NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE

JACQUES MARITAIN • *Une nouvelle approche de Dieu* 113

JALÂL AL-DÎN RÛMÎ (1207-1273) • *Ode*. . . 130

F. M. BRAUN, O. P. • *L'apôtre de la Foi: Saint Jean l'Evangéliste* 131

† DOM GERMAIN MORIN, O.S.B. • *Quelques lettres* 136

F. BOUCHARDY • *L'optimisme naturiste de J.-J. Rousseau:* II. Sa signification religieuse 143

EMILY DICKINSON • *Trois poèmes*, traduits par Jean de Bustos. 153

IRÈNE MATTER • *Notes sur l'éducation* . . . 155

GEORGES HALDAS • *Poèmes* 159

M. D. • *L'homme abattu ou la calomnie* . . . 163

CHARLES JOURNET • *L'âme créée de l'Eglise* . 165

BIBLIOGRAPHIES • Ecrits de: *Georges Cattaui, Henri Guillemin, Henri Rommen, Emile Marmy, Hyacinthe Hering, Wilhelm Schmidt, André de Hevesy, Max Picard* 203

XXIME ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1946

ÉDITEURS FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

Une nouvelle approche de Dieu[1]

I

Si la civilisation doit survivre, le nouvel âge de civilisation sera un âge d'intégration spirituelle aussi bien que sociale.

Aujourd'hui l'esprit humain est déchiré et divisé entre le positivisme et l'irrationalisme. L'effort du pragmatisme a abouti à des découvertes importantes concernant un certain nombre d'attitudes foncières dans l'ordre de la pensée et de la moralité, et ce qu'on peut appeler la sociologie de la connaissance ; mais, en tant que système universel de savoir et de vie, en tant que philosophie, le pragmatisme a fait faillite.

Ce qui est essentiellement requis, c'est un renouveau de la métaphysique. Les conceptions de la science moderne, l'unification de la matière et de l'énergie, l'indéterminisme physique, la notion d'espace-temps, la nouvelle réalité reconnue à la fois à la qualité et à la durée, dans un cosmos d'électrons et d'étoiles où les étoiles sont les laboratoires célestes des éléments et qui est soumis partout à la genèse et à la transmutation : univers qui est fini, mais dont les limites ne peuvent être atteintes en raison de la courbure de l'espace, et qui évolue dynamiquement dans une direction, — vers les plus hautes formes d'individuation et de concentration et vers une dégradation simultanée de la qualité de son énergie totale, — tout cela est description extérieure et imagerie scientifique plutôt que vue ontologique et ne peut pas directement servir à une extrapolation philosophique ou métaphysique, mais tout cela constitue une représentation du monde incomparablement plus favorable à l'édification d'une philosophie de la nature, et plus ouverte au tra-

---

[1] Traduction de l'anglais refondue par l'auteur. — Nous remercions MM. Harcourt, Brace, et le Dr. R. N. Anshen d'avoir autorisé la reproduction en français de cette étude (« A new approach to God ») qui fait partie du quatrième volume de la *Science of Culture Series*, publié par eux à New York sous le titre *Advent of a New Civilization*. Le texte français sera reproduit dans un ouvrage intitulé *Raison et Raisons* qui paraîtra prochainement à la L.U.F.

vail d'approfondissement de la raison métaphysique, que la vieille physique newtonienne. La chance est maintenant offerte de tenter cette réconciliation de la science et de la sagesse dont l'esprit humain a soif. Ce qu'une nouvelle civilisation attend, c'est une redécouverte de l'Etre, et du même coup une redécouverte de l'Amour.

Une redécouverte de Dieu. Les philosophies *existentielles* qui sont aujourd'hui à la mode ne sont que le signe d'un certain désir profond de retrouver le sens de l'Etre, — désir frustré par elles, car ces philosophies sont encore asservies à l'irrationalisme, et cherchent la révélation de l'existence, de l'extase ontologique, dans le brisement de la raison et l'expérience du Désespoir et du Néant, de l'Angoisse et de l'Absurdité. Le véritable existentialisme est l'œuvre de la raison. L'acte en vertu duquel j'existe et les choses existent, transcende les concepts et les idées, c'est un mystère pour l'intelligence. Mais l'intelligence vit de ce mystère, j'entends dans son activité la plus naturelle, qui est aussi ordinaire, journalière, et vulgaire, que le manger et le boire: l'acte d'exister est à vrai dire l'objet même de tout acte achevé de l'intelligence — c'est-à-dire de tout jugement; il est perçu par cette intuition intellectuelle, immergée dans l'expérience du sens, qui est le trésor commun — d'autant plus précieux qu'il est naturel et imprègne les profondeurs de notre pensée — de toutes nos affirmations, de toute cette mystérieuse activité par laquelle nous déclarons, ou bien *ita est*, ou bien *fiat !* à la face du monde ou au moment de prendre une décision. Maintenant, quand l'intelligence passe le seuil de la philosophie, c'est en devenant consciente de cette intuition intellectuelle, en libérant son pouvoir authentique, et en en faisant l'arme propre d'une connaissance dont l'objet est l'Etre lui-même. Je ne songe pas aux essences platoniciennes, je songe à l'acte d'exister, pour autant qu'il fonde et centre la structure intelligible de la réalité, qu'il s'épanche en activité dans chaque être, et que, — dans sa suprême plénitude, — il active et attire à lui le dynamisme entier de la nature. A leur sommet ontologique, dans la transcendance de l'Acte pur et de l'Absolu, l'Etre, la Raison et Dieu, sont une seule et même réalité; dans le domaine du créé, la raison affronte l'Etre et travaille à le conquérir, à la fois pour transférer l'Etre à l'intérieur de sa propre vie immatérielle et pour être ou devenir immatériellement cet Etre; et en percevant l'Etre la Raison connaît

Dieu, l'Etre par lui-même, d'une manière énigmatique, mais inluctable.

Pourtant mon propos ne concerne pas seulement les philosophes et la philosophie, mais le comportement mental de l'homme commun. Werner Sombart aimait à dire que le « bourgeois », l'homme de l'âge capitaliste, n'était *ni « ontologique » ni « érotique »*, qu'il avait perdu le sens de l'Etre et le sens de l'Amour. La torture et la mort nous ont fait prendre conscience de la signification de l'ontologie ; la haine, de celle de l'eros. Sortons du sommeil, cessons de vivre dans les rêves ou la magie des images et des formules, des mots bien systématisés, des symboles pratiques et d'une cabale de fin du monde : quand un homme a été éveillé à la réalité de l'existence et de la vraie vie de la raison, à la valeur intelligible de l'Etre, quand il a réellement perçu ce fait formidable, parfois enivrant, parfois écœurant ou affolant : *j'existe*, il est désormais saisi par l'intuition de l'Etre et les implications qu'elle comporte.

Pour parler avec précision, cette intuition primordiale est à la fois l'intuition de mon existence et de l'existence des choses, mais d'abord et premièrement de l'existence des choses. Quand elle survient je réalise soudainement qu'un être donné, homme, montagne ou arbre, existe, exerce cette souveraine activité : être, — dans une indépendance de moi totale, totalement affirmative d'elle-même et totalement implacable. Et, en même temps, je réalise que moi aussi j'existe, mais comme rejeté dans ma solitude et ma fragilité par cette affirmation d'une existence dans laquelle je n'ai positivement aucune part, par rapport à laquelle je suis exactement comme rien. Ainsi, la primordiale intuition de l'être est l'intuition de la solidité et de l'inexorabilité de l'existence, et, secondairement, de la mort et du néant auxquels mon existence est sujette. Et troisièmement, dans le même éclair d'intuition, qui n'est que ma prise de conscience de la valeur intelligible de l'Etre, je réalise que cette existence solide et inexorable perçue en n'importe quelle chose, implique — je ne sais sous quelle forme, peut-être dans les choses mêmes, peut-être séparément d'elles — une existence absolue et irréfragable, complètement libre du néant et de la mort. Ces trois bonds par où l'intelligence se porte à l'existence actuelle comme s'affirmant indépendamment de moi ; et de cette pure existence objective à ma propre existence menacée ; et de mon existence ha-

bitée par le néant à l'existence absolue, — sont accomplis à l'intérieur de la même et unique intuition, que les philosophes expliqueraient comme étant la perception intuitive du contenu essentiellement analogique du premier concept, le concept de l'Etre.

Alors un raisonnement prompt, spontané, aussi naturel que cette intuition (et, de fait, plus ou moins impliqué en elle), surgit immédiatement, comme le fruit nécessaire d'une telle aperception primordiale, et comme imposé par et sous sa lumière. Raisonnement sans paroles, dont on risque de trahir la concentration vitale et la rapidité en l'exprimant d'une manière articulée. Je vois que mon Etre, d'abord, est sujet à la mort, et secondement, qu'il dépend de la nature entière, du tout universel dont je suis une partie; et que l'Etre-avec-néant, comme est mon propre être, implique, pour être, l'Etre-sans-néant, cette existence absolue que j'ai confusément perçue comme enveloppée dans mon intuition primoridale de l'existence; et que le tout universel, dont je suis une partie, est Etre-avec-néant, du fait même que j'en suis une partie; en sorte que, finalement, puisque le tout universel n'existe pas par lui-même, il y a un autre Tout, — séparé, — un autre Etre, transcendant et se suffisant à lui-même et inconnu en lui-même et activant tous les êtres, qui est l'Etre-sans-néant, c'est-à-dire l'Etre par soi.

Ainsi le dynamisme interne de l'intuition de l'existence, ou de la valeur intelligible de l'Etre, me fait voir que l'Existence absolue ou l'Etre-sans-néant transcende la nature entière, et me met en face de l'existence de Dieu.

Ce n'est pas là une nouvelle manière d'approcher Dieu, c'est la voie éternelle de la raison humaine pour approcher Dieu. Ce qui est nouveau, c'est la manière dont l'esprit moderne est devenu conscient de la simplicité et du pouvoir libérateur, du caractère naturel et en quelque sorte intuitif de cette approche éternelle. La science des anciens trempait dans la philosophie, leur imagerie scientifique était une imagerie pseudo-ontologique, et en conséquence, il y avait une sorte de continuité entre leur connaissance du monde physique et leur connaissance de Dieu: cette dernière apparaissait comme le sommet de la première, un sommet qu'il fallait gravir par les multiples sentiers des connexions causales en jeu dans le monde sublunaire et les sphères célestes; et le sens de l'Etre qui régissait leur pensée universelle était pour eux une at-

mosphère trop habituelle pour être ressentie comme un don surprenant. En même temps, l'intuition naturelle de l'existence était si forte en eux que leurs preuves de Dieu pouvaient prendre la forme des démonstrations scientifiques les plus conceptualisées et les plus rationalisées, et se présenter comme un déroulement de nécessités logiques, sans perdre l'énergie interne de cette intuition ; cette machinerie logique était subrepticement vivifiée par l'intuition foncière de l'Etre.

Nous sommes dans une situation toute différente. En vue d'atteindre énigmatiquement la réalité physique et de conquérir le monde des phénomènes, notre science est devenue une sorte de maya — une maya qui réussit et qui nous rend maîtres de la nature. Mais le sens de l'Etre est absent d'elle. De sorte que, lorsqu'il nous advient d'expérimenter le choc de l'Etre sur notre esprit, il nous apparaît comme une espèce de révélation intellectuelle, et nous prenons clairement conscience à la fois de son pouvoir d'éveil et de libération, et du fait qu'il enveloppe une connaissance qui est séparée de la sphère de connaissance propre à notre science. En même temps, nous comprenons que la connaissance de Dieu, avant d'être développée dans des démonstrations logiques et parfaitement conceptualisées, est d'abord et avant tout un fruit naturel de l'intuition de l'existence, et qu'elle s'impose à notre esprit par la vertu impérative de cette intuition.

