034, et note 4.

[2] III, qu. 30, a. 1.

[3] Denz, édit. 1928, n° 3033.

[4] On se rappelle le passage de la *Vive flamme d'amour* où saint JEAN DE LA CROIX, après avoir parlé de la transfixion du cœur, ajoute: « Peu d'âmes arrivent à une si haute faveur. Mais quelques-unes y parviennent. Ce sont surtout celles de ceux dont la vertu et l'esprit doivent se communiquer à la succession de leurs enfants. Car Dieu, dans les prémices de l'esprit, donne aux chefs la richesse et la force suivant la postérité plus ou moins grande qu'ils auront à maintenir dans la ligne de leur doctrine et de leur esprit ». *Obras*, cancion 2, n° 12, édit. Silverio, t. IV, p. 138. Dans cette perspective, on peut penser que certains grands docteurs, comme Augustin et Thomas d'Aquin (ou Jean de la Croix lui-même) ont contribué à racheter par leur oraison les périodes postérieures de l'histoire qu'ils éclaireront.

de lui comme une Eve nouvelle, chair de sa chair et os de ses os. Ce point de vue permet de discerner un dernier caractère de la grâce christique, très profond, et qu'il faut placer à côté des trois caractères permanents: elle est *nuptiale.*

8. *Le caractère nuptial de la grâce christique.*

Il est impossible que le Christ aime l'Eglise comme son épouse sans que, sous l'influence d'un tel amour, elle le devienne effectivement, et soit, à son tour, mise en état de l'aimer véritablement d'un amour d'épouse. Et s'il est vrai que l'amour nuptial soit mutuel, tous les privilèges que cet amour a dans le Christ, son intensité, son mystère, sa constance ininterrompue, sa tendresse, sa folie, se trouveront réfléchis par l'Eglise, comme par un miroir.

1. Dire que l'amour de toute l'Eglise est un amour d'épouse, c'est dire que l'amour de l'ensemble des chrétiens ordinaires, des « braves gens », est déjà, en un sens encore imparfait sans doute, un amour nuptial, et que la plus humble des âmes baptisées qui vit dans la charité, du fait qu'elle est enchassée dans l'Eglise, devient de ce fait une épouse du Christ.

2. Mais ce serait se tenir à la surface des choses que d'en rester là. Il faut aller plus avant pour remonter jusqu'au foyer de l'amour nuptial de l'Eglise. A la charité active du Christ, doit répondre, de la part de l'Eglise, un amour d'une merveilleuse intensité. Sans quoi l'époux serait sans son épouse, le Christ sans son Eglise. Et cela signifie qu'à chaque moment de son pèlerinage terrestre, l'Eglise porte, cachées profondément au dedans d'elle ou brillantes au dehors, des âmes qui méritent, au sens le plus noble et le plus pur, ce grand nom d'épouses du Christ, du Christ pris tout entier, avec son humanité supportant sa divinité.

Ce sont les âmes des vrais amis de Dieu, consumées par la charité, plongées dans le feu divin au point d'être dans leur fond changées en lui. Elles ont passé le seuil de la chambre secrète, elles sont entrées dans ces degrés de l'amour que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix appellent l'« union transformante », ou le « mariage spirituel ». Elles sont perdues en Dieu comme la lumière de l'étoile dans celle du soleil, comme la rivière dans l'océan.

Elles aiment Dieu du même amour dont elles en sont aimées: « La volonté de l'âme changée en volonté de Dieu, tout entière est devenue volonté de Dieu, non que soit détruite la volonté de l'âme, mais elle est faite volonté de Dieu. Et ainsi l'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, qui est aussi sa volonté à elle; et elle peut l'aimer autant qu'elle est aimée de lui, puisqu'elle l'aime par la volonté de Dieu même, en le même amour dont il l'aime »[1]. Elles donnent, en quelque manière, Dieu à Dieu: « L'âme alors, étant devenue une même chose avec Dieu, est d'une certaine manière Dieu par participation..., elle est comme l'ombre de Dieu... Et comme Dieu se

[1] Saint JEAN DE LA CROIX, *Cantico espiritual*, cancion 37, édit. Silverio, t. III, 167; édit. Chevallier, Paris, 1930, p. 301.

donne à elle par libre et gratuite volonté, elle de même, ayant la volonté d'autant plus libre et généreuse qu'elle est plus unie à Dieu, donne Dieu à Dieu même... Et ainsi se forme entre Dieu et l'âme une actuelle réciprocité d'amour, en conformité de l'union et du don matrimonial, les biens de chacun, qui sont la divine essence, étant librement possédés en commun. Tous deux les possèdent ensemble dans le don volontaire de l'un à l'autre, chacun disant à l'autre la parole qu'en saint Jean, XVII, 10, le Fils de Dieu dit au Père: *omnia mea tua sunt, et tua mea sunt, et clarificatus sum in eis* »[1].

Marie de l'Incarnation parle de cette union sublime comme d'un mariage de l'âme avec la personne du Verbe incarné, ce qui doit s'entendre croyons-nous, par appropriation[2]: « Cette suradorable personne s'empara de mon âme, et, l'embrassant avec un amour inexplicable, l'unit à soi et la prit pour épouse. Lorsque je dis qu'il l'embrassa, ce ne fut pas à la façon des embrassements humains... Ce fut par des touches divines, et des pénétrations de lui en moi, et d'une façon admirable de retours réciproques de moi en lui, de sorte que n'étant plus moi, je demeurai lui, par intimité d'a-

[1] *Ibid.*, *Llama de amor viva*, cancion 3, édit. Silverio, t. IV, pp. 89-90. Voir le beau commentaire de ces textes dans Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, pp. 744 et suiv.

[2] Marie de l'Incarnation semble bien attribuer à chacune des trois personnes divines en particulier, des opérations *ad extra* qui lui seraient propres: « Mon âme connaissait les opérations distinctes de chacune des trois divines personnes. Lorsque le sacré Verbe opérait en moi, le Père et le Saint-Esprit regardaient son opération, et tout cela n'empêchait pas l'unité, car l'on conçoit l'unité et la distinction, sans confusion, et tout cela d'une façon inénarrable, chacune des personnes étant libre en son opération... L'âme est si éclairée qu'elle distingue sans hésiter si c'est le Père éternel, ou le Fils, ou le Saint-Esprit, qui opère en elle ». *Ecrits spirituels et historiques*, t. II, pp. 253 et 496. Dans la première relation, de 1633, elle avait déjà écrit: « Mais bien que je sentisse opérer le Verbe en moi, je ne sortais point de l'unité de l'Essence ». Ce qui donne à son fils, Dom Claude Martin, l'occasion d'expliquer de si hautes faveurs sans néanmoins sortir de la doctrine de l'appropriation: « Dans ce ravissement merveilleux, elle voyait distinctement dans les opérations divines l'unité du principe agissant et l'appropriation de l'opération aux personnes particulières. Car, il est certain que toutes les actions de Dieu au regard des créatures sont communes aux trois personnes, parce qu'elles agissent par un principe qui est commun à toutes. Et néanmoins, nonobstant cette unitié de principe, il y a de certaines opérations qui sont plus justement appropriées à une personne qu'à une autre. Les œuvres qui marquent la force et la puissance sont plus particulièrement attribuées à la personne du Père; les lumières dont il plaît à Dieu de nous éclairer sont attribuées à celle du Fils, parce qu'il est lumière et vérité; et l'amour et les désirs que nous avons pour le bien sont référés à celle du Saint-Esprit, parce que'il est l'amour personnel du Père et du Fils. Ce principe supposé, il est constant que quand Dieu épouse une âme, soit de la manière commune, ainsi qu'il épouse toutes celles qui sont dans la grâce et dans la charité, soit d'une façon extraordinaire, comme il vient d'épouser la Mère de l'Incarnation, cette opération est commune aux trois personnes divines, à cause de l'unité du principe agissant, et ainsi l'on peut dire absolument que le Père est Epoux, que le Verbe est Epoux, et que le Saint-Esprit est Epoux. Cette opération néanmoins est plus particulièrement attribuée à la personne du Verbe, à cause de son union à la nature humaine, et que les mariages ont coutume de se faire entre des personnes qui ont une même nature. C'est de là que, dans les communications d'amour que Dieu exerce envers ses saints, c'est plutôt la personne du Verbe et du Verbe incarné qui caresse l'âme, que celle du Père et du Saint-Esprit, et ainsi il ne faut pas s'étonner si la Mère de l'Incarnation était principalement appliquée à la deuxième personne de la sainte Trinité » *Ibid.*, t. I, p. 207, note. On pourrait ajouter que l'union du mariage spirituel peut, en conséquence, diriger l'attention de l'âme plus particulièrement sur la personne même du Verbe. — On aura remarqué au passage la distinction que fait Claude Martin entre les deux manières dont Dieu épouse les âmes: l'une *commune*, et l'autre *extraordinaire*.

mour et d'union, de manière qu'étant perdue à moi-même, je ne me voyais plus, étant devenue lui par participation »[1]. Elle ajoute que Dieu se manifeste à elle soit en qualité de souveraine Majesté, soit en qualité d'Epoux, soit en qualité de Juge des vivants et des morts; mais, dit-elle, « il y a un certain état foncier et permanent dans lequel l'état d'épouse prévaut à tout »[2].