En d'autres termes, nous avons pris conscience du fait que, dans sa vitalité primordiale, le mouvement de la raison humaine pour approcher Dieu, n'est ni une pure intuition, — qui serait supra-humaine — ni le raisonnement philosophique de type technique par lequel il s'exprime dans sa forme achevée, et qui à chacune de ses étapes est prégnant de litiges et de problèmes à éclaircir. Dans sa vitalité primordiale le mouvement de la raison humaine pour approcher Dieu est un raisonnement *naturel*, c'est-à-dire de type intuitif, irrésistiblement maintenu et vivifié d'un bout à l'autre dans l'éclair intellectuel de l'intuition de l'existence. C'est l'intuition de l'existence qui, saisissant dans quelque réalité existante l'Etre-avec-néant, fait du même coup saisir à l'esprit la nécessité de l'Etre-sans-néant. Et nulle part il n'y a de problème impliqué, parce que le pouvoir illuminateur de cette intuition s'empare de l'esprit et l'oblige à voir, — de telle sorte qu'il procède naturellement, au sein

d'un primordial éclair intuitif, d'une certitude impérative à une certitude impérative. Je crois que, de Descartes à Kierkegaard, l'effort de la pensée moderne — pour autant qu'elle n'a pas tout à fait renié la métaphysique, et si on la purifie de l'irrationalisme qui l'a peu à peu corrompue — tend à une telle prise de conscience de la *naturalité* spécifique, nettement plus profonde qu'aucun processus logique scientifiquement développé, de la connaissance que l'homme a de Dieu, et de l'intuitivité primordiale et simple dans laquelle elle s'origine. Tirant profit de tout vrai progrès accompli par la critique de la connaissance, et comprenant mieux ses propres exigences existentielles, la philosophie a maintenant à intégrer et expliciter cette nouvelle prise de conscience et à porter ainsi en pleine clarté la manière dont procède l'éternel cheminement de l'homme, de l'homme commun, pour rejoindre Dieu.

D'autre part, se rendant attentive à la vie subconsciente de l'esprit, et considérant notre approche de Dieu non seulement théorique mais aussi pratique, la philosophie aura à insister sur le fait que lorsqu'un homme expérimente, dans un acte premier de liberté, le choc du bien moral, et est ainsi éveillé à la vie morale, et dirige sa vie vers le bien pour l'amour du bien, alors il dirige sa vie, fût-ce sans le connaître, vers le Bien absolu, et de cette manière il connaît Dieu à son insu, en vertu du dynamisme intérieur de son choix du bien, — même s'il ne connaît pas Dieu d'une façon consciente et par le moyen d'une connaissance conceptuelle. En sorte que la Conscience, avec son intuition pratique du bien moral et eu égard à une connaissance pratique et subconsciente du Bien suprême existant, a sa manière propre d'approcher Dieu, tout comme la Raison a la sienne avec son intuition spéculative de l'existence et eu égard à la connaissance théorique et consciente de l'existence de l'Etre suprême.

Finalement, la découverte de la valeur de l'existence ne signifie pas seulement la redécouverte de Dieu, elle signifie aussi la redécouverte de l'Amour. Quand l'intuition de l'Etre et de l'Existence se produit en moi, elle entraîne normalement avec elle une autre intuition, l'intuition de ma propre existence ou du Moi, l'intuition de la Subjectivité en tant que subjectivité. Or, la Subjectivité en tant que telle n'est pas un objet présenté à la pensée, mais plutôt la source elle-même de la pensée, — un centre profond, inconnu, et

vivant, qui surabonde en connaissance et surabonde en amour, et n'atteint que par l'amour à son suprême niveau d'existence, — l'existence comme se donnant.

Voici ce que je veux dire: la connaissance de soi-même en tant qu'elle est une analyse purement psychologique de phénomènes plus ou moins superficiels, un vagabondage à travers les images et les souvenirs, n'est, quelle que puisse être sa valeur, qu'un savoir égotiste. Mais quand elle devient ontologique, la connaissance du Moi est transfigurée, impliquant alors l'intuition de l'Etre et la découverte de l'abîme actuel de la subjectivité. Et elle est en même temps la découverte de la générosité foncière de l'existence. La Subjectivité, ce centre essentiellement dynamique, vivant et ouvert, donne et reçoit tout ensemble. Elle reçoit par l'intelligence, en surexistant en connaissance, elle donne par la volonté, en surexistant en amour, c'est-à-dire en ayant au-dedans d'elle d'autres êtres comme attraits intérieurs à surabonder vers eux et se donner soi-même à eux, et en existant spirituellement à la manière d'un don. Et il est meilleur de donner que de recevoir. L'existence spirituelle d'amour est la suprême révélation de l'existence pour le Moi. Le Moi, étant non seulement un individu matériel, mais aussi une personne spirituelle, se possède lui-même et se tient lui-même en main, en tant qu'il est spirituel et qu'il est libre. Et à quelle fin se possède-t-il et dispose-t-il de lui-même, si ce n'est pour ce qui *est meilleur*, en toute vérité et absolument parlant, à savoir pour se donner lui-même ? Ainsi arrive-t-il que lorsqu'un homme a été réellement éveillé au sens de l'être ou de l'existence, et qu'il saisit intuitivement l'obscure et vivante profondeur du Moi et de la subjectivité, il expérimente, en vertu du dynamisme interne de cette intuition, que l'amour n'est pas un plaisir qui passe ou une émotion plus ou moins intense, mais la tendance radicale et la raison foncière, inscrite dans son être même, pour laquelle il est en vie. Le voilà de nouveau un homme tout à la fois « ontologique » et « érotique », le voilà de nouveau un homme.

Et non seulement il connaît, en vertu de sa primordiale saisie intellectuelle de l'existence, que Dieu existe et est l'Etre abolu, l'Etre par soi. Il connaît aussi que, de par ce fait même, Dieu est absolue générosité ontologique, et l'Amour subsistant; et qu'un tel Amour transcendant cause, pénètre et active de l'intérieur toute

créature, qui, en réponse, aime Dieu plus qu'elle-même, de telle sorte que cet amour pour Dieu, cet éros naturel et universel, est la vertu même et la plus intime vitalité dans laquelle tous les êtres désirent et aiment, agissent et luttent.

II

Dans les pages qui précèdent, j'ai indiqué en quoi consiste notre nouvelle prise de conscience de l'éternelle manière dont nous approchons Dieu. En résumant ce que j'ai essayé de montrer en d'autres essais, je voudrais maintenant esquisser les caractères de ce qu'on peut appeler, à proprement parler, une nouvelle approche de Dieu — non plus dans le domaine de la connaissance, mais dans le domaine de la culture et de la vie historique de l'homme.

Chaque grand âge de culture reçoit sa signification et sa direction les plus profondes d'une constellation particulière de facteurs spirituels ou d'idées dominantes, disons d'un ciel historique particulier. Et le facteur le plus significatif à considérer dans ces aspects mouvants du zodiaque de l'histoire, est l'approche de Dieu particulière qui caractérise une période donnée de culture. Quelle semble être, de ce point de vue, la principale caractéristique de l'approche humaine de Dieu, ou de l'attitude humaine à l'égard de Dieu, dans le nouvel âge de civilisation qui survient ?

Le moyen âge était un âge humble et magnanime. Je dirai qu'à la fin de cette ère sacrale, l'homme a expérimenté non l'humilité mais l'humiliation. Tandis que de nouvelles forces s'éveillaient dans l'histoire, il se sentait accablé et écrasé par les vieilles structures d'une civilisation qui s'était conçue elle-même comme un château-fort de Dieu bâti sur la terre. A partir de la Renaissance, l'homme a entrepris de conquérir la conscience de sa propre dignité et d'établir celle-ci par le seul effort de sa raison, en se délivrant à la fois des vieilles structures du monde et de toutes les disciplines et autorités qui lui apparaissaient, au nom de Dieu, comme la clef de voûte de ces structures. Il s'est isolé progressivement de Dieu ; Dieu, le Dieu céleste du christianisme, ou le Dieu immanent et évoluant du panthéisme, n'était que le suprême garant de notre propre grandeur et de notre propre pouvoir. Nous avons attendu le progrès et le bonheur de l'effort de l'Homme centré sur lui-même

et mis à part de Dieu. Nous avons réalisé notre dignité; nous sommes devenus les maîtres de la nature. Mais nous étions seuls. Cet âge a été un âge d'humanisme anthropocentrique. Il a débouché dans la dévastation de l'homme.

Si la civilisation doit être sauvée, le nouvel âge de civilisation sera un âge d'humanisme théocentrique. Aujourd'hui, la dignité humaine est partout foulée aux pieds. Bien plus, elle s'écroule du dedans, car dans la pure perspective de la science et de la technique nous sommes bien désemparés pour découvrir les fondements rationnels de la dignité de la personne humaine et pour croire en elle. La tâche d'un nouvel âge de civilisation, qui n'est sans doute pas pour demain, mais peut-être pour après-demain, consistera à retrouver et à fonder de nouveau le sens de cette dignité, à réhabiliter l'homme: je veux dire en Dieu et par Dieu, non séparément de Dieu. Ce qui signifie une complète révolution spirituelle. Alors, toutes les conquêtes de l'époque précédente seront à la fois purifiées et sauvées, rachetées des erreurs de cette époque et transfigurées, portées à un nouvel épanouissement. Cet âge sera un âge de dignification de la créature, dans sa relation vivante avec le Créateur: en tant que vivifiée par lui, et en tant qu'ayant en lui la justification de son existence même, de son travail sur la terre, de ses aspirations essentielles et de sa poussée vers la liberté. Il sera de nouveau, du moins pour ceux qui seront capables de comprendre, un âge d'humilité et de magnanimité, mais avec une nouvelle conscience des potentialités humaines, et de la profondeur, de la grandeur, et de l'universalité des problèmes humains. La nouvelle approche de Dieu sera une nouvelle approche du vrai Dieu de la tradition judéo-chrétienne, du vrai Dieu de l'Evangile, dont la grâce parfait la nature et ne la détruit pas, transcende la raison mais pour la fortifier, non pour l'aveugler ou l'anéantir, fait progresser la conscience morale au cours du temps, et conduit l'histoire humaine, c'est-à-dire l'effort incessant et sans cesse contrarié de l'humanité vers l'émancipation, dans la direction de son accomplissement supratemporel. Cette nouvelle approche ne procédera ni dans l'adoration des créatures, qui a été la sottise de notre temps, ni dans ce mépris amer que trop de chrétiens confondent avec la divine folie des saints, mais dans une compréhension et un respect

plus profonds de la créature, dans une plus grande attention à découvrir en elle chaque vestige de Dieu.

De là résultent plusieurs conséquences que je ne voudrais qu'énumérer. Sans aucun doute, l'angoisse métaphysique, la grande angoisse d'Augustin et de Pascal, jouera toujours son rôle dans la recherche humaine de Dieu ; cependant, il semble que, dans la situation présente du genre humain, c'est plutôt par l'effort pratique pour redécouvrir l'homme, par l'expérience réelle des conditions radicales de la personnalité, de la justice, de la liberté, du respect de notre race et de l'amour pour nos semblables, que nous serons conduits, à l'ordinaire, vers la redécouverte de Dieu. D'un autre côté, il apparaît que le front de controverse de la pensée religieuse s'est désormais déplacé ; il s'agit pour elle moins d'humilier que de promouvoir la raison ; la pensée religieuse aura, non pas tant à se défendre elle-même contre la raison philosophique (critique), comme au temps de la philosophie des lumières, mais bien plutôt à défendre la raison philosophique (ontologique) à la fois contre un pur irrationalisme et une métaphysique du désespoir et contre les derniers fruits du rationalisme, tels que le vieux positivisme pseudo-scientifique et le matérialisme dialectique. Elle aura à défendre l'existence de la réalité surnaturelle, moins contre une exaltation naturaliste que contre une destruction naturaliste de la nature. Dans la structure de la connaissance humaine, la théologie occupe et occupera toujours le degré le plus élevé ; cependant, par rapport au rôle joué, en fait, dans les stimulations internes de la culture, c'est principalement de la philosophie chrétienne que la nouvelle civilisation recevra ses incitations, du moins dans la mesure où elle sera chrétiennement inspirée. La question décisive sera plus que jamais : Qu'est-ce que l'homme ? — j'entends l'homme considéré, non pas seulement dans son essence abstraite mais dans ses conditions existentielles. Dans les perspectives mêmes de la pensée religieuse, l'éthique philosophique, en tant qu'elle se distingue de la théologie morale, et en tant qu'elle enveloppe l'anthropologie comme la sociologie, aura à se développer. La notion de loi naturelle, purifiée des interprétations apocryphes d'un rationalisme naïf qui l'ont parasitée, sera réexaminée et restaurée. Tandis que, pendant des siècles, les problèmes cruciaux pour la pensée religieuse ont été avant tout les grandes controverses théologiques sur les

dogmes de la foi, ces problèmes cruciaux porteront avant tout sur la théologie politique et la philosophie politique.

Cependant, depuis la prédication de l'Evangile, ce qui a eu, dans les suprêmes régions de la connaissance, et aura toujours, une signification caractéristique et de portée universelle pour une période donnée de civilisation, c'est la manière particulière dont l'esprit humain s'applique à saisir le mystère de la liberté humaine et de la grâce divine. Je pense qu'un nouvel âge de civilisation ne manquera pas d'avoir son mot à dire en cette matière. En même temps le mystère opposé, qui découvre notre pouvoir de refus et de néant, le problème du mal sera scruté à nouveau dans ses recès métaphysiques et psychologiques.

Cherchons-nous enfin la caractéristique la plus profonde, du point de vue spirituel, du nouvel âge que nous considérons ? Il serait nécessaire de mettre en lumière le fait que le dynamisme spirituel en œuvre dans la culture humaine implique un double mouvement: un mouvement de descente, le mouvement par lequel la divine plénitude, la source première de l'existence descend dans la réalité humaine pour la pénétrer et la vivifier, car Dieu infuse en chaque créature la bonté et l'amabilité en même temps que l'être, et il a la *première* initiative en chaque activité bonne; et un mouvement d'ascension, qui est la réponse de l'homme, et par lequel la réalité humaine prend la *seconde* initiative, et s'active elle-même vers le déploiement de ses énergies et vers Dieu. Absolument parlant, le premier mouvement est évidemment ce qui importe le plus: il importe plus à l'homme de recevoir de Dieu que de donner à Dieu.

Ici, nous remarquerions que la grande erreur des temps modernes, à partir de la Renaissance, a été de croire que le second mouvement importe plus que le premier, ou d'attribuer à l'homme la *première* initiative, disons d'oublier que le verbe de Dieu précède la réponse de l'homme, et finalement de faire de notre réponse la première parole proférée.

Et nous conclurions: un nouvel âge de civilisation comprendrait de nouveau que la descente de la divine plénitude dans l'homme importe plus que l'effort de l'homme vers Dieu; dans ce nouvel âge, le mouvement par lequel l'être humain répond au mouvement divin d'effusion n'aurait pas lieu, comme au moyen âge, dans une

humanité naïve et ignorante d'elle-même, sa nouvelle simplicité serait une simplicité de maturité et d'expérience, une simplicité consciente de soi, illuminée par ce qu'on pourrait appeler une introspection libre et évangélique.

Telle sera, pensons-nous, la nouvelle approche de Dieu particulière à cet âge. L'homme comprendra qu'il monte vers sa propre plénitude et vers Dieu d'autant mieux qu'il épouse lui-même le mouvement de descente de l'Amour incréé, pour donner ce qu'il est et ce qu'il possède ; il comprendra qu'il ne peut édifier que pour une telle effusion. La générosité de l'Evangile, en accoutumant la vie humaine aux mœurs divines, apparaît en même temps comme une manifestation de la « philanthropie de notre Dieu », comme dit saint Paul, elle correspond à cette réhabilitation et à cette dignification de la créature en Dieu dont j'ai parlé plus haut. L'homme trouvera de nouveau son unité intérieure en préférant définitivement la perte de soi qui résulte de l'amour évangélique — cette promptitude à donner toute chose, et son manteau et sa tunique et sa peau — à la réalisation rationaliste de soi qui est la conquête d'une illusion et d'une déception, et à la réalisation irrationaliste de soi qui est une perte dans le désespoir et l'absurdité.

III

La dialectique de l'humanisme anthropocentrique s'est développée pendant trois siècles. La manière dont l'homme a approché Dieu a changé en conséquence. Car la notion de Dieu — dans la mesure où elle cesse d'être enveloppée et gardée pure par la révélation — est liée à la culture, et son destin se conforme alors à celui de la culture. Au premier moment de la dialectique humaniste, Dieu, comme nous l'avons noté plus haut, est devenu le garant de la domination de l'homme sur la matière. C'était un Dieu transcendant, mais enfermé dans sa transcendance, et empêché d'intervenir dans les affaires humaines. Il est devenu un Dieu décoratif, le Dieu du monde bourgeois classique. Au second moment, avec la philosophie romantique et les grands métaphysiciens idéalistes, Dieu est devenu une idée. C'était un Dieu immanent, englouti dans le progrès dialectique de l'Idée qui s'affirme elle-même et du monde qui évolue. Ce Dieu du panthéisme et du monde bourgeois roman-

tique n'était que la limite idéale du développement de l'humanité ; et il était la justification absolue, totale et inflexible du bien et du mal, du mal comme du bien, de tous les crimes, oppressions et iniquités de l'histoire, comme de ses conquêtes et de ses progrès, surtout de ses progrès dans le gain des richesses et du pouvoir.

Au troisième moment, Feuerbach devait découvrir que Dieu — un tel Dieu — aliénait l'homme de lui-même ; Marx, qu'il n'était qu'une projection idéologique de l'aliénation ou déshumanisation de l'homme produite selon lui par la propriété privée. Et Nietzsche devait s'enivrer de la mission dont il se sentait chargé de proclamer la mort de Dieu. Comment Dieu pourrait-il encore vivre dans un monde d'où son image, c'est-à-dire la personnalité libre et spirituelle de l'homme, semble décidément destinée à disparaître ? Dieu comme mort, Dieu dans la tombe, a été le Dieu de l'agonie finale et de l'autodestruction d'un âge de civilisation qui touche maintenant à sa fin. L'athéisme est le terme final de la dialectique interne de l'humanisme anthropocentrique.

Nous voilà donc en face du problème de l'athéisme, dont la signification pour la culture et pour un nouvel âge de civilisation doit être scrutée. Il y a plusieurs sortes d'athéismes. Il y a de pseudo-athées, qui croient qu'ils ne croient pas en Dieu et qui en réalité croient inconsciemment en lui, parce que le Dieu dont ils nient l'existence n'est pas Dieu, mais quelque chose d'autre. Il y a des athées pratiques, qui croient qu'ils croient en Dieu et qui, en réalité, nient son existence par chacune de leurs actions : du Dieu vivant ils ont fait une idole. Il y a des athées absolus, qui nient réellement l'existence de ce même Dieu en qui les croyants croient, et qui sont obligés de changer toute leur échelle des valeurs et de détruire en eux-mêmes toute chose qui rappelle son Nom.

Quelle est la signification de cet athéisme absolu ? Ce n'est nullement une simple absence de croyance en Dieu. C'est plutôt un refus de Dieu ; un combat contre Dieu, un défi à Dieu. Et quand un tel athéisme est victorieux il change intérieurement l'homme, il donne à l'homme une sorte d'impassible solidité, comme si l'esprit de l'homme était bourré de substance morte, et ses tissus pétrifiés. L'athéisme commence par une sorte de nouveau départ dans l'activité morale, une résolution de confronter le bien et le mal dans une expérience absolument libre, en rejetant toute Fin der-

nière — résolution qu'on prend pour de la maturité morale et un acte d'affranchissement, et qui, de fait, revient à se donner complètement à quelque « Grand Etre » humain, concret: l'Humanité pour Auguste Comte, ou pour d'autres une Œuvre à faire ou un Parti à servir. En même temps, la relation au Bien absolu que le bien moral implique essentiellement est abolie, d'où il suit que la nature même du bien moral est changée, et fait place à une idole: pour le vrai athée, le devoir ou la vertu devient une exigence de sa propre perfection dressée comme une colonne dans le désert. Ainsi, l'athéisme absolu est un ultime phénomène religieux qui se nie lui-même. La foudroyante apparition de l'athéisme absolu dans l'histoire humaine a été la conclusion d'une dégradation progressive de l'idée de Dieu et a signifié le commencement d'un âge nouveau, dans lequel le processus de mort et le processus de résurrection se développeront ensemble, s'affrontant l'un l'autre et luttant l'un avec l'autre.

Par rapport à la culture, l'athéisme est un miroir, un vrai et fidèle miroir, de l'état auquel l'être humain a été réduit. Car l'homme étant l'image de Dieu, il est naturel que ce qu'il pense de Dieu corresponde à l'état dans lequel se trouve cette image en une période donnée de la culture. L'athéisme absolu signifie que la personnalité de l'homme est définitivement compromise et que tous les masques, les mots, les simulacres, les palliatifs, les emplâtres, les fards et les maquillages avec lesquels la conscience essaie de se tromper elle-même et de nous donner figure humaine, sont désormais inutiles et vont être rejetés. La peinture de Picasso dans sa manière actuelle est la vraie peinture de l'athéisme, je veux dire de cette foncière défiguration de l'homme d'aujourd'hui, dont l'athéisme est le miroir. Nous ne sommes pas plus des hommes que les visages tordus, imbéciles, de ces féroces femelles ne sont de vrais visages humains.

L'athéisme absolu est aussi une traduction en termes brutaux et impossibles à éluder, une contre-partie impitoyable, un miroir vengeur de l'athéisme pratique de trop de croyants qui ne croient pas réellement, — chrétiens qui gardent dans leur esprit le décor de la religion, à cause des bienséances ou de l'ordre extérieur ou des avantages de classe ou de famille que la religion leur semble protéger, mais qui nient l'Evangile et méprisent le pauvre, passent

à travers la tragédie de leur temps en éprouvant seulement le ressentiment de la perte de leurs privilèges sociaux et politiques ou en tremblant pour leur prestige ou pour leurs biens, contemplent sans broncher n'importe quelle sorte d'injustice ou d'atrocité qui ne menace pas leur propre vie, méprisent leur prochain, méprisent les Juifs, méprisent les nègres, méprisent leur propre nation si elle cesse d'être la « bonne nation » de leurs vieux rêves, adorent la force et stigmatisent comme « sous-humains » les peuples, les races ou les classes qu'ils redoutent, arborent une bonne conscience et vivent et agissent comme si Dieu n'existait pas. De tels hommes, de telles femmes invoquent le nom de Dieu et ne croient pas réellement en lui, ils vivent sur des formules vides et des phrases stéréotypées, sur des clichés mentaux, ils chérissent toutes les illusions capables de les flatter et de les tromper, ils attendent les trompeurs, ils sont affamés d'être trompés, ils sont une très pauvre espèce de fétichistes. Qu'ils regardent l'athéisme absolu, ils y verraient le vrai visage de leurs âmes, s'ils n'étaient pas que des masques.

Les athées absolus sont des cadavres ambulants. Du moins ils apparaissent — et ils empestent — comme des cadavres. Chez certains d'entre eux, d'ailleurs, le processus de mort n'est pas achevé, il reste un germe caché de vie, une soif vivante ; et ce germe qui subsiste, menacé, isolé, privé de tout support rationnel, est d'autant plus authentique et d'autant plus vivant qu'il résiste à la destruction et aux ravages que l'athéisme a portés, de tous les autres côtés, dans la substance spirituelle de l'homme. De tels athées, s'ils reçoivent la grâce de la conversion, deviendront des chrétiens pour qui rien ne compte, excepté Dieu et l'Evangile. Pour eux l'athéisme aura été comme une sorte de purification infernale.