3. Voilà le fond du cœur de l'Eglise. Voilà d'où naît, au sein d'elle-même, le souffle qui l'entraîne tout entière. Voilà d'où lui viennent son zèle à plaider la cause de son Epoux, à la fois devant le Père céleste et devant le monde, sa jalousie à défendre la divinité de sa personne, son impatience à le voir reconnu et aimé par tous les peuples: en un mot, cette qualité foncière de son amour, qui, du moment que le Christ n'a vécu que pour elle, la porte invinciblement à ne vivre que pour lui, à donner pour lui son sang, à s'oublier tout entière pour lui.

Nous insistons ici sur l'amour nuptial de l'Eglise, mais elle est épouse tout entière, y compris ses pouvoirs hiérarchiques. C'est à ce titre, explique, dans un beau texte, Isaac de l'Etoile, qu'elle intervient dans le pardon des péchés et dans la dispensation des sacrements: « L'Eglise ne peut rien remettre sans le Christ; le Christ ne veut rien remettre sans l'Eglise... Par lui-même, assurément, le Tout-Puissant peut tout, il peut baptiser, consacrer l'eucharistie, ordonner, remettre les péchés. Mais Epoux humble et fidèle, il ne veut rien faire sans l'épouse. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare donc pas »[3].

9. *Conclusion.*

Dans ce long chapitre sur le Christ, tête de l'Eglise, nous avons d'abord établi que le Verbe, *du seul fait de l'incarnation*, commençait déjà de récapituler en lui tout l'univers en l'élevant en quelque manière, suivant le mot de Cajetan, jusqu'à l'ordre hypostatique. Voilà le premier moment, ontologique, fondamental et, en un sens, statique, de l'œuvre du salut du monde. Les Grecs, comme Irénée, Athanase, Cyprien, un Latin comme Hilaire, s'y sont complu. Ils en ont signalé les richesses surabondantes et inépuisables. Elles sont acquises pour toujours à l'enseignement chrétien. Par Augustin surtout, elles passent dans la théologie occidentale. Elles sont reconnues par Thomas d'Aquin et par les meilleurs de ses disciples.

Puis, nous appliquant à définir *l'activité médiatrice ou rédemptrice du Christ*, laquelle représente, dans l'œuvre du salut du monde, un second moment, complémentaire et dynamique, approfondi par Augustin, Anselme et Thomas d'Aquin, nous avons dû reconnaître, dans l'influence qu'il exerce sur son Eglise, deux grands courants de sens inverse.

D'une part, le Christ sauve son Eglise *par une médiation morale, par une INTERCESSION, en l'attirant dans la supplication qu'il offre sur la*

[1] *Ibid.*, t. II, p. 252.
[2] *Ibid.*, p. 498.
[3] *Sermo XI;* P. L., t. CXCIV, col. 1728, cité par E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. II, p. 152.

croix comme chef de l'humanité au point de ne plus former, avec tous ceux qui lui sont unis, qu'*une seule personne mystique suppliante.* Il est manifeste que la supplication souveraine du Christ doit être rapportée à son humanité comme au principe immédiat dont elle émane, et par qui elle est produite *(principium quo).* Il est clair, en outre, qu'en implorant la divinité, en agissant moralement sur elle en vue de la fléchir, l'humanité du Sauveur se comporte, sous la motion divine, non pas comme une cause instrumentale, qui ne fait que transmettre un influx, mais comme une vraie cause principale seconde, qui prend elle-même la responsabilité de ses démarches. En conséquence, la supplication du Sauveur doit être rapportée, comme à son ultime sujet d'attribution et comme au principe radical qui en est responsable *(principium quod),* non pas à la Trinité tout entière, mais uniquement à la personne même du Verbe, à l'exclusion des deux autres personnes divines. Et ainsi, il apparaît non seulement que le Christ forme, avec tous ceux qu'il unit à sa prière, une seule personne mystique suppliante, dont il est lui-même, au sens mystique, la *personnalité rédemptrice;* mais encore que le *dernier recès de cette personnalité mystique rédemptrice est la personnalité réelle et infinie du Verbe éternel.*

D'autre part, le Christ sauve son Eglise *par une médiation physique, par un INFLUX en faisant descendre sur elle la surabondance des grâces divines dont son cœur est rempli.* Cette effusion doit être rapportée, cette fois, à la divinité tout entière, aux trois personnes divines ensemble, comme à son ultime sujet d'attribution et comme au principe suprême qui agit *(principium quod).* C'est donc non pas au Verbe seul, mais à la Trinité tout entière, que revient le titre de *personnalité mystique efficiente suprême* de l'Eglise. L'humanité du Christ, par laquelle la Trinité agit *(principium quo),* se comporte ici à la façon non pas d'une cause principale seconde, à qui s'arrêtent les responsabilités de l'action, mais d'une cause instrumentale, qui transmet physiquement l'influx divin. Pourtant ce mot de cause instrumentale revêt ici in sens tout à fait exceptionnel. Il désigne un intermédiaire merveilleusement spirituel, intelligent et libre, doué de conscience et de libre arbitre, plein de grâce et de vérité, de pardons et de tendresses, dispensateur des plus purs trésors divins. Or, on peut, semble-t-il, rassembler commodément toutes ces notes, en parlant, non pas certes selon le vocabulaire métaphysique mais uniquement selon le vocabulaire psychologico-moral, d'une *personnalité mystique efficiente instrumentale* du Christ, traversée par le courant des influences qui sortent de la Trinité, les modifiant au passage, les chargeant de ses propres privilèges et de son propre amour, qu'elles viendront ainsi déposer dans le cœur même de l'Eglise. Et puisque le Christ, comme homme est roi, prêtre et sauveur, c'est à la ressemblance de sa royauté, de son sacerdoce et de sa charité qu'il va marquer l'Eglise, ne faisant plus avec elle qu'un seul vivant, qu'*une seule personne mystique inondée des grâces d'en haut.* De cette personne mystique il constitue lui-même, par sa sainte humanité, la *personnalité mystique efficiente,* mais seulement seconde ou instrumentale. Cela signifie que tous les traits de son visage et de sa vie vont s'imprimer sur son Eglise, qui sera vraiment l'Eglise du Verbe incarné.

La doctrine de l'Eglise dissidente orientale aime à insister sur le processus radical de divinisation de l'homme par l'incarnation, sur le caractère ontologique de l'entreprise du salut, et par conséquent sur le caractère ontologique de l'Eglise. Et elle est ainsi dans la vérité, pour autant qu'elle reste, sur ce point, la fidèle continuatrice des Irénée, des Athanase, des Cyrille. Mais elle commencerait de s'égarer dans la mesure où elle croirait, à la suite de Grégoire Palamas [1], que notre divinisation entitative et formelle résulte non de la grâce créée, conditionnant l'habitation des trois personnes divines en nous, mais d'une grâce incréée, d'un rayonnement incréé de l'essence divine (celle-ci d'ailleurs, selon Palanas, demeurant éternellement invisible, même aux anges et aux élus). Et elle pourrait s'égarer d'une autre manière, si elle venait à penser que, pour être plus fidèle à la première phase de l'œuvre du salut (seulement ontologique et rattachée au mystère de l'incarnation), il lui fallait s'interdire d'en considérer la seconde phase (déjà dynamique et rattachée au mystère de la rédemption).