Les athées pratiques sont, eux aussi, des cadavres ambulants. Mais ils ont les apparences et les couleurs de la vie et ils sont pourris au dedans. Ils sont des sépulcres blanchis. Ils sont parfumés de toutes les fragrances de leur propre justice, ils empestent d'autant plus. Ce serait un optimisme exagéré de prétendre que leur temps est fini. Cependant il semble probable qu'ils ne seront pas d'un grand usage dans le nouvel âge de civilisation.

Athées et croyants vivront ensemble dans ce nouvel âge. Ils parcourront une longue route, chacun affirmant sa propre position contre l'autre, et s'efforçant d'inspirer de sa philosophie les esprits

humains et la civilisation. Sous peine de mort spirituelle, la civilisation aura à surmonter l'athéisme et à se libérer de son inspiration. Cela ne saurait se faire par les mitrailleuses, la police et les dictatures. S'il est vrai que l'athéisme absolu est premièrement le fruit et la condamnation de l'athéisme pratique et son image réfléchie dans le miroir de la colère divine, alors il faut dire que le seul moyen de se débarrasser de l'athéisme absolu est de se débarrasser de l'athéisme pratique. Un christianisme décoratif ne suffit plus désormais. Un christianisme vivant est nécessaire au monde. La foi doit être une foi réelle, pratique, existentielle. Croire en Dieu doit signifier vivre de telle manière qu'on ne pourrait pas vivre ainsi si Dieu n'existait pas. Pour le croyant pratique une justice évangélique, une attention évangélique à toutes les choses humaines doit inspirer non seulement les actions des saints, mais les structures et les institutions de la vie commune, pénétrer dans les profondeurs de l'existence sociale-terrestre.

Cela n'est pas concevable, même selon les voies imparfaites où chemine l'humanité, et au milieu des durs conflits de l'âge à venir si dans ceux qui croient en Dieu les vraies sources ne sont pas jaillissantes, et si cette vie qu'ils doivent donner au monde ne descend pas en eux des hauteurs de la sagesse qui est don de Dieu. Beaucoup de sagesse, beaucoup de contemplation seront requises pour rendre vraiment humains et libérateurs les immenses progrès techniques de la nouvelle civilisation. Il faudrait rappeler ici les réflexions d'Henri Bergson sur le mutuel besoin que la «mystique» et la «mécanique» ont l'une de l'autre, et sur le *supplément d'âme* qui doit vivifier le corps devenu maintenant trop vaste, de notre civilisation. La vie contemplative, peut-être sous des formes nouvelles, et rendue accessible, non seulement à quelques privilégiés, mais à l'homme commun s'il croit réellement en Dieu, sera la condition prérequise à cette activité même qui s'efforce de faire pénétrer le levain de l'Evangile partout dans le monde.

Comme je le disais il y a une dizaine d'années, la plus profonde exigence d'un nouvel âge de civilisation sera la sanctification de la vie profane ou séculière. Pour l'antiquité païenne, *saint* était synonyme de *sacré*, c'est-à-dire de ce qui a été mis à part pour être affecté physiquement, visiblement, socialement au service de Dieu. Et c'était seulement dans la mesure où les rites et les symboles

sacrés régissaient la vie humaine qu'elle pouvait extérieurement être agréée de Dieu. L'Evangile a changé profondément tout cela, en intériorisant la vie morale et la sainteté dans le cœur des hommes, dans le secret des relations invisibles entre la Personnalité divine et la personnalité humaine.

Désormais, ce qui est séculier ou « profane » ne s'oppose plus à ce qui est sacré comme l'impur au pur, mais comme un certain ordre d'activités humaines, dont la fin est temporelle, s'oppose à un autre ordre d'activités humaines, socialement constituées en vue d'assurer les fins spirituelles par la prédication de la parole de Dieu et la dispensation des sacrements. Et l'homme engagé dans l'ordre séculier ou temporel, comme l'homme engagé dans l'ordre sacré, ont tous deux à tendre vers la perfection de la vie humaine, c'est-à-dire vers la sainteté intérieure.

Or, on peut remarquer que ce principe évangélique s'est progressivement réalisé et manifesté dans la conscience et le comportement de l'humanité, et que son processus de développement spirituel est loin d'être achevé sur la terre.

Dans ces perspectives, on peut comprendre qu'un nouveau « style » de sainteté, une nouvelle étape dans la sanctification de la vie séculière sera appelé par un nouvel âge de civilisation. Non seulement l'esprit du Christ se répandra dans la vie séculière, et cherchera ses témoins parmi ceux qui travaillent dans les chantiers et les usines, les œuvres sociales, la politique ou la poésie, aussi bien que parmi les moines voués à la quête de la perfection ; mais une sorte de divine simplification aidera les hommes à comprendre que la perfection de la vie humaine ne consiste pas dans un athlétisme stoïcien de vertu ni dans une application livresque et humainement élaborée de recettes de sainteté, mais dans un amour qui grandit sans cesse, malgré nos méprises et nos misères, entre le Moi incréé et le moi créé ; et que tout dépend de cette descente de la divine plénitude dans l'être humain dont j'ai parlé plus haut, et qui opère en l'homme la mort et la résurrection ; et que la sanctification de l'homme a sa pierre de touche dans l'amour du prochain qui lui demande d'être toujours prêt à donner ce qu'il a, et lui-même et finalement de mourir en quelque manière pour ceux qu'il aime.

Rome, juillet 1945

JACQUES MARITAIN

UNE ODE DE JALĀL AL-DĪN RŪMĪ

A Toi seul j'ai donné ma préférence
Tu m'as laissé assis dans la souffrance.

Mon cœur entre tes mains est un calame
De toi me vient le sourire ou le drame.

Hors ce que tu m'ordonnes, que voudrais-je?
Hors ce que tu me montres, que ferais-je?

Tu fais germer en moi épine ou fleur
Et me pénétrer blessure ou senteur.

Dans la cuve où tu colores mon cœur
Qu'est-ce pour moi qu'amitié ou rancœur?

Tu es Principe et tu seras la Fin :
Veuille mon soir meilleur que mon matin.

T'es-tu caché? J'en deviens infidèle.
T'es-tu montré, je retrouve mon zèle.

Hors ce que tu me donnes, je n'ai rien :
Que cherches-tu dans ma manche ou mon sein?

Traduit du persan par
P. DE MENASCE

L'apôtre de la Foi

D'ordinaire, c'est comme Apôtre de la charité qu'il nous est présenté. Et certes, nul plus que lui ne nous a parlé de l'amour divin. Mais son enseignement sur la foi ne nous est donné ni avec un moindre accent d'expérience personnelle ni avec une moindre élévation. Sans doute est-ce là ce que l'on a voulu signifier en réservant à saint Jean le nom de théologien.

Théologien, mais à sa façon éminente qui, par un privilège intransmissible, fut celle des premiers Apôtres, illuminés à un titre spécial par le Verbe de vie et par le maître intérieur qui leur fut promis le soir du jeudi saint. «Pour tout ce qui touche à la substance des mystères de la foi, l'Esprit le leur découvrit pleinement. Il a donc fallu qu'ils connussent la révélation divine non point, comme nous, par une multitude de concepts humains, mais par une lumière prophétique divine, capable d'illuminer à la fois devant leur esprit toutes les vérités contenues dans la révélation: connaissance de simple regard, plus riche et plus explicite que celle dont toute l'Eglise ultérieure jouira jamais jusqu'à la fin des temps.»[1]

Pour saint Jean, la foi est essentiellement un accueil: l'accueil dans l'âme du croyant de la révélation des plus hauts mystères apportés au monde par le Verbe incarné. Elle se nourrit d'abandon et de confiance. Celui qui croit, s'abandonne au Christ comme les premiers disciples. Il s'écrie avec eux: *Celui dont Moïse a écrit dans la Loi, ainsi que les prophètes, nous l'avons trouvé* (I, 45). Mais cet abandon et cette confiance sont appelés à grandir à mesure que l'âme s'ouvre plus largement au mystère. Messie, envoyé de Dieu, Fils de l'homme, Lumière du monde, Source de vie, Sauveur: de degré en degré, elle s'élève jusqu'à la connaissance du Fils unique dans le secret de sa génération éternelle. Au sommet de cette merveilleuse échelle, la voici sur le plan de Dieu. Elle ne reçoit plus

---

[1] C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris, 1941, p. 144.

seulement un écoulement de la Vérité; elle en a atteint le rivage, et la Vérité entre à flots par tous les accès de son cœur: *Celui qui croit au Fils de Dieu a ce témoignage de Dieu en lui-même* (I Jo., v, 10).

On reconnaît dans ce raccourci la lente progression dont les premiers apôtres nous ont laissé l'exemple, entre le jour de leur première vocation et celui de leur parfaite illumination. *Grâce pour grâce*, d'une foi imparfaite à une foi plus parfaite: le chemin est celui de la vie, et tout homme est invité à s'y avancer.

On ne lui demande pas d'y entrer à l'aveugle. Avant le témoignage inouï du Père dans le sanctuaire intérieur, les signes ne manquent pas auxquels chacun est appelé à se référer pour reconnaître dans le Maître qui l'invite la Lumière véritable venue en ce monde. Miracles et prophéties: toute la préparation de l'Ancien Testament culminant dans la personne de Jean Baptiste. Œuvres et paroles de Jésus lui-même, si prodigieusement belles qu'elles rendent inexcusables ceux qui l'ont vu et qui n'ont pas cru (XV, 24).

Rien ne serait plus facile que de tirer du quatrième Evangile les éléments rigoureusement coordonnés d'une apologétique préparatoire à l'acte de foi. On y verrait sa raison d'être psychologique, l'infinie délicatesse de Celui qui, tout en possédant les clefs de notre cœur, entend respecter les consignes de l'humaine raison. Mais que tout soit cela préalable à la foi, utile bien sûr, mais ni nécessaire ni suffisant; que la foi elle-même, encore que raisonnable, dépasse l'ordre de la simple raison naturelle; que nous devions la considérer comme un phénomène d'illumination divine: une lumière venant d'En-haut, un don de Dieu, une locution inarticulée, une onction de l'Esprit — l'évangéliste ne se lasse de le répéter.

En voyant dans la foi, l'œuvre de la grâce divine, il en déduit une conclusion singulièrement délectable. Si nous allons au Christ attirés par le Père, c'est que le Père nous fait passer en la propriété du Fils incarné: *Ils étaient à toi, et tu me les as donnés* (XVII, 6). Rien de plus certain à ses yeux. Comme les brebis appartiennent au pasteur, comme les rameaux relèvent de la vigne, comme les serviteurs sont la chose du maître — ainsi les vrais croyants sont la chose du Sauveur: *ce que le Père lui a donné* (VI, 37). Trésor infiniment précieux confié à sa garde (XVII, 12), qu'il em-

portera avec lui, lorsque le moment sera venu de remonter dans la gloire qui était la sienne avant la constitution du monde (XVII, 24). Possession du Fils, livrée entre ses mains bénissantes, serrée contre son cœur blessé; propriété chérie, inaliénable, vouée aux intimités éternelles — ce transfert n'est possible que si nous acceptons d'être donnés en consentant à nous perdre. Si nous devenons sa chose, il nous sauvera de la corruption du péché et de la mort; si nous nous ouvrons à sa lumière, il nous éclairera; si nous nous laissons faire, il fera jaillir de nos âmes ses sources d'eau vive. Croire dans le Christ: première initiation à la vie éternelle (XVIII, 3). Elle commence dans l'ombre, et conduit vers la clarté, où l'on accède par le douloureux enfantement de la mort.

Splendidement éclairé par sa foi d'Apôtre, saint Jean contemple avec émerveillement ce mystère de notre destinée surnaturelle et se pose cette question: Pourquoi les uns vont-ils au Christ tandis que d'autres s'en écartent ? A vues humaines, c'est que les premiers ont obéi à l'amour de la vérité: *Celui qui fait la vérité vient à la lumière, en sorte que ses œuvres soient manifestées et qu'il puisse savoir si elles sont faites en Dieu* (III, 21). Le Christ s'adresse à notre cœur. Il suppose que celui-ci ne se détourne pas de son orientation essentielle. L'amour de la vérité n'est-ce pas déjà, inconsciemment si l'on veut, une certaine recherche du Dieu de vérité ? « En fait — toute la question est là — il s'agit de savoir si l'on désire un certain rejaillissement de l'âme, une sorte d'innocente pureté. Il s'agit de savoir si l'on a le goût du ciel, ou non; si l'on désire vivre avec les anges ou avec les bêtes; si l'on a la volonté de s'élever, de se spiritualiser sans cesse. Là est toute la question. A tout argument on peut opposer un argument, et ainsi paraît la vanité de l'argumentation. Si donc ce désir d'agrandir son cœur, si donc ce goût de Dieu n'existe pas, nulle preuve ne peut être administrée utilement, nul argument n'est efficace. Mais si l'on aime à s'attarder à cette angoisse du chrétien qui n'est que le désir de la perfection, si l'on ne redoute pas l'absolu, mais qu'au contraire on se sente un cœur assez vaste pour le contenir, si l'on a assez de finesse pour désirer autre chose que la morale naturelle, si bienfaisante fût-elle —

alors l'on n'est pas loin de dire, comme saint Paul foudroyé: Seigneur, que voulez-vous que je fasse ?» [1].

Accueil de la vérité révélée, la foi suppose que cette vérité nous soit proposée, selon ce que nous sommes, du dehors et du dedans. Puisqu'elle est accueil, on entend bien qu'il nous faut adhérer, autrement que par un sentiment vague, aux paroles du Christ, descendu du ciel pour nous faire connaître les secrets de Dieu (I, 18). On suppose aussi que notre âme doit être déjà de quelque façon aux écoutes de Dieu; qu'elle possède en elle cet amour, sans lequel elle ne saurait se rendre attentive au témoignage intérieur que le Père rend à son Fils. Et la grâce opère à toutes les profondeurs. Comme elle produit l'éclosion de l'acte décisif par lequel s'opère le passage des ténèbres du péché à la lumière de la vie, et de même qu'elle en réalisera les développements futurs, elle en prépare obscurément les avenues secrètes.

Sommes-nous loin des vues étroites selon lesquelles le don suprême de la foi chrétienne paraît liée à la chaîne de nos raisonnements, en dépendance nécessaire de ce que l'on appelle en termes d'école: arguments de crédibilité ! Et pour retrouver l'authentique pensée de l'Evangéliste, plutôt que les chemins battus des manuels, ne faudrait-il pas suivre toute purement les hautes cimes des déclarations solennelles de l'Eglise ? On y verrait, de siècle en siècle jusqu'à nos jours, imperturbable, la constance d'une même pensée, à qui des erreurs sans cesse renaissantes ont fourni simplement l'occasion de s'affirmer avec une rigueur croissante suivant ses différents aspects. Rien de plus admirable que l'avance de cette pensée sur son étroit chemin. Ce n'est pas qu'elle n'eût affaire à de dangereuses séductions: toutes les formes du rationalisme et du naturalisme; toutes les démissions du fidéisme et de l'immanentisme. Proclamée à Carthage et à Orange, contre les Pélagiens et les Semi-pélagiens, à Trente contre les abandons de la Réforme, au Vatican contre les revendications du « siècle des lumières»: c'est toujours la même doctrine que l'Eglise propose à ses enfants, en les pressant de s'ouvrir à la lumière surnaturelle qui s'offre à les éclairer.

---

[1] E. Psichari. Texte cité par Raïssa Maritain: *Les grandes amitiés*. New-York, 1944, pp. 142 s.

Saint Jean avait tenu sous son regard la plénitude de cet enseignement, aussi bien dans son ensemble que dans la plus juste proportion de ses éléments. Il est bien vrai que la connaissance de ce simple regard était « plus riche et plus explicite que celle dont toute l'Eglise ultérieure jouira jamais jusqu'à la fin des temps ». Comme nos yeux mesurent l'océan jusqu'à la ligne d'horizon, nous en contemplons l'immensité. Et nous savons que derrière cette limite s'ouvre un nouvel abîme, dans lequel il ne nous a pas encore été donné de pénétrer.

En la fête de saint Jean l'Evangéliste
27 décembre 1945

F. M. BRAUN, O. P.

Quelques lettres de Dom Germain Morin[1]

2 janvier 1942

... Le professeur Walther Köhler d'Heidelberg m'apprend que j'ai vraiment écrit jadis quelque chose sur l'axiome prétendûment augustinien « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* », dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1902, tom. VIII, p. 147 149. Minuscule, vous voyez !

10 janvier 1942

...Je m'occupe à montrer que les Homélies qu'on vient de publier sous le nom d'Origène dans le *Corpus Berolinense* sont de quelque Espagnol du VI^e^ siècle.

On m'envoie les épreuves du tome 2 de l'édition de saint Césaire.

5 février 1942

Je comprends, parce que je le partage, votre peu d'enthousiasme pour l'introduction, dans une ville comme X., de la « Bénédiction de Saint-Blaise ». C'est là une pratique très populaire, introduite peut-être par les Goths chez les peuples germaniques : je l'ai constatée, pour la première fois de ma vie, à l'Abbaye alors naissante de Maredsous, où j'entrai en mars 1881, et qui avait été fondée par celle de Beuron, dans le Hohenzollern.

A mon humble avis, il y a lieu de la respecter et conserver, là où elle est autorisée par un usage traditionnel ; mais, en pays romand, où elle

---

[1] Dom Germain Morin dont le corps repose à l'Abbaye d'Einsiedeln, est mort à Orselina près de Locarno, le 11 février 1945, à l'âge de 85 ans. En l'honneur de ce gentil et spirituel vieillard, un peu malicieux mais sans jamais aucune méchanceté, qui, au milieu de ses savants travaux critiques, avait gardé un cœur et une foi d'enfant, nous publions ces quelques lettres, écrites pendant son dernier séjour à Fribourg.

était ignorée jusqu'ici, je n'aimerais pas la voir introduire, à moins que ce ne fût pour répondre au désir d'une population venue du dehors, et habituée à cette pratique dans son pays d'origine. Et encore !

Quant au saint lui-même, son culte s'est répandu en Europe surtout à la suite des Croisades ; mais, en Illyrie et dans le sud de l'Allemagne, à Rome aussi (où il y avait jusqu'à 17 églises sous le vocable de San Biagio !), il est, je crois, notablement plus ancien.

Ce qui peut excuser la nouveauté introduite à X., c'est que saint François de Sales avait une dévotion très particulière à l'évêque-martyr d'Arménie.

De la personnalité même de celui-ci, nous ne possédons aucune donnée vraiment historique. Mais son culte est très anciennement attesté parmi les Orientaux, chez lesquels, de nos jours encore, sa fête est chômée (11 février).

Et, chose remarquable, un médecin grec, Aétios, dans une sorte d'encyclopédie sur la médecine, cite, comme souverain contre les maux de la gorge, le recours à l'intercession de saint Blaise : cela dès le V^e^ siècle ! Je répète ce que j'ai lu : je n'ai pas vu moi-même le *Tétrabiblos* qu'on lui attribue.

... Dès que l'arc-en-ciel paraîtra, je me hâterai, comme la colombe, de sortir de l'arche, et de voler jusque chez vous.

St-Patrick's Day, 1942

... La pensée que j'ai exprimée m'a été inspirée, je crois, de Tertullien, qui prétend que nous prions pour la fin du Monde en disant l'*Adveniat regnum tuum*, car, avec le dernier élu, le monde perdra désormais sa raison d'être.

D'après mes lectures de jeunesse (vers 1880), l'Epître à Diognète doit formuler la même pensée, que « les chrétiens disséminés par toute la terre sont véritablement l'*âme du monde* ».

Vous trouverez au tome 6 de la Patrologie Grecque de Migne, col. 455, note 3, les témoignages des Pères Apostoliques, sur cette pensée, que « le monde a été fait pour l'Eglise, et ne subsiste que par elle »...

Pourriez-vous, à l'occasion, insinuer délicatement à X (qui cite la belle *Admonitio morienti*, soi-disant de saint Anselme) que, pour ma part, je doute fort de l'authenticité de ce curieux morceau, dont l'origine est

loin d'être sûrement attestée. Du reste, cette édition de saint Anselme, par le Janséniste Dom Gerberon, est une des plus mauvaises que les Mauristes aient jamais données. Dom Wilmart, seul, aurait pu nous renseigner là-dessus !

7 août 1942

... D'une annonce de mort que je reçois, il résulte que me voilà devenu le « Senior » de toute la Congrégation Bénédictine de Belgique que j'ai vue naître !

Béni soit Dieu, qui me laisse ainsi le temps de « *corrigere errata inferioris aetatis.* »... Si la chose m'est possible, j'irai peut-être passer à Hauterive la fête de saint Bernard, bien qu'il ne soit pas mon saint de prédilection. Et après, j'irai travailler quelques jours dans les beaux manuscrits de Berne.

Toussaint 1942

...Je n'ai pas osé occuper ce matin ma stalle au chœur de Saint-Nicolas, ce qui a été pour moi en cette grande fête une réelle privation: je me suis réfugié à Notre-Dame, où je suis également devenu un peu chanoine d'adoption. Et là, j'ai du moins entendu chanter le bel Offertoire finissant par les mots: « *Illi autem sunt in pace* ». Combien mon âme en a été émue et toute pénétrée ! Après tant de guerres et de misères de tout genre, quand me sera-t-il donné d'aller jouir enfin de cette paix bienheureuse et toute en beauté: « *In pacis pulchritudine?* »

D. G. MORIN,
au seuil de sa 82e année.

14 janvier 1943

Oui, l'hymne que vous aimez à bon droit, est bien de Sedulius, du milieu du Ve siècle (avec lequel m'a confondu notre cardinal Schuster sans son « *Liber sacramentorum* »!) L'hymne est abécédaire, et servi en trois tranches au Bréviaire Romain: « *A solis ortus cardine* » jusqu'à « *Gaudet chorus caelestium* » aux Laudes de Noël; « *Hostis Herodes impie* » aux Vêpres de l'Epiphanie; « *O sola magnarum urbium* » à Laudes. Mais des

strophes ont été omises, ce qui fait un alphabet incomplet. Et les correcteurs de l'Hymnaire Romain, sous Urbain VIII, ont « amélioré » sans vergogne ce beau poète, comme ils ont corrigé saint Ambroise, Prudence et les autres, sans respecter même le caractère de la pièce: c'est ainsi qu'ils ont fait le « *Crudelis Herodes Deum* », cité par vous, de la strophe commençant par H. Mais l'identité de la mélodie trahit l'unité du poème, et cette mélodie est d'une beauté merveilleuse: dommage que vous ne l'entendiez jamais, vous qui n'êtes ni moine ni chanoine ! C'est pour moi, chaque année, un avant-goût de Paradis.

Quant à la lettre de saint Grégoire « *Ad interrogata Augustini* », malgré toutes les difficultés à l'encontre, Edmund Bishop en soutenait l'authenticité, mais Duchesne et la plupart des meilleurs critiques la rejettent. Un jeune ecclésiastique allemand, fort calé en ces matières, Hofmann, le même qui a revendiqué l'authenticité du *Dictatus papae*, a traité à fond la question, peu de temps avant mon départ du Munich, et conclu à la négative. Je n'ai pas ici la référence, mais j'ai quelque idée que c'était dans une des années des *Studien und Mitteilungen des Benediktiner-Ordens* avant 1939. Hofmann venait d'être chargé de cours à la Hochschule de Bamberg, quand j'ai dû fuir l'Allemagne...

2 avril 1943

...Je deviens si vieux, qu'au cours de l'entretien, j'ai oublié de vous faire savoir deux choses bien nécessaires.