La doctrine protestante, au contraire de la précédente, portera tout l'accent sur l'activité rédemptrice du Sauveur. Mais, même quand elle sera fidèle à confesser sans équivoque la divinité du Christ, elle innovera d'une étrange manière en voyant, dans la souffrance de la croix non plus une « satisfaction » offerte pour nos actes coupables, mais une véritable « punition » infligée par Dieu à son Fils qu'il considère comme coupable. En outre, en rejetant dès le principe la grâce ontologique créée, pour la remplacer, non plus comme Grégoire Palamas, par une grâce ontologique incréée, mais par la thèse de la justice seulement imputative, elle se condamnera, pour rendre raison du corps mystique du Christ et de l'Eglise, à un juridisme pur, évidé de tout soupçon de contenu réaliste, et qui s'opposera contradictoirement à la conception réaliste de la transfiguration, commune aux dissidents orientaux et aux catholiques.

Il apparaît ainsi que la doctrine catholique du corps mystique du Christ est capable, sans violence, d'une part, de lier organiquement entre eux le passé et le présent, l'effort des Pères grecs et celui des docteurs latins, les données du mystère de l'incarnation et celles du mystère de la rédemption [2]; et, d'autre part, de réconcilier en son sein ce qu'il y a d'exact et d'authentique dans la conception ontologique, chère aux dissidents orientaux, et dans la conception dynamique, voire juridique, chère aux protestants.

Avant d'aborder les rapports de l'Eglise avec la Trinité, ou si l'on veut, par appropriation, avec l'Esprit saint, qui est non seulement sa personnalité mystique efficiente suprême, mais encore son hôte, et même son âme incréée, il nous faudra dire quelques mots, dans un court chapitre, des rapports de l'Eglise avec la mère du Christ, la Vierge Marie.

CHARLES JOURNET.

[1] Cf. M. JUGIE, *Dict. de théol. cath.*, art. *Palamas*, col. 1757.

[2] Comparant, sous l'aspect de leur continuité logique, la démarche des Pères d'Orient et celle des Pères d'occident, Emile MERSCH écrit: « En fait, au point de vue des idées, la doctrine occidentale se place dans le prolongement exact de la doctrine orientale ». *Le corps mystique du Christ*, t. II, p. 10.

Bibliographies

S. E. Mgr MARIUS BESSON, évêque de Lausanne, Genève, Fribourg, *La Sainte Vierge*, éditions de l'Echo illustré, Genève, 1942, 180 pages, grand format, 46 planches hors texte en couleur, 25 figures.

« Quoique nous soyons bien obligés de tenir compte de ce qui se dit autour de nous, ces pages n'ont pas pour premier objet de justifier l'enseignement marial catholique devant ceux qui refusent de l'accepter, mais simplement de montrer à ceux à qui Dieu fait la grâce de le comprendre et qui s'efforcent d'y conformer leur vie, qu'ils suivent la route où marchaient les chrétiens d'autrefois. Lorsqu'ils font à la Sainte Vierge, dans leur liturgie et leur piété, une place à part, lorsqu'ils ne veulent point la séparer de son divin Fils, lorsqu'ils aiment à solliciter son appui maternel, lorsqu'ils vont la vénérer et la prier aux lieux où sa bonté se manifeste davantage, ils restent dans la ligne harmonieuse des temps passés. »

Dans un texte dont la belle et absolue simplicité contraste avec le luxe de l'édition, la somptuosité des illustrations et la forme recherchée de l'impression, l'auteur, utilisant les données de l'Ecriture et celles des Pères, nous montre successivement les différents aspects qui rendent la Sainte Vierge chère au cœur des chrétiens. Elle est mère de Dieu, et, de cet extraordinaire privilège, résultent tous ses autres titres: elle est pleine de grâce, elle est notre mère, elle restera toujours vierge, elle est patronne de la joie et de la douleur chrétiennes. Comment, dès lors, notre cœur ne serait-il pas à son égard empreint de la plus tendre dévotion ?

On sent bien que, de cette dévotion, l'âme de l'auteur est pleine. Rien ne lui semble plus facile, ni plus indiqué, rien ne lui semble aller davantage de soi ni poser moins de questions que d'aimer la Vierge à cause de Jésus, ou si l'on veut, c'est la même chose, que d'aimer Jésus jusque dans sa sainte mère. Et c'est justement ce caractère premier de spontanéité, de simplicité, d'enfance évangélique, qui fait comme l'âme et le charme contagieux de cet ouvrage.

L'auteur se défend d'avoir voulu écrire « un ouvrage de controverse ni d'érudition ». Un ouvrage de controverse aurait demandé, en effet, qu'on mît en lumière la raison profonde pour laquelle le rôle de la Vierge dans l'économie de l'Incarnation devait fatalement s'obscurcir aux yeux du protestantisme, en sorte que les louanges que les catholiques adressent à la Vierge, sorties de la perspective qui les explique et les éclaire, ne devaient pas tarder à lui apparaître, selon le mot charmant de Newman, aussi déplacées « qu'une lettre d'amour dans un rapport de police»

Quant à l'érudition, on n'aura qu'à lire certaines des *notes et références* ou qu'à parcourir les *explications des planches* pour se rendre compte qu'elle est loin d'être absente de ce livre, dans lequel on reconnaîtra sans peine l'auteur des deux savants volumes sur *L'Eglise et l'imprimerie dans les anciens diocèses de Lausanne et de Genève jusqu'en 1525*, et de tant d'autres ouvrages de science et de goût.

Oserons-nous dire que nous trouvons l'auteur un peu sévère, à la page 96, pour la femme qui s'écrie: « Heureuses les entrailles qui vous ont porté, heureux le sein qui vous a nourri » (Luc, XI, 27) dont l'exclamation trahirait « peut-être un brin de jalousie ». Tout ce passage nous paraît sublime. Cette femme, au milieu des ennemis de Jésus, a seule le courage d'élever la voix pour lui dire un mot d'amour, le plus pur mot d'amour que puisse trouver une femme: Heureuse ta mère ! Et elle reçoit, en réponse, un autre mot d'amour: Heureuse toi-même !

La *theologia communis* de ce livre clair et bienfaisant, si l'on cherche quel grand poète l'a chantée, l'incorporant tout entière à sa prière, il nous semble que c'est celui qui dit:

Il est midi. Je vois l'église ouverte. Il faut entrer.
Mère de Jésus-Christ, je ne viens pas prier.
Je viens seulement, Mère, pour vous regarder,
Vous regarder, pleurer de bonheur, savoir cela
Que je suis votre fils et que vous êtes là...

Ou plus encore peut-être, celui qui songe, aux pieds de la Vierge de Chartres:

Voici le lieu du monde où tout devient facile...
Voici le lieu du monde où la tentation
Se retourne elle-même et se met à l'envers...
Ce qui partout ailleurs est une dure loi
N'est ici qu'un beau pli sous vos commandements...
Voici le lieu du monde où tout devient novice
Le seul coin de la terre où tout devient complice...

Car, nous en sommes persuadé, l'auteur conviendrait aisément qu'il y a des points où l'art moderne n'a rien à envier à l'art ancien, et que la louange de la Vierge en est un.

Charles Journet.

Mgr Dr Fr. von Streng, évêque de Bâle et Lugano, *Le Mystère du Mariage*. Imprimerie St-Canisius, Fribourg, 1938. 127 p.; 1 fr. 30 suisse.

Publié d'abord en allemand, cet ouvrage en était à sa 4e édition lorsque son auteur, devenu, de curé, évêque de Bâle et Lugano, en a préfacé la traduction française, due au R. P. Cattin, O. P. et d'un ton excellent.

Œuvre pastorale, l'ouvrage enseigne clairement la morale du mariage pour que les fidèles sachent ce qu'elle commande, ce qu'elle permet, ce qu'elle défend. Mais sa valeur propre tient à ce qu'il explore et expose les fondements naturels et surnaturels qui rendent cette morale intelligible, dévoilant en elle, au lieu d'un code abritraire, l'idéal attirant d'une vie conjugale chrétienne. D'où le titre: mystère du mariage. Le développement s'attache à rester assez accessible de fond et de forme pour que cet idéal n'ait jamais l'apparence d'une utopie. C'est un guide pratique, dans le meilleur sens du terme. Utile aux prêtres en vue de leurs instructions prématrimoniales, il le sera davantage encore aux fidèles qui le méditeront.