La première, c'est qu'il est inutile de commander le second volume des *Anecdota Maredsolana (Epistola Clementis)* : à peine avait-il paru qu'il était épuisé, enlevé aussitôt par les Anglais et les Allemands. Mais il y a mieux maintenant: une nouvelle édition a paru, d'après le même manuscrit de Namur dans la collection à bon marché: « *Florilegium Patristicum*, fasciculus XLIV, Bonn a/Rhein, P. Hanstein, 1942: Prix 3 Mark. L'édition me paraît bonne; elle contient sur deux colonnes le texte grec et ma vieille traduction latine. Mais tandis que j'avais tâché de corriger les passages corrompus de celle-ci, le nouvel éditeur a reproduit le texte même du ms. avec toutes ses fautes. Vous trouverez sur la couverture l'indication des fascicules publiés jusqu'ici. Le prix est si modique, que même les étudiants les plus pauvres peuvent se procurer les opuscules qui les intéressent spécialement.

Secondement, vous m'avez demandé s'il n'y avait plus rien à avoir après les « *Hieronymiana* » du 3e volume. Eh si, je l'avais oublié ! Une seconde série in-8o a été commencée en 1913, sous le titre : *Etudes, Textes, Découvertes*, Maredsous, et Picard à Paris, 526 pages. Le premier volume seul a paru : un deuxième était déjà à demi-imprimé, quand, en août 1914, les obus prussiens firent sauter en l'air imprimerie et copie, lors du sac fameux et atroce de la petite ville de Tamines, en Belgique. Alors, je n'ai plus eu le courage de continuer. Mais le 1er volume est précieux, et contient pas mal de « nanan », comme disait Mgr Duchesne : entre autres, une bibliographie détaillée de mes travaux jusqu'en 1912, des opuscules inédits du IVe au XIIe siècle ; des reproductions de mes meilleurs articles de revues, par ex. : « *Les monuments de la prédication de S. Jérôme* (p. 220-293), sorte de commentaire explicatif du tome 3 des *Anecd. Mareds.* ; l'*Epistola ad Gregoriam* (inédite) précédée d'une étude d'ensemble sur Arnobe le Jeune (Ve siècle), dont on avait fait jusqu'ici trois ou quatre personnages différents ; enfin, le premier-né de mes « *carissima* », « *Critique des Sermons et Homélies apocryphes du Bréviaire Romain* ».

J'espère que cette lettre vous sera de quelque utilité, et vous envoie tous mes plus affectueux « obsèques » comme disent les Italiens.

D. G. MORIN

P.S. Le président de la Confédération, M. Enrico Celio, terminait, ces jours-ci, son touchant appel à la charité par cette phrase : « *Le poète* n'a-t-il pas dit : Qui donne au pauvre, prête à Dieu » ? J'ai voulu chercher et ai trouvé quel est le poète en question : l'auteur inspiré des Proverbes 19, 17, que saint Césaire cite ainsi : « Deum fenerat, qui tribuit pauperi ». Le Saint-Esprit n'est-il pas le premier et le plus grand des poètes?

26 août 1943

Il ne faut pas que vous soyez victime de mon manque de mémoire. Ce n'est pas du Commentaire sur les Rois, mais de deux des homélies sur le Cantique, que Dom Capelle a revendiqué l'authenticité : *Revue Bénédict.* 1929, p. 204 et suiv.

L'édition de saint Grégoire par les Mauristes n'est pas un de leurs meilleurs ouvrages. Et on n'a guère réalisé de progrès en cette matière que dans deux articles de la *Rev. Bén.* : celui de Dom Capelle, et un autre,

admirable, de Wilmart sur le recueil d'extraits de Patérius, là-même 1927, p. 81-104: il est dit là, p. 101, note 2: « Le commentaire des Rois, attribué à saint Grégoire, et qui n'est sûrement pas de sa main, quoiqu'il soit plein de sa pensée, n'a été conservé que dans un seul manuscrit employé par un éditeur du XVI^e^ siècle (Lyon 1540), et depuis lors perdu ».

Comme je bénis Dieu d'avoir contribué, il y a quelques cinquante ans, à tirer de sa paresse et de son « farniente » le jeune Wilmart, alors étudiant laïque, à la table d'une pension à Paris, et de l'avoir peu à peu orienté vers l'état ecclésiastique et les glorieux labeurs de l'érudition, dont il devint un « *cultor* » si passionné ! Pendant de longues années, chaque travail de lui fut un vrai chef-d'œuvre.

Que n'est-il davantage connu aujourd'hui, lui et cette *Revue Bénéd.* à laquelle il a tant contribué ?

L'*Oratio sancti Augustini* dont je vous ai parlé se trouve, sous sa forme primitive, dans le vol 115 de la Patrol. lat., col. 1456 suiv.

9 mars 1944

...Si j'avais le talent et la plume alerte d'un saint Jérôme ou d'un Paulin de Nole, je m'étendrais sur la signification mystique de ces « *xenia* » ou eulogies ; mais je vois que ni bas de laine ni zwieback ne figurent encore dans cette prétendue *Clavis* de saint Méliton que notre cardinal Pitra, avec une incroyable pertinacité, a passé une grande partie de sa vie à découvrir, éditer, rééditer, avec un copieux commentaire, et surtout défendre contre les malheureux « hypercritiques », qui ne réussissaient qu'à y voir une somme allégorique datant de l'époque carolingienne !...

6 juin 1944

Laissez-moi vous dire, à vous qui la comprendrez et la partagerez mieux que tout autre, la joie dont mon âme a été remplie, à la nouvelle que les horreurs d'un siège destructeur avaient été épargnées à la ville de Rome. Voilà donc que notre « *beatissimus papa Pius* », comme les vieux pontifes de jadis, s'est révélé le « *Defensor civitatis* ».

Justement, quelques minutes avant de recevoir la nouvelle, je venais de rencontrer la Collecte suivante dans le vieux Bréviaire clunisien de Payerne du XII^e siècle :

> Nostris quaesumus Domine propiciare temporibus, ut tuo munere dirigatur et *Romana securitas* et devotio christiana. Per Dominum.

Elle provient, évidemment, du vieux fonds liturgique de Rome du V^e siècle. On devrait bien l'y remettre en honneur, à l'occasion de l'événement mémorable des jours derniers. On avait institué une fête anniversaire d'action de grâces pour la protection visible des saints Apôtres, lors de la prise de Rome par Alaric ; nous avons encore un sermon de saint Léon à cette occasion.

Dom Germain MORIN, O.S.B.

L'optimisme naturiste de J.-J. Rousseau

II. SA SIGNIFICATION RELIGIEUSE

En considérant l'optimisme de J.-J.Rousseau dans son rapport plus direct avec la religion, nous voudrions indiquer rapidement s'il se formule dans l'oubli total des affirmations chrétiennes, ou encore s'il témoigne, au moins, d'«une sensibilité chrétienne» (P. M. Masson) ou d'une sensibilité «préchrétienne» (Le P. Ravier).

N'insistons pas sur son appartenance à telle confession ou telle Eglise. Nous ne prétendons pas refaire en détail l'histoire de ses «conversions». Sans insinuer qu'il cède à l'instinct de vagabondage intellectuel et spirituel l'on peut se demander justement quelle est à chaque fois la qualité de son engagement. Il faut l'entendre, lui d'abord, quand il interprète ses démarches. Ainsi pour son retour à Genève en 1754 et sa rentrée dans l'Eglise protestante. Il lui semble, après ses années parisiennes, traversées déjà de pas mal d'ennuis, qu'il va retrouver en sa ville natale le climat qui lui convient davantage; son génie s'accordera au génie du lieu: *Fêté, caressé dans tous les états, je me livrai tout entier au zèle patriotique, et, honteux d'être exclu de mes droits de citoyen par la profession d'un autre culte que celui des mes pères, je résolus de reprendre ouvertement ce dernier*[1]. Résolution d'autant plus facile que son indifférence doctrinale demeure à peu près entière. Par avance, il applique la théorie du *Contrat Social* qui remet au pouvoir politique le droit de fixer et le culte et le dogme inintelligible. Voulant être citoyen il devait être protestant. Son patriotisme le fit passer alors alors par dessus les ennuis d'une cérémonie qui l'intimidait mais qui ne revêtait à ses yeux d'autre signification que civique.

Il confessait cependant le christianisme. Etait-ce celui de Calvin? Au XVIII^e siècle, Genève ne le lui demandait pas. Mais à quel point le calvinisme dogmatique lui était étranger, les pasteurs que d'Alembert allait féliciter pour leur socinianisme s'en rendaient-ils compte? Que savaient-ils de lui, de sa pensée profonde? Agé de

[1] *Confessions* II. VIII, *O. C.*, t. VIII, p. 279.

plus de quarante ans, il était au début de sa carrière d'écrivain-philosophe.

Peu importe, du reste. Ne restons pas enfermés dans l'enceinte d'une Ville-Eglise: songeons à une confrontation plus générale. J.-J. Rousseau a pu louer Calvin, dans le *Contrat Social*, mais du point de vue politique. Sous le coup de l'irritation, il a dénoncé, dans les *Lettres de la Montagne*, son caractère impérieux et cruel. Et pour sa doctrine, il ne l'a pas critiquée avec l'intérêt d'un curieux ou analysée avec l'objectivité d'un indifférent, il l'a brocardée, et avec elle, toute doctrine de la grâce et du salut.

Que l'on se reporte à la cinquième des *Lettres de la Montagne* où une fois de plus, éclate son mépris des théologiens et son impatience des impertinentes questions. Il les écarte non sans légèreté. Remarquons l'opposition de son ironie à la solution calviniste.

Opposition non moins vive, non moins caractéristique, à saint Augustin qualifié de rhéteur et confondu dans le groupe de ceux qui construisirent une doctrine du péché originel que, si claire et si dure, on ne trouve pas dans la Bible. Cela se lit dans la réponse à M. de Beaumont, et la façon dont il y parle et du péché originel et de la grâce baptismale montre assez que sa réflexion sur le sujet n'a pas poussé bien loin.

Et tout de même pour saint Paul, naturellement persécuteur, fauteur de fanatisme (voir la première des *Lettres de la Montagne*) et dont la théologie a tissé un voile sombre sur le clair Evangile....

J.-J. Rousseau lit l'Evangile, la Bible entière. Il a dit et redit son application à cette lecture [1]. Mais que demandait-il aux Testaments ? Un plaisir esthétique ? une sagesse morale ? Davantage: un aliment pour sa sensibilité religieuse ; non pas une connaissance, une vérité. Le Livre des Mystères, n'est pas à ses yeux un livre comme les autres ; des expressions telles que « la majesté des Ecritures » ou « la sainteté des Evangiles » ne sont pas par lui mécaniquement répétées, moins encore songe-t-il à en plaisanter. Sincèrement il vénère la Bible, mais ce n'est pas sur elle qu'il fonde sa profession de foi — ni même sa piété. Il l'utilise accidentellement pour se justifier, exceptionnellement pour critiquer [2]. L'argument

[1] Voir *Confessions. O. C.* , t. VIII 275, t. IX 27.

[2] Voir *La Première Lettre de la Montagne* et la réponse à M. de Beaumont.

scripturaire ne revêt à ses yeux aucune efficacité. C'est qu'aussi bien ce livre ne porte en soi aucune révélation objective. La « révélation » dont un texte[1] publié par Streckeisen-Moultou nous a gardé le souvenir, comme celle de Vincennes est strictement personnelle et ne franchit pas la limite des plus profonds et des plus « inquiétants » mystères. La raison est appelée à la confirmer et n'accueille rien de ce qui franchement la dépasserait ou viendrait inquiéter, d'une inquiétude momentanée ou plus durable, le sentiment intérieur du Vicaire Savoyard. Il garantit ainsi sa faculté de choisir dans le livre sacré. Sa liberté, sa sincérité, est le principe directeur, unique et simple de son exégèse et de sa théodicée.

Il n'en avait pas toujours été ainsi. Si nous en croyons les *Confessions*, aux Charmettes, pour s'être offert à l'influence des écrits de Port Royal et de l'Oratoire[2], il était devenu, avoue-t-il, à demi janséniste. Mais l'action conjuguée du P. Hemet, son confesseur jésuite, et de Mme de Warens avait empêché que l'effrayante doctrine ne le bouleversât tout à fait. Il imagina, certain jour, pour établir définitivement en soi le calme, une épreuve aussi ridicule que décisive. Il raconte qu'il s'exerçait machinalement à lancer des pierres contre les troncs d'arbres, et, maladroit, il n'en touchait aucun. *Tout au milieu de ce bel exercice je m'avisai de m'en faire une espèce de pronostic pour calmer mon inquiétude. Je me dis : « Je m'en vais jeter cette pierre contre l'arbre qui est vis-à-vis : Si je le touche, signe de salut ; si je le manque, signe de damnation. Tout en disant ainsi je jette ma pierre d'une main tremblante et avec un horrible battement de cœur, mais si heureusement qu'elle va frapper au beau milieu de l'arbre ; ce qui véritablement n'était pas difficile, car j'avais eu soin de le choisir fort gros et fort près. Depuis lors je n'ai plus douté de mon salut*[3].

Ce passage des *Confessions* mériterait tout un commentaire. P. M. Masson qui l'a rapproché d'une *Epître aux religieux de la grande Chartreuse* par lui découverte, en exagère le caractère dramatique. Cette ruse qui force le sort signifie assez clairement la volonté d'échapper au drame — même par les voies illicites — et

---

[1] De date incertaine, postérieure à 1749.

[2] Du Père Lami, sans doute.

[3] *O. C.*, t. VIII, p. 173.

que le rusé refuse les itinéraires vertigineux [1]. Dès l'époque de sa jeunesse en tout cas, il est assuré, du côté du Ciel ; dès lors se fixe sa conception de Dieu.

De cette conception l'on ne méconnaîtra pas la nuance chrétienne, pas plus que la sincérité des protestations en faveur de la foi, dans les cercles d'incrédules. L'idée d'un Dieu paternel lui vient du christianisme ; et comme chrétien considérerons-nous tel passage de la *Profession de Foi* qui monte à une haute conception de la liberté [2].

Mais regardons seulement à l'essentiel : Le Dieu de Rousseau est bonté : *Dieu est bon, rien n'est plus manifeste Dieu est juste, j'en suis convaincu, c'est une suite de sa bonté* [3]. L'ordre qu'il établit l'ordre providentiel, miracle unique, n'est troublé que par les sottises, les méchancetés de l'homme, mais ce sera l'ultime effet de la bonté divine de le rétablir. L'optimisme tenace ou simple se hâte vers les conclusions rassurantes en liquidant un peu vite le problème du mal. Jean-Jacques a fait son choix : Dieu est bon, mais non pas de cette bonté qui s'offre au monde dans la personne du Fils unique.

Sur le Christ, personnage polycéphale ou fuyant chez Rousseau, la louange toujours se répand : *Du sein du plus furieux fanatisme la plus haute sagesse se fit entendre, et la simplicité des plus héroïques vertus honora le plus vil de tous les peuples.* Plus laudative encore plus ambiguë aussi, — elle égara plus d'un prédicateur — est la phrase ressassée : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu ».

Non, Jésus-Christ n'est pas Dieu, pas plus que l'Evangile « divin », rigoureusement parlant, n'est inspiré [4]. Reconnaissons que l'optimisme rationalisant de Rousseau affadit singulièrement le

---

[1] Cf. l'épreuve de saint François de Sales au temps de sa jeunesse parisienne. Elle est d'un autre style.

[2] « Je ne sens plus en moi que l'ouvrage et l'instrument du grand Etre qui veut le bien, qui le fait, qui fera le mien par le concours de mes volontés aux siennes et par le bon usage de ma liberté. » Pag. 149 de l'édition Beaulavon. Nous citons volontiers cette édition de la *Profession de Foi du Vicairi Savoyard*, postérieure à celle, monumentale, de Masson. Beaulavon insiste sur le rationalisme de Rousseau.

[3] Edit. Beaulavon, p. 132. Rien de plus aisé que de recueillir des énoncés équivalents un peu partout dans l'œuvre de Rousseau.

[4] Voir *La Troisième Lettre de la Montagne.*

visage évangélique. Une des choses qui le charme dans le caractère de Jésus ce n'est pas seulement « la douceur des mœurs, la simplicité », mais la facilité, la grâce, et même l'élégance. *Il ne fuyait ni les plaisirs, ni les fêtes, il allait aux noces, il voyait les femmes, il jouait avec les enfants, il aimait les parfums, il mangeait chez les financiers. Ses disciples ne jeûnaient point, son austérité n'était point fâcheuse. Il était à la fois indulgent et juste, doux aux faibles et terrible aux méchants. Sa morale avait quelque chose d'attrayant, de caressant, de tendre, il avait le cœur sensible, il était homme de bonne société. Quand il n'eût pas été le plus sage des mortels, il en eût été le plus aimable* [1].

L'auteur des *Lettres de la Montagne* prévient un rapprochement avec le P. Berruyer que Saint-Preux déjà jugeait sans bienveillance [2]. Nous songerions nous, à du Renan, avec moins de jeu, et moins d'insinuations [3]. Ce Christ, homme de bonne société n'offense pas plus que d'autres images déformées, mais il ne saurait être notre Sauveur, l'Agneau transpercé qui efface les péchés du monde, qui est inscrit dans l'histoire avec le signe des crimes qu'il assume et de leur rémission. Il figure en sage agréable à regarder et à entendre, non pas une source où se régénérer. Bonté de Dieu, bonté du Christ, voilà que chez Rousseau, ces expressions prennent de molles inflexions qui l'enchantent et qui l'endorment, qui le dispensent de méditer le double mystère de l'incarnation et de la rédemption, le mystère de la grâce divine. L'histoire humaine se débarrasse ainsi de la double tragédie du paradis perdu et du paradis retrouvé.

* * *

C'est ce que confirme l'étude de sa piété, ou, dans la mesure où elle nous est possible et autorisée, celle de sa prière.

Car Jean-Jacques prie. C'est, semble-t-il, la prière matinale qui plus spontanément monte à ses lèvres. Son oraison accompagne sa contemplation de l'aurore. Elle l'associe à l'univers, même à

---

[1] Ibid., *O.C.* , t. III, p. 165.

[2] *Nouvelle Héloïse, O. C.*, t. IV, p. 190.

[3] Le P. Berruyer est oublié depuis longtemps. Clément XIII écrivait en 1758, à propos de l'*Histoire du Peuple de Dieu* (1728-1758), que la mesure du scandale était remplie.

l'époque des Charmettes, alors que la vertu facile de Mme de Warens était nécessaire pour éclairer son demi-jansénisme.

M. Th. Dufour a publié, il est vrai, dans les *Annales* (t. I), deux prières qui, tant par leur substance que par leur style, ne rompent pas avec la tradition chrétienne. L'on y relève les protestations de la plus profonde humilité: *Nous ne sommes que poudre et que cendre devant vous, ce n'est qu'en tremblant que nous devrions nous mettre en votre redoutable présence,* — en même temps que l'expression de la plus intime confiance: *Mais vous avez encore plus de miséricorde que de majesté. Vous êtes notre Créateur, nous sommes l'ouvrage de votre bonté,* etc. Il fait alterner et concourir les sentiments complémentaires (crainte et confiance, etc.) et reconnaît plus d'un nom qui convienne approximativement à Dieu. Ses phrases où circule une émotion vraie, à défaut d'une délicatesse toujours égale, il les a prononcées dans un oratoire, dans sa chambre. Ces mêmes phrases ou de semblables, l'auteur des *Confessions*, à distance, les transforme, se souvenant qu'il les récitait avant le lever du soleil, au cours de la promenade matinale. *Je n'ai jamais aimé à prier dans la chambre ; il me semble que les murs et tous ces petits ouvrages des hommes s'interposent entre Dieu et moi. J'aime à le contempler dans ses œuvres tandis que mon cœur s'élève à lui.* Prières pures, demandant une vie innocente et tranquille, exempte du vice, de la douleur, des pénibles besoins, la mort des justes et leur sort dans l'avenir. *Du reste, cet acte se passait plus en admiration et en contemplation qu'en demandes ; et je savais qu'auprès du dispensateur des vrais biens, le meilleur moyen d'obtenir ceux qui nous sont nécessaires est moins de les demander que de les mériter. Je revenais ici en me promenant par un assez grand tour, occupé à considérer avec intérêt et volupté les objets champêtres dont j'étais environné, les seuls dont l'œil et le cœur ne se lassent jamais.* Le souvenir avec les années s'est évanoui de ses appels à la miséricorde et du sentiment de sa misère. Seul subsiste celui de sa gratitude et le désir du bonheur.

Rejoignons-le à une autre époque, vingt-sept ou vingt-huit ans plus tard, à l'île St-Pierre. Et nous le verrons quand il fait beau, courir sur la terrasse, humer à son lever l'air salubre et frais du matin, s'enchanter du paysage. Il ne connaît plus digne hommage à la divinité que cette adoration muette qu'excite la contemplation de ses œuvres et qui ne s'exprime point par des actes développés...

Dans ma chambre, je prie plus rarement et plus sèchement : mais à l'aspect d'un beau paysage, je me sens ému sans pouvoir dire de quoi. J'ai lu qu'un sage évêque, dans la visite de son diocèse, trouva une vieille femme qui, pour toute prière ne savait que dire : O ! Il lui dit : Bonne mère, continuez de prier toujours ainsi, votre prière vaut mieux que les nôtres. Cette meilleure prière est aussi la mienne.

Propos téméraire. Qui nous révélera l'objet qu'en son cœur révérait la vieille femme, la cause de son émotion ? En ce qui le concerne, Jean-Jacques nous fournit des précisions qui eussent probablement scandalisé Pascal. Un mouvement, de soi plausible, de direction franciscaine dirait-on d'abord, l'entraîne, semble-t-il, à des substitutions qui en dénoncent plus exactement le caractère naturiste. Est-ce que le paysage ne risque pas d'absorber toute sa contemplation ? Et plus encore ; son désir est bien de se saisir ou de se rétablir dans sa simplicité innocente. S'il confesse, en ses premières prières une division, un remords peut-être, ensuite il est persuadé, ou il veut se persuader, surtout il cherche à persuader les autres, les adversaires, qu'il est sans péché. C'est pourquoi le Christ, s'il occupe une place bien mesurée dans sa croyance religieuse, est absent, complètement absent de sa prière [1]...

Sa prière, avec les années, se simplifie. Le pasteur Vernes lui reprochait de n'avoir pas le sens du péché. Sans cesse en opposition, en contradiction avec le milieu, avec l'adversaire personnel, préoccupé de se justifier sans cesse, s'est-il confessé sans réticence ? Ses prières, ou les allusions qu'il y fait, sont-elles fidèlement rapportées ? N'est-il pas toujours plus ou moins en représentation ?... Dans les textes que nous pouvons lire et les attitudes que nous pouvons saisir, en réservant, bien sûr, cette part où l'œil de l'homme ne pénètre pas, les mêmes qualités et les mêmes défauts à peu près apparaissent. Enfant, il a pu chanter, entendre chanter les psaumes, et plus tard les relire. Il ne peut, à l'âge de sa maturité et dans sa vieillesse, en répéter les cris de repentir, les aveux d'impuissance, les supplications à la Toute Puissance...

Moins encore sa prière accompagne-t-elle et suit-elle la méditation du mystère de Jésus. L'Evangile de la Croix reste étranger

---

[1] Voir les textes de 1738 eux-mêmes. A plus forte raison ceux qui suivent.