Léon Barbey.

Raïssa Maritain, *Lettre de nuit, La vie donnée, Poèmes*, 1936, Desclée de Brouwer, 90 pages — *Les grandes amitiés, Souvenirs*, Editions de la Maison Française, 610 Fifth Avenue, New York, 1941, 290 pages. — *La conscience morale et l'état de nature*, même édition, New York, 1942, 72 pages. — *La poésie comme expérience spirituelle*, article paru dans Fontaine 1942, nº 19-20.

1. Je viens de relire les poèmes de *Lettre de Nuit* et de *Vie donnée*, et les ai retrouvés comme au premier jour tout intimes et tout limpides, si fervents et si discrets, si purs surtout. La flamme qui les brûle et les rend transparents est authentique. C'est celle de l'oraison, et parfois, avec les notes de *Couronne d'épines* ou presque avec le beau *Chant royal*, on passe le seuil de la poésie pour pénétrer dans la prière. C'est sans doute parce que cette poésie est pure qu'elle est aussi musique — musique racinienne, musique de chambre — et qu'elle garde toute sa fraîcheur, et qu'elle peut se tourner avec une attention délicate vers les œuvres des hommes (poème sur Chagall) et vers celles de Dieu, par exemple dans cette nuit d'Afrique, à Dakar:

Sans limite est la réalité de la présence
Comme une pluie nous atteignent les flèches
Des questions infinies que pose le silence.

Cette sensibilité au charme des choses d'ici-bas et au chant de leur beauté fragile remplit *Douceur du monde:*

Douceur du monde! Jusqu'où monte et descend en mon cœur ta musique! Ta magie se donne pour l'éternité!

Chacun de ces poèmes, avec le temps, s'est chargé d'harmoniques, la fine aquarelle de Paris ou de la *Terrasse de Meudon*, le poème dédié *Aux morts désespérés...* Je voudrais citer cette grande strophe sur la mort:

Sommeil absolu, recueillement corporel
Corps immobile et qui diffuse le silence
Présence tout à coup d'une vie totale comme un astre
Conclusion du lent travail de l'âme et de la grâce
La Sagesse a bâti cette maison — c'est l'évidence.
[Et ce corps est sacré.

Mais c'est peut-être au beau poème *En esprit et en vérité* que revient notre préférence:

Ah! tant que je vivrai je ferai l'injustice
et ma pensée absorbera l'erreur.
Je hais l'incertitude et la vertu factice
mets ta main sur mes yeux et brûle-moi le cœur.

2. Comment parler sans le trahir des *Amitiés* dont chaque ligne, chaque nuance est écrite avec un battement de cœur ? Surtout que les curieux et que les « littérateurs » ne le lisent pas, il n'est pas pour eux. Mais que l'ouvrent ceux qui ont au cœur quelque pressentiment de la poésie ou encore une certaine exigence et une certaine ferveur d'amour de la vérité. Ce ton de sincérité profonde, d'une âme qu'on sent absolument donnée à la vérité, à la Vérité, cette sensibilité presque infinie à reconnaître et à *souffrir* le moindre de ses aspects, cette grande douleur à la fois claire comme la France et vaste comme la Russie, comme le monde, voilà ce qui émeut ce qui bouleverse, dès la première page: « New York, 6 juillet 1940. Il n'y a plus pour moi d'avenir en ce monde. La vie est achevée pour moi, terminée par la catastrophe qui plonge la France dans le deuil, et le monde avec elle, du moins tout ce qui en France et dans le monde est attaché aux valeurs humaines et divines de l'intelligence libre, de la liberté sage, de l'universelle charité. De longtemps — peut-être jamais plus — nos yeux ne retrouveront notre France bien-aimée. Nous ne reverrons peut-être jamais en ce monde ceux qui nous sont plus

chers que tout au monde. Nous avons presque perdu l'espérance qui nous soutenait dans nos travaux, dans les souffrances de notre vie: l'espérance que la charité du Christ pouvait pénétrer et transformer ce monde. Son Royaume *n'est pas de ce monde*, dans quelle lumière cruelle resplendit cette vérité-là ! Et cependant son commandement n'en est pas abrogé d'aimer notre prochain comme nous-mêmes. Nous n'avons pas le droit d'oublier que nous nous devons toujours à nos frères. Et nous savons aussi qu'à travers toutes les catastrophes, l'écroulement des empires, les persécutions et le martyre, — le bien passe, le bien se fait, le bien demeure. Mais ma vie à moi, ma vie très imparfaite arrive à cet âge adulte de l'âme qui n'est acquis qu'au prix de malheurs extraordinaires, personnels ou non: cet âge où rien ne reste plus de l'enfance, ni du bonheur de vivre. Ma vie arrive à ce terme beaucoup moins par les épreuves qui m'ont atteinte moi seule, que par le malheur qui s'est abattu sur l'humanité tout entière parce que la justice est en deuil, que les affligés ne sont pas, ne peuvent pas être consolés, que les persécutés ne sont pas secourus, que la vérité de Dieu n'est pas dite, et parce que tout à coup le monde est devenu si petit, si étroit pour l'esprit, par l'uniformité du mensonge qui y règne et presque seul fait entendre sa voix ».

Tant de couleurs diverses ont été rassemblées dans cette œuvre et dont chacune trahit un mouvement ou une profondeur de l'âme. Les souvenirs de la première enfance à Rostoff-sur-le-Don et à Marioupol au bord de la mer d'Azov sont décrits avec une telle fraîcheur qu'on croit les voir surgir du fond de sa propre mémoire: on s'est embarqué sur la mer d'Azov pour remonter le Don, on a mangé des confitures de roses, goûté aux abricots doux comme le miel: on a vu les pogroms qui passaient dans la rue, la croix en tête... Et c'est Paris: « Je ne puis écrire ton nom, ô ville bien-aimée, sans une nostalgie profonde, sans une immense douleur; toi que je ne reverrai peut-être jamais plus, toi que j'ai quittée peut-être pour toujours... O ville de grande souffrance et de grand amour !... Ville sans défense lorsqu'il a fallu te défendre par les armes de ce monde qu'on n'avait pas su te préparer, mais ville impérissable et puissante par les œuvres dont tu as enrichi la terre, par les saints dont tu as peuplé le ciel; ô symbole de beauté, ô mémorial de chrétienté ! Ville de grand péché aussi, — mais qui est sans péché ? Ville où le bien a le pas sur le mal, et la vérité sur l'erreur; capitale de la liberté. Toi dont l'air est si léger et le ciel gris si doux; toi dont les monuments harmonieux et délicats racontent avec une discrétion si pure une si longue, et tragique, et merveilleuse histoire ! O ville de sainte Geneviève et de saint Denys, de Racine et de Pascal, de saint Vincent de Paul et des Sœurs de Charité !... » Et l'on fait successivement la rencontre de Psichari, de Péguy de Bergson, du vieux lion Léon Bloy, de Notre-Dame de Chartres, de la Salette. Ce qui séduit le plus dans toutes ces pages, outre ce qu'elles nous apportent de données toutes fraîches sur des contacts illustres, c'est un constant, un admirable souci de vérité. Les pages sur Bergson et celles sur Bloy sont si éclairantes ! De graves problèmes sont posés en cours de route, avec la plus charmante simplicité: à propos de Bergson, celui de la confrontation de son antiintellectualisme et de la foi au *credo* catholique, posé avec une grande force dans la préface à la seconde édition de *La philosophie bergsonienne*, mais traité ici dans son cortège de résonances sensibles et pratiques; à propos de la méconnaissance de l'art de Rouault par Bloy, celui de l'académisme et de la déformation en art; à propos de la Salette celui des pleurs de la Vierge et du *nolite contristare Spiritum*.

Le drame si émouvant des relations de Jacques et de Péguy y est raconté dans une lumière que ne pouvaient pas connaître les Tharaud, — la raison on la trouverait, je crois, à la page 253. On y mentionne la visite de Jacques à Gif (visite dont Marcel Péguy vient de parler avec une bassesse étonnante dans un livre qui le couvre d'ignominie).

Amitiés s'arrête en 1909, en reprenant les noms « de quelques hommes dont l'influence devait être si grande en France et dans le monde: Bergson, Bloy, Péguy, Psichari, Claudel. Et voici quelques-unes des dernières lignes: « C'est au moment où les tendances justes et droites commencent à prendre le dessus que le poids des vieilles erreurs finit par faire céder l'étoffe qu'elles avaient usée peu à peu. Il n'y a pas eu dans un peuple de plus beau renouveau de spiritualité qu'en cette France qui s'accuse maintenant de ce qu'elle avait de meilleur comme de ce qu'elle avait de pire; pas de plus profond effort de chrétienté qu'en cette France « anticléricale et déchirée ». Le message de prophétique de Léon Bloy n'a pas fini de se faire entendre, ni l'exemple de l'itinéraire spirituel de Bergson d'éclairer les esprits. L'histoire du petit-fils de Renan atteste d'une manière éclatante que ce n'est jamais pour longtemps qu'une famille française s'écarte de la foi... Péguy est plus cher que jamais au cœur des Français. Son œuvre, sa vie, sa mort, leur crient de ne pas céder. »

3. Sous le titre, *La conscience morale et l'état de nature*, l'auteur vient de publier en volume, dans la même collection où a paru *Confession de foi*, l'étude intitulée *Histoire d'Abraham, ou la Sainteté dans l'état de nature*, parue dans le nº 3 de *Nova*

et Vetera 1935, et que nous avions tant aimée, parce qu'elle touchait avec une grande sûreté théologique, à des points difficiles et essentiels du développement du règne de Dieu dans le temps, auxquels les théologiens ont été jusqu'à présent bien peu attentifs.

4. Le beau numéro spécial 19-20 de *Fontaine* 1942 se tourne dans une étude de quelques pages sur *La poésie comme expérience spirituelle*, vers ceux qui pensent, avec une bonne foi absolue, qu'il y a antinomie entre les exigences de l'art et celles de Dieu: « Il faudra bien que l'apparente antinomie soit résolue. Là où la vérité et la liberté s'affrontent comme ennemies l'une de l'autre, il se fait un appel vers la charité que la sainteté entend. Un poids d'amour et de sainteté se trouve quelque part qui ajoute à un bien temporel un bien d'une valeur éternelle, qui sauve la beauté de ce monde qui passe, qui rachète la beauté créée par les poètes et l'arrache à celui qui se prévaut de ses droits sur toute beauté créée parce qu'il est le Prince de ce Monde ».

Le *Prince de ce monde*, c'est le titre d'une haute et pénétrante méditation du même auteur, parue à l'Art catholique en 1932. Charles Journet.

JACQUES MARITAIN, *Ransoming the Time*, translated by Harry Lorin Binsse. Editions Charles Scribner's Sons, New York, 1941, 322 pages. — 2. *Confession de foi*, Editions de la Maison Française, 610 New-York, 1941, 42 pages grand format. — 3. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Collection « Civilisation » Edit. de la Maison Française, New York 1942, 144 pages.

Ransoming the Time est un grand beau livre composé en partie d'études parues en France, en parties d'études refondues ou accrues, et de deux importantes études complètement inédites sur Bergson. « Les matières touchées dans ce livre, dit la Préface, sont extrêmement diverses. Mais le sujet est un, c'est l'homme dans sa vie culturelle et dans les engagements complexes de sa destinée terrestre. Le thème essentiel, lui aussi, est un: les conflits et les antinomies humaines, ne peuvent être surmontés et réconciliés que s'ils ont été d'abord perçus dans leurs pleines dimensions, et s'ils sont considérés dans les perspectives ontologiques de la sagesse chrétienne. Ce n'est pas ici un livre de philosophie *séparée*, séparée de la foi et séparée de la vie concrète. Je crois, au contraire, que la philosophie n'atteint ses buts, surtout en matière pratique, que lorsqu'elle est unie vitalement à toutes les sources de lumière et d'expérience dans l'esprit humain. Alors, elle devient apte, dans son propre domaine intellectuel, à *racheter le temps* (Ephés., V, 16) et à sauver toute recherche humaine du vrai, quelque aberrante qu'elle soit, dans les sens les plus divers, voire opposés. J'espère que les essais que j'ai ressemblés ici pourront donner l'évidence que la philosophie thomiste, fondée sur des principes éprouvés, mais qui n'est pas faite pour s'endormir dans le confort, nous offre un équipement qui nous permet d'étendre toujours plus loin les frontières de cette philosophie même, et d'entrer plus avant dans les problèmes de notre temps. »

Le 1er chapitre, *Egalité humaine*, reproduit des Etudes Carmélitaines, 1939, p. 172, se subdivise en trois points: la philosophie antichrétienne de l'esclavagisme, l'égalitarisme pseudo-chrétien, l'égalité chrétienne. L'*erreur empiriste* est de ne voir que les inégalités individuelles, et de pratiquement tenir pour rien la réalité et la dignité ontologique de cette nature ou essence que tous les hommes ont en commun. Mais on ne violente pas impunément la vérité. Elle se venge. Et les empiristes vont transformer en différences de nature des différences purement accidentelles comme celles de la race. « Le lion et l'âne n'ont pas de communes capacités de nature à participer plus ou moins; mais le primitif et le civilisé participent à des degrés différents et sous des rapports différents les communes vertus dont l'espèce humaine est capable... L'animal sera toujours supérieur au végétal, mais la bourgeoisie industrielle peut remplacer la noblesse féodale à la tête de la société, et l'homme de couleur peut devenir, si les circonstances historiques s'y prêtent, supérieur au blanc en vertus de civilisation. » La pseudo-logique de l'empirisme esclavagiste n'est d'ailleurs pas désintéressée. « L'ardeur des grands péchés excite constamment chez nous celle des grandes erreurs: ici, c'est l'orgueil collectif, l'instinct de domination et de cruauté, la passion des cœurs durs et la tendance à magnifier sa propre force en se soumettant autrui, qui sont à l'œuvre. » A l'opposé de l'erreur empiriste, l'*erreur idéaliste* est de ne voir, dans l'abstrait, que l'essentielle égalité de nature, « et de pratiquement tenir pour rien la réalité et la valeur des inégalités individuelles (naturelles ou sociales) qui s'inscrivent dans le monde du singulier et de l'historique, et qui, malgré le poids de douleur ou d'injustice que le péché des hommes ou le vice des institutions peut leur ajouter, sont de soi aussi nécessaires au mouvement et à l'épanouissement de la vie humaine que la diversité des parties à la perfection de la fleur ou du poème ». Cette erreur de l'esprit n'est pas non plus désintéressée: « Les tendances instinctives et la flamme de péché qui la sous-tendent, c'est la haine de toute supériorité,

l'envie et le ressentiment collectifs, la soif de punir autrui des échecs et des humiliations qu'on a souffertes et de la mauvaise conscience qu'on traîne avec soi ». Quelle est maintenant la *notion chrétienne de l'égalité?* Il faut citer ici cette page immortelle: « L'égalité de nature entre les hommes, c'est leur communion concrète dans le mystère de l'espèce humaine, elle ne siège pas dans une idée, elle est cachée au cœur de l'individuel et du concret, dans les racines de la substance de chacun. *Obscure* parce que située au plan même de la substance et de ses énergies radicales, *primordiale* parce qu'elle tient aux sources de l'être, *elle se révèle*, comme la proximité du prochain, *à qui la met en œuvre*, elle se confond à vrai dire avec cette proximité de tous à chacun, et de chacun à tous. Si vous traitez un homme en homme, c'est-à-dire si vous respectez et aimez le secret qu'il porte en lui et le bien dont il est capable, lui personne singulière, alors vous rendrez, pour autant, effective en vous sa proximité de nature et son égalité ou unité de nature avec vous. *C'est l'amour naturel de l'être humain pour ses semblables qui révèle et actualise l'égalité spécifique entre les hommes.* Tant qu'il ne l'éveille pas, elle dort, dans une retraite métaphysique où notre regard ne l'atteint que par mode abstrait. *Dans l'expérience de la misère*, dans les douleurs des grands catastrophes, dans les humiliations et la détresse, sous les coups des bourreaux ou sous les bombes de la guerre totale, dans les camps de concentration, dans les taudis des affamés des grandes villes, dans la nécessité commune, *les portes de la solitude s'entr'ouvrent, l'homme reconnaît l'homme.* Il le reconnaît aussi *quand la douceur d'une grande joie ou d'un grand amour lave un moment ses yeux.* En rendant service à ses compagnons ou en étant aidé par eux, en participant aux mêmes actions élémentaires, en regardant son prochain, — le plus humble geste lui découvre, dans les autres et en lui-même, les communes ressources et la commune bonté, primitive, rudimentaire, meurtrie, inconsciente et refoulée de la nature humaine; du même coup la réalité de l'égalité et communauté de nature se découvre à lui comme un bien très précieux, une merveille inconnue, une assise fondamentale de l'existence, plus importante que toutes les diversités et inégalités greffées sur elle. *Quand il sera rendu à ses médiocres bonheurs, il oubliera cette découverte.* » (Est-ce que cela n'explique pas du même coup le caractère particulier des « amitiés de montagne »?)

Le ch. 2, sur *Les idées politiques de Pascal*, est une refonte de l'étude parue, il y a vingt ans, dans *Réflexions sur l'intelligence*, p. 160. La structure métaphysique de l'étude n'a pas été changée. Pascal et Rousseau sont d'accord sur la majeure du syllogisme: *Pas de justice dans la cité humaine telle que le temps l'a peu à peu constituée.* Mais ils diffèrent sur la mineure. L'empirisme de Pascal dira: *or il faut que la paix soit, donc l'injustice doit être acceptée dans l'intérêt supérieur du bien commun.* Ce machiavélisme est celui de Gœthe « préférant l'injustice au désordre », ce qui est, note J. Maritain, « préférer le désordre au désordre, le désordre dans sa racine au désordre dans sa fleur ». L'idéalisme de Rousseau dira: *or il faut que la justice soit, donc il faut tout refaire selon la norme de justice abstraite du Contrat social.* Mais Pascal et Rousseau, comme plus tard Proudhon, se trompent sur la majeure. La justice à laquelle ils pensent, l'un pour y renoncer, l'autre pour l'instaurer au prix de toutes les catastrophes, n'est pas la *sainte justice*, voulue de Dieu, et réalisable ici-bas, quoique tout à fait imparfaitement, c'est une *justice rationaliste*, irréalisable, en sorte qu'ils ne nous donnent pas d'issue. Mais en reprenant ce thème, l'auteur l'enrichit merveilleusement, en montrant notamment que ce qui correspond à la « coutume » de Pascal, dans la perspective thomiste, c'est surtout, d'une part, un héritage en quelque sorte physique de structures sociales, de coutumes établies, de sentiments partagés; et, d'autre part, un lot d'instincts moraux constituant une vivante sagesse pratique empirique, essentiellement liée à des croyances morales et religieuses. « Un esprit aussi sublime que Pascal ne peut pas tomber dans l'erreur sans jeter dans toutes les directions des étincelles de vérité. C'est pourquoi l'examen de ses idées politiques est un merveilleux stimulant pour qui s'intéresse à la philosophie de la culture. Beaucoup plus profond que Machiavel ou Hobbes, c'est par la flamme d'une conception métaphysique et religieuse de l'homme, à la fois haute et passionnée, qu'il illumine ses idées politiques. Mais ces idées portent la marque du moment dramatique où la civilisation classique de l'Europe, rayonnante de force et de gloire, est durcie au dedans, et est déjà devenue mécanique et oublieuse de ses plus hauts principes. Aussi devons-nous, en commençant, faire des réserves expresses sur les idées politiques de Pascal: elles sont, semble-t-il, le point culminant où apparaissent avec un égal éclat la force et la faiblesse de son génie. Le genre humain peut-il vivre sur la terre sans croire à la justice ? Non, dit Pascal. La justice, même imparfaite, est-elle possible parmi les hommes ? Non, dit Pascal. Nous voilà donc au rouet ! »

La métaphysique de Bergson : « Le titre même de ce chap. 3 soulève une question et requiert une justification. Bergson était né métaphysicien: comment sans cela, aurait-il été un grand phi-

losophe et un grand rénovateur de la pensée ? Mais aurait-il accepté qu'on dise qu'il avait fait œuvre de métaphysique ou qu'il avait proposé un système métaphysique à ses contemporains ? Je ne pense pas. Il y a là une marque de l'admirable modestie de Bergson — qui n'était certes pas inconscient de ses propres qualités — et un effet de la conscience illimitée, scrupuleuse et de la science extraordinairement lucide en vertu desquelles il s'en tenait strictement aux résultats qu'il était, croyait-il, fondé à attendre de sa méthode, qui est une méthode expérimentale ou *empirique*, relevant sans doute du plus intelligent et du plus raffiné des empirismes, mais pourtant radicalement empirique. Nous voici au cœur du sujet... Aux jours où, avec le petit groupe de Charles Péguy et de Georges Sorel, nous suivions avec enthousiasme les leçons de Bergson au Collège de France, ce que nous attendions était la révélation d'une nouvelle métaphysique, et c'était ce que le maître lui-même semblait nous promettre. En réalité, il n'en fut pas ainsi. Bergson ne nous a pas donné cette métaphysique ; il n'en eut jamais l'intention. Et, pour plusieurs d'entre nous, ce fut même un vif désappointement : il nous semblait qu'une promesse, sur laquelle nous comptions, n'avait pas été tenue. Aujourd'hui que je songe à tout ce passé, l'éloignement le place dans une nouvelle lumière. Quand Bergson faisait revivre le sens de la valeur et de la dignité de la métaphysique chez ses auditeurs, engagés, pour leur malheur, dans l'agnosticisme ou le matérialisme, quand il disait, avec une insistance inoubliable, à ces esprits tombés dans le plus déprimant relativisme pseudo-scientifique, que *c'est dans l'absolu que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes*, c'était assez pour éveiller en eux un désir de la métaphysique, l'*éros* métaphysique. Et rien peut-être n'est plus émouvant que cette sorte de détachement avec lequel il laissait librement ce désir, une fois suscité, suivre sa propre voie dans l'esprit de chacun, et conduire certains à une métaphysique qui n'était pas sa métaphysique, qui était même directement opposée à sa métaphysique, pourvu que pussent être par là provoquées, sur un terrain plus profond, relatif moins à la conceptualisation philosophique qu'à l'orientation spirituelle de la philosophie, de nouvelles rencontres de l'esprit... » On comprendra que nous nous laissions aller à traduire de telles pages. Il nous faudrait pourtant résumer toute cette étude profonde et sereine, montrer comment, à propos de l'intuition bergsonienne primitive, le discernement est fait entre une intuition, qui est authentique, et une conceptualisation de cette intuition qui est illusoire. D'où la notion bergsonienne du temps réel, conçu comme étoffe substantielle du monde, le bergsonisme se présentant au fond comme une sorte de métaphysique de la physique moderne. Sont étudiés ensuite : l'irrationalisme bergsonien, la critique bergsonienne de l'idée du néant, la doctrine bergsonienne du changement, la critique bergsonienne du possible, l'imprévisibilité du devenir. Voici la fin de cette étude : « Si, comme je l'ai indiqué au début, Bergson n'a pas voulu ériger un système complet de métaphysique, sa métaphysique est néanmoins l'une des plus profondes, des plus pénétrantes et des plus audacieuses de notre temps. La discussion critique que j'ai tenté d'en faire dans ce chapitre est un hommage à sa grandeur. Car les erreurs qu'on est en droit de lui reprocher ne sont, en fin de compte, que les conséquences logiques de la projection, dans un champ de conceptualisation par malheur complètement empiriste et nominaliste, d'intuitions et de vérités qui touchent aux racines mêmes des choses ».

Le ch. 4, qui traite de *La philosophie bergsonnienne de la morale et de la religion* examine successivement : 1. le thème fondamental des *Deux sources* c'est-à-dire la distinction entre la morale de la contrainte et celle de l'appel ; 2. les deux points de vue où l'on peut se placer pour examiner ce grand livre : celui de la *conceptualisation* (de la philosophie considérée comme un *système*) qui mérite de sérieuses réserves, et celui de la *tendance* (de la philosophie considérée comme un *esprit*) qui est pleine de grandeur ; 3. la théorie bergsonienne de la moralité : comme celle de S. Thomas, la morale de Bergson est non pas idéaliste mais cosmique ; le paradoxe de l'éthique bergsonienne, ce qu'il y a de plus séduisant en elle, « c'est précisément que la *moralité* au sens strict de ce mot, en a été éliminée ; en elle, l'homme est pris entre quelque chose de *social* et et d'infra-rationnel, et quelque chose de *mystique* et de supra-rationnel » ; 4. la théorie bergsonienne de la religion (l'auteur fait remarquer que certaines brillantes analyses de Bergson, sont ici comme les aphorismes du génie, on peut les retourner sans qu'ils perdent rien de leur vérité (pourquoi en effet, ne pas dire : « Le soleil et la mort se regardent en face, l'homme n'est pas un roseau pensant, le génie n'est qu'une longue impatience » ?) ; 5. la théorie bergsonienne de la vie mystique ; 6. la tendance et l'intention bergsoniennes (« quel pur philosophe a jamais étudié ces matières avec une bonne foi plus grande, avec un amour plus humble et plus généreux que Henri Bergson ? ») Voici les dernières lignes de la conclusion : « Ce maître qui a libéré en moi le désir métaphysique, et dont j'ai dû critiquer la doctrine — pour l'amour de la vérité, il l'a bien

compris — ce maître était assez généreux pour ne pas me tenir rigueur de ces critiques, bien qu'elles fussent dirigées contre ce qu'un philosophe a de plus cher, ses idées. Il écrivit, il y a quelques années, que, bien qu'il eût peu pratiqué saint Thomas, chaque fois qu'il avait rencontré un de ses textes, en cours de route, il s'était trouvé en accord avec lui, et qu'il consentait avec joie à ce qu'on plaçât sa philosophie dans le même courant que celle de saint Thomas. Je ne rapporte pas ces mots avec la pensée ridicule d'annexer Bergson au thomisme. Mais bien plutôt parce qu'il était lui-même pleinement d'accord de convenir que je n'ai pas eu tort en disant que sa philosophie contenait certaines virtualités qui n'étaient point encore écloses et parce qu'il arriva ainsi, à la fin, que nous nous rencontrâmes pour ainsi dire à mi-chemin, chacun ayant marché à son insu de manière à s'approcher de l'autre: lui, vers ces choses qui représentent seules sans les trahir la foi à laquelle j'appartiens; et moi, vers une compréhension un peu moins déficiente de l'effort humain de ceux qui cherchent sans encore avoir trouvé. Charles Du Bos a parlé, quelque part, de la sorte d'euphorie à laquelle une intelligence *trop heureuse d'avoir raison* est en danger de s'abandonner. Après vingt-sept ans, je sais bien que ce n'était pas moi, mais la longue tradition de sagesse dont saint Thomas est le grand docteur, qui avait raison, même contre le système métaphysique de Bergson. Mais, alors, je ne savais pas encore que, même s'il est possible que quelqu'un ait jamais trop raison, c'est un privilège si grand et si immérité qu'il est toujours indiqué de s'en excuser. C'est une courtoisie qu'on doit à la vérité».

Le ch. 5, *Qui est mon prochain ?* est la traduction de la profonde étude parue dans la Vie Intellectuelle d'oût 1939, enrichie d'une *conclusion :* « Finalement, si l'on me demandait quelle est, à mon avis, la raison pour laquelle Dieu a permis les divisions religieuses de l'humanité, et ces hérésies qui, selon saint Paul, sont *nécessaires*, je répondrais: C'est pour l'éducation de l'humanité et pour préparer la voie à l'unité religieuse finale. Car, d'une part, il est au-dessus des pouvoirs humains de maintenir la pureté et la cohérence dans les vertus collectives d'une communauté *naturelle*, si ce n'est à l'intérieur du penchant héréditaire de tel groupe social, temporellement et sociologiquement clos. Et, d'autre part, la vie commune de l'Eglise, qui est le royaume de Dieu, est celle d'une communauté *spirituelle*, supra-raciale, supra-nationale, supra-terrestre, ouverte à toute l'humanité comme elle est ouverte à la déité et au sang divin et déifiant. Beaucoup de souffrances et beaucoup de purifications sont requises au cours de l'histoire pour nous délivrer des limitations et des altérations de l'unité spirituelle causées par les unités charnelles. Le jour où tous les fidèles pourront vivre avec des hommes d'autres confessions en parfaite justice, en parfait amour, en parfaite compréhension, gardant en même temps la vraie foi parfaitement intègre et pure, ce jour-là, les hommes n'auront plus besoin de pratiquer actuellement ces vertus à l'égard des groupes d'autres confessions, car, ce jour-même, l'infidélité et la division religieuse auront disparu de la face de la terre ».

Le mystère d'Israel, qui compose le ch. 6, est la reprise, avec l'addition d'un prologue et d'une conclusion inédite, de l'étude sur l'*Impossible antisémistisme*, parue dans *Questions de Conscience*, p. 51. Et le ch. 7, *Réponse à un anonyme*, la traduction des pages publiées, le 1er juillet 1939, dans Questions d'Israël, sous le titre: *Le mystère d'Israël*. Le philosophe dont on ne nous dit pas le nom et qui est appelé « Monsieur un tel», était alors appelé par son nom, M. Marcel de Corte. Mais tels noms d'autres philosophes, qui se réclament de saint Thomas, pourraient très bien figurer à cette place.

Le ch. 8, *L'Eglise catholique et le progrès social* est, augmentée d'une introduction, l'étude publiée ici même, « Nova et Vetera », 1939, nº 3, p. 221. Le ch. 9, *Signe et Symbole*, et le chap. 10, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, sont la traduction des admirables études parues dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, voir Nova, 1941, nº 3, p. 332. Des extraits des encycliques pontificales concernant la situation actuelle de l'Eglise dans le monde, achèvent ce beau livre, puissant, lumineux, réconfortant, et, on peut dire, déjà classique.

2. *Confession de foi*, qui a paru la veille de Noël 1941, est la réponse à une enquête adressée à plusieurs personnalités, pour leur demander le testament spirituel qu'ils voudraient léguer à leur génération. « Il y a peut-être une certaine présomption à tâcher de faire ainsi le point d'idées et de sentiments que l'on vit, et dont on vit, plutôt qu'on ne se les exprime à soi-même. Pourquoi cependant refuser l'occasion d'un témoignage à rendre à ce que l'on croit vrai ? J'ai donc essayé de résumer aussi simplement que j'ai pu l'expérience intellectuelle acquise en bien des années de recherche. C'est à certains résultats objectifs que je me suis attaché, plutôt qu'à ce qui touche à l'intérieur de l'âme, et qui ne peut intéresser que moi. Je n'ai donc pas prétendu exprimer ce qu'il y a de plus intime en mes croyances. Le meilleur moyen de le faire aurait sans doute été de réciter le symbole des apôtres, et de dire: *Je n'adore que Dieu.* » C'est plus qu'un résumé,

c'est sur plusieurs points délicats, un prolongement, qui ouvre des perspectives nouvelles.

3. Et c'est ce que fait encore le petit livre sur *Les droits de l'homme*, écrit avec une fraîcheur, une simplicité, une limpidité merveilleuses, et qui pénètre, comme en se jouant, dans les problèmes les plus difficiles: droits de la personne humaine, droits de la personne civique, droits de la personne ouvrière. Ce livre a déjà été cité, avec approbation, chez nous, par des journaux appartenant à des camps opposés. Ce qui séduit les cœurs et les esprits, c'est croyons-nous, outre sa profonde sagacité, son caractère évangélique.

Charles Journet.

GEORGES MÉAUTIS, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, édit. de la Baconnière, Neuchâtel, 1939, 32 pages.

Le discours prononcé par M. G. Méautis, lors de son installation comme recteur de l'Université de Neuchâtel, est un chef d'œuvre d'esprit, de science, de clairvoyance et de force morale. A la suite de Thucydide, l'auteur examine les stades et les péripéties du développement de l'impérialisme, de la *pléonexie*, qui pousse les Athéniens à posséder toujours davantage: d'abord une étape d'*euphorie* et de grands travaux publiques occupant tous les chômeurs, puis une étape de *démesure*, une période d'expansion obligée d'accumuler sans cesse les succès: « Il n'est pas possible, dit Alcibiade au peuple d'Athènes, de disposer jusqu'à quel point doit s'étendre notre empire, mais c'est une nécessité, puisque nous possédons un empire, de menacer les uns et d'opprimer les autres... » Un jour, enfin, vient la catastrophe. Citons quelques vues de l'auteur: « La croyance à la force comme divinité suprême amène une sorte de perversion morale qui est la rançon et le châtiment de tout impérialisme... Il est une heure bien significative dans l'histoire de tout impérialisme, on pourrait l'appeler l'heure du destin: c'est celle où le dictateur rencontre l'homme ou l'Etat disposé aux derniers sacrifices plutôt que de céder... Le point faible de tout empire est qu'il renferme en son sein des peuples de race étrangère qui supportent impatiemment le joug qui leur a été imposé ». En définissant pour finir, avec une grande hauteur de vue, quelle doit être la tâche des universités en temps de crise, l'auteur a bien mérité de toutes les universités suisses et honoré l'université de Neuchâtel.

Charles Journet.

CARL SPITTELER, *Promothée et Epiméthée*. Traduction de Charles Baudouin, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1940. 316 pages.

Il ne s'agit pas d'une traduction au pied levé. Depuis de nombreuses années la traduction de Spitteler intéresse Charles Baudoin. Il a connu le poète personnellement et pu lui demander l'approbation et même la revision d'une partie de ses traductions. Charles Baudouin se trouve mieux placé que tout autre pour nous donner un texte fidèle du grand poète helvétique.

Dans sa préface le traducteur insiste sur les rapports de Spitteler et de Nietzsche et sur leurs ressemblances. L'influence de Prométhée sur Zarathoustra paraît indéniable. Il est intéressant de savoir que Nietzsche et Spitteler se sont coudoyés à Bâle, sans se connaître personnellement. Plus tard Nietzsche tenait en grande estime Spitteler et pensait qu'il était l'écrivain « le plus fin en matière esthétique ».

La traduction de Baudouin va permettre au public de langue française de connaître avec plus de facilité le poète qui se voulait européen et non pas helvétique.

A notre avis, les grandeurs de Prométhée émanent cependant d'une âme foncièrement helvétique. Si des tableaux magnifiques en font une œuvre d'art remarquable, si le lion malade par exemple nous rappelle étonnamment le bas-relief assyrien du Lion blessé du Musée britannique, ce classicisme porte avec lui de nombreuses lourdeurs. Le poème est clair si l'on veut, mais il est peu « spirituel ». Nietzsche dans toute sa révolte nous paraît plus proche des mystiques. Un mystique dévoyé mais qui se débat terriblement avec le problème de la Vérité. Une telle recherche ne transparaît pas dans Spitteler, grand artiste, grand classique, presque trop sûr de son art.

Henri Ferrare.

ALBERT CIANA, *I, Napoléon: autographes, manuscrits, signatures*, éditions Corréa, Paris, 1939, 120 pages. — *II, Les Bonapartes: autographes, manuscrits, signatures*, éditions Helvetica, Genève, 1941, 240 pages.

En ces somptueuses publications, attentives à suivre le cours de l'histoire dans le dessin des autographes et des signatures, M. Albert Ciana, qui est un poète de l'écriture manuscrite et qui sait l'éclairer au foyer de son érudition et de son amoureuse passion, nous livre le résultat de recherches et d'enquêtes conduites avec une grande sévérité: « D'innombrables manuscrits et autographes fu-

rent examinés, et beaucoup, malgré leur bonne mine retournèrent à la poussière dès que, par quelque indice, ils n'offraient pas les garanties irrécusables où doivent se tenir les prototypes, des témoins de comparaison ». Il n'entend pas faire œuvre de graphologue: « Nulle part ici, l'on ne s'est attardé à des gloses sur la psychologie des personnages d'après leurs écritures... C'est déjà bien assez, c'est déjà magnifique que la graphologie discerne les reliefs essentiels des caractères et les grandes lignes qui les composent, sans qu'il soit nécessaire d'épiloguer dans le vague et de faire de la prévision posthume ». Il pense cependant que « par le manuscrit, certains états de conscience rétablissent dans un même paysage intérieur Napoléon et le curé d'Ars; Suarès appelle Melanchthon; la guirlande des élites retrouve son fil d'or; comme c'est aussi par lui que s'accusent ceux qui ne sont rien ». C'est d'historien qu'il ambitionne de faire œuvre, en fournissant, remis en leur cadre chronologique et psychologique, des documents, si l'on ose dire, de première main... L'auteur nous dit que, s'il avait suivi son goût personnel, il eût choisi d'étudier Molière. « Mais on sait ce qu'il faut penser des manuscrits du grand Poquelin. Sauf quelques signatures, il n'en reste aucun. Pas une lettre, pas le moindre brouillon de ses comédies, pas l'ombre d'un fragment, alors que tant de documents de son entourage sont venus jusqu'à nous. Des années de recherches obstinées dans les archives n'ont rien apporté. »

Le moins qu'on puisse dire de ces beaux livres c'est qu'ils seront, pour ceux qui les ouvriront, historiens, philosophes ou simples curieux, suggestifs au plus haut point. Charles Journet.

MARGUERITE ARON, *Prêtres et Religieuses de Notre-Dame de Sion.* Grasset, Paris, 1936. 272 p.

D'une famille juive de banquiers strasbourgeois, les frères Théodore et Alphonse Ratisbonne se convertissent au catholicisme, le premier en 1827, le second, plus jeune de 14 ans, en 1842, à Rome où la Vierge lui est apparue. Tous deux prêtres, le salut d'Israël sera « la part de leur héritage et de leur calice », comme dit le psalmiste. Tandis qu'Alphonse entre dans la Compagnie de Jésus, Théodore ouvre un orphelinat de filles israélites, puis un catéchuménat; 5 ans plus tard, Pie IX reconnaît officiellement les Religieuses de N.-D. de Sion, dont la Règle, approuvée pour 10 ans, dès 1863, l'est définitivement par la suite. En 1852, Alphonse, qui n'est plus Jésuite, fonde un catéchuménat de garçons, autour duquel s'assemblent lentement les premiers Prêtres de N.-D. de Sion.

Les deux frères meurent en 1884, Théodore à Paris, Alphonse à Aïn-Karem, dans cette Terre Sainte où il a audacieusement transplanté une bouture de la nouvelle Sion, que la terre ancestrale semble revigorer.

Le passé et le présent de cette œuvre, évoqués avec un amour lucide par M^lle^ Aron, aideront ses lecteurs à prendre une attitude digne de chrétiens en face du problème juif, si douloureux à cette heure, et encore si mal entendu par trop de nos coreligionnaires. Léon Barbey.

LOUIS LECLÈVE, *Sainte Angèle de Foligno; sa Vie, ses Œuvres.* Plon, Paris, 1936, 244 pp.

Dans son traité de la *Béatification et Canonisation des Saints*, le pape Benoît XIV cite les expériences mystiques d'Angèle en exemple de ce que l'Eglise reconnaît chez les saints comme œuvre authentique de Dieu. Or, si nous sommes si bien renseignés sur la sainte de Foligno, c'est à son directeur que nous le devons. Frère Arnaud, qui était au reste son parent, fut pour son âme le meilleur des guides. « Sévère quand il s'agit de contrôler l'esprit, frère Arnaud est très large dans la direction de la voyante. Il ne la moleste point à tort et à travers, ni ne perd son temps à la contrecarrer à propos de tout pour voir si elle obéira; mais il observe de très près l'effet moral que toutes ces choses merveilleuses produisent dans son âme » (p. 42). Cette attitude du prudent Franciscain n'est pas moins utile à méditer que les écrits où, pendant quatre ans, il a recueilli les révélations dont Dieu favorisa sa pénitente.

Léon Barbey.