à sa piété... Aux meilleurs jours, sa prière est un hymne d'adoration ou d'admiration, un chant de reconnaissance qui monte vers la Souveraine Puissance, vers la Bonté plutôt que vers l'Amour, si la Bonté donne et si l'Amour se donne — l'Amour à qui Jean rend témoignage... Sa prière même court le risque de ne plus monter jusqu'au Père [1]. Est-elle ici ou là autre chose qu'un lyrisme dont l'objet est singulièrement abaissé. Que l'on se reporte à la lettre à Malesherbes du 26 janvier (1762), à sa rêverie exaltée qu'émeuvent la vision des choses et l'imagination des êtres, à son désir de posséder tout l'univers et de rejoindre le Grand Etre qui l'embrasse — à ce délire continuel des journées les plus charmantes..., à cette étourdissante extase... Il est à craindre que la prière délirante répandue et dissipée sur les choses ne se rassemble finalement et ne retombe sur lui-même. Ou plutôt n'est-ce pas le moi indéfiniment dilaté qui ne s'épouvante plus de sa séparation et ne cherche plus à se relier à l'être immanent et transcendant à la fois ? Rousseau placera la suprême jouissance dans le contentement de soi-même. *C'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre.* Et, dans la *Profession de Foi* toujours, imaginant dans l'au delà le bonheur suprême, il ne le fait pas dériver essentiellement de la contemplation de Dieu mais du contentement de soi-même: *Je ne dis pas que les bons seront récompensés ; car quel autre bien peut attendre un être excellent, que d'exister selon sa nature ?* [2].

L'on sent croître, pour bientôt se dresser, en de telles phrases les affirmations de l'orgueil humain. N'est-ce pas la passion maîtresse toujours qui s'annonce ou s'affirme, la passion de l'indépendance ? *Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image afin que je pusse être libre, bon et heureux comme toi.* La dépendance est encore indiquée de la créature au Créateur. Après les jours de persécution plus brutale il ne se confie pas à une puissance tutélaire, il cherche à assurer sa plus complète indépendance. Son bonheur ici-bas, son bonheur dans l'au delà c'est de soi-même

---

[1] N'insistons pas sur les défaillances attristées, à peine, du Vicaire Savoyard, obligé de reconnaître ses limites et l'échec de sa recherche. « J'ai fait ce que j'ai pu pour atteindre à la vérité ; mais sa source est trop élevée : quand les forces me manquent pour aller plus loin, de quoi puis-je être coupable ? C'est à elle de s'approcher ». Cf. la quête gémissante de Pascal.

[2] Voir Edit. Beaulavon, p. 128.

qu'il le veut tenir. Et dans la cinquième Promenade, comme chacun sait, jouissant — ô minutes privilégiées! — de l'existence absolue (sans dépendance aucune), il est heureux comme Dieu. Attitude transitoire ou fugitive, cas limite, il est vrai, mais symptomatique, indiquant un penchant, un attrait. Sa prière ordinaire, en tout cas, exprime l'adoration ou la reconnaissance, non la demande et, confiant dans son pouvoir d'actualiser ses vertus, il ignore toute cette part de la prière liturgique (Kyrie eleison, ou les litanies, etc...) et ses analogues improvisées par quoi l'homme reconnaît ses tragiques insuffisances [1]. Rousseau prétend tirer de soi-même la paix, cette paix regardée par les chrétiens comme un don du Seigneur, un fruit du divin sacrifice.

* * *

L'optimisme de Rousseau constitue une protestation contre l'antiprovidentialisme ou le matérialisme contemporain. Il réagit contre le pessimisme réformé ou janséniste. Mais, tel qu'il est, (à plus forte raison, tel qu'il sera chez des disciples plus ou moins fidèles), nous le jugeons irrecevable. Il importe cependant, sous prétexte d'en dénoncer l'erreur et la nocivité, de ne pas verser dans des erreurs opposées ; et il importe de désavouer des utilisations illégitimes du « pessimisme chrétien ». Sur le plan de l'éducation notamment, d'aucuns ne sont-ils pas disposés à s'appuyer indûment sur ce « pessimisme » pour flatter leur goût de la contrainte et des expédients trop aisés ? Sur le plan politique, ne justifie-t-on pas parfois la manière forte et l'institution tyrannique par le recours hypocrite au dogme chrétien ? Nous ne nourrissons aucune illusion sur l'innocence des enfants, mais pas davantage sur les capacités éducatives, rectificatives des adultes et de leurs institutions [2]. La vérité suffit. La faute originelle déploie ses effets à tout âge — même chez le « respectable vieillard ». L'on sait assez que des gouvernements forts peuvent accomplir une œuvre de corruption et c'est tous les

---

[1] Rousseau rejoint Pélage sur ce point. Voir le livre de M. de PLINVAL (Payot 1943), surtout page 237.

[2] Nous songeons ici à une page de LE PLAY que nous ne lisons pas sans malaise. Voir *La Famille*, p. 107.

jours que les petits, les plus jeunes sont scandalisés par les grands, les plus âgés.

La vérité suffit, qui ne réside pas dans une formule à répéter mécaniquement — ou à développer pour des effets oratoires. M. Gilson rappelait naguère que, si l'on veut la prendre littéralement, l'expression de *nature corrompue* est une contradiction dans les termes (nature au sens d'*essence*). Le P. Sertillanges a remarqué qu'à condition de la bien entendre l'expression du naturalisme moral: *sequere naturam* [1] n'est pas à écarter puisque, selon saint Thomas, la vertu n'est autre chose que le perfectionnement de nos inclinations naturelles. Tout ce que Dieu a fait est bon — le mal n'est pas naturel. Mais notre nature est blessée, et son inclination naturelle pour le bien est contrariée, détournée. Elle est une nature privée, privée des dons préternaturels que l'humanité avait reçus de la magnificence de Dieu. Blessure sensible, certes, et privation douloureuse qui expliquent la prière de quiconque implore comme une grâce le secours d'En Haut.

L'optimiste naturiste croit lui que la nature suffit. Il se dresse dans sa fierté insolente ou, paresseux, attend le cœur clos. C'est la plus grave conséquence, à vue humaine, de l'orgueil libertaire qui se méprend sur la liberté des enfants des hommes. Celle-ci n'est pas à confondre avec l'impulsion physique ou l'indépendance souveraine — l'aséité. Nous ne sommes bêtes ni dieux, établis ni dans la sécurité de l'instinct, ni dans l'immutabilité de la perfection. Nous devons nous efforcer de collaborer à la conquête de notre plus complète liberté.

Il n'y a pas d'effroyable liberté mais un emploi effroyable de la liberté. Et il y a une liberté plus haute, plus pure qui n'est plus susceptible d'être mal employée, les chrétiens l'identifient au bonheur parce qu'ils sont fixés à jamais dans l'Amour de leur Père.

F. BOUCHARDY

---

[1] Expression de l'épicurisme païen, dit-on aussi. A mieux connaître la doctrine catholique, M. Schinz se fut dispensé d'écrire telle de ses notes. Voir *La Pensée de Rousseau*, page 8. Voir, de GILSON, son *Esprit de la philosophie médiévale.*

Trois poèmes

I

L'aurais-je négligé
L'espace d'un seul jour,
Le Visage outragé
Ayant fait demi-tour
Semble absent sans retour

II

La perte d'un bien si divin
Nous la portons à notre gain.
Indemnité de solitude:
Avoir eu la béatitude.

III

Il est une lumière oblique
D'après-midi hivernale
Qui opprime comme la musique
Pesante des cathédrales.

C'est une blessure superne
Sans trace de lésion,
Mais différences internes
Dans les significations.

Nul n'a rien à lui apprendre,
Le désespoir fait sceau ;
Impériale affliction
Envoyée d'en haut.

Quand elle entre, pour l'entendre
L'ombre et les choses font silence ;
Quand elle sort,
C'est comme la distance
Sur la face de la mort.

EMILY DICKINSON
traduction de Jean de Bustos

Notes sur l'éducation

Celui qui reçoit un petit enfant en Mon nom Me reçoit. Ce que vous faites à l'un de ces petits, c'est à Moi que vous le faites.

Tout le secret de la Pédagogie est dans l'Evangile.

L'enfant est un petit Jésus.

Dieu l'a dit. Il fallait être Dieu pour pouvoir le dire.

C'est le petit enfant qui prête le mieux son corps à Dieu pour y faire son temple, mieux que vous et moi.

Quelle splendide Révélation. Il faut nous en pénétrer, il faut la redécouvrir, en vérité, d'une façon vivante.

Si vous admettez cela, tout va être facile, car vous voilà dans l'état d'esprit nécessaire pour approcher le tout petit.

Le respect, condition première. Il faut même insister beaucoup: un respect profond.

Il se traduira par votre façon de vous exprimer par votre manière d'être avec le petit. Par beaucoup de tact et de discrétion.

Ne souriez pas; on commence toujours par s'éduquer avant d'éduquer.

C'est chez un enfant de six ans que j'ai vu le respect pur:

Jacques (admirant son petit frère dans le berceau): — Qu'il est beau, qu'il est beau. Il n'a pas de péchés n'est-ce pas Irène ?

Irène: — Non, il n'en a pas. Jésus le remplit jusqu'au fond des yeux, jusqu'au fond des oreilles, jusqu'au bout des doigts, jusqu'au fond du cœur et de l'âme. Jésus le remplit tout entier.

Jacques: — Qu'il est beau mon Dieu! Il faut être mignon avec lui. Je dirai de gentilles choses dans ces petites oreilles, je ferai de jolis dessins pour les yeux où Jésus est au fond.

Si vous voulez obtenir le respect, et combien de parents se plaignent du manque de respect, semez-en largement autour de vous. Cela pousse comme les mauvaises herbes.

Le respect de l'âme engendre le respect des choses, il en découle l'ordre, la discipline.

Tout se simplifie. Les problèmes se résolvent d'eux-mêmes, ces problèmes d'ordre matériel qui donnent tant de soucis aux mamans: le respect des habits, des instruments de travail, des instruments de jeux.

Après le respect, l'attitude indispensable à l'éducateur et qui lui convient le mieux, c'est l'humilité.

Vous êtes le serviteur de ce petit. Son serviteur...

Les horizons s'élargissent. Il faudrait avoir le temps de les sonder.

Si vous êtes vraiment serviteur, — et pourquoi ne le seriez-vous pas? — de celui qui contient Dieu si parfaitement qu'il faut lui ressembler pour entrer dans le Royaume, si vous êtes vraiment serviteur vous aurez toutes les patiences et la plus formidable de toutes: celle d'attendre, sans voir pousser.

JACQUES: — J'irai au ciel ?

IRÈNE: — Oui. Sois un bon garçon.

JACQUES: — Mais quoi je dois faire, je sais pas moi?

IRÈNE: — Te faire tout petit et attendre.

JACQUES: — Attendre quoi?

IRÈNE: — Que ça vienne.

JACQUES: — Ça viendra pas.

IRÈNE: — Si, il faut seulement beaucoup le demander, comme ça: Bon Jésus faites que ça vienne et que je sois un bon garçon.

JACQUES: — C'est facile alors?

IRÈNE: — Non pas tant. Car il faut patienter. Puisque Jésus patiente, patiente avec Lui. Et puis vois-tu, mon garçon, il faut parfois faire une chose difficile. Après tout, tu n'es pas seul, tu as un ange gardien.

Et il faut que votre humilité soit vraie. Elle sera mise à l'épreuve. Plus d'une fois, à votre propre consternation, il vous faudra répondre: — Je ne sais pas ! aux multiples questions des petits. Excellente manière pour garder leur confiance et n'en pas abuser.

L'humilité forgera des rapports splendides entre l'enfant et vous. Et sachez-le: vous allez plus recevoir que vous n'allez donner; c'est parfaitement normal.

IRÈNE: — Va te coiffer, ma petite Odile, tu as l'air un peu désordonnée.

ODILE: — Je peux dire quelque chose, une petite plaisanterie ?

IRÈNE: — Mais oui... voyons un peu.

ODILE: — Parfois vous n'êtes pas bien coiffée non plus et je ne dis rien moi.

IRÈNE: — Ma petite fille, c'est là que tu as tort. Si tu voulais mon bien, tu dirais gentiment, vous êtes mal coiffée, Irène. Peut-être même chercherais-je des excuses en disant: J'ai mal à la tête et pas envie de passer un peigne dans les cheveux. Alors tu serais bien mignonne et tu m'encouragerais de quelques mots. Vois-tu nous sommes tous de pauvres petits et il faut que nous nous aidions.

Alors ces petits vous regardent d'un air grave et disent: Oui, lentement et leurs yeux limpides vont à la rencontre de votre regard. Ces moments-là sont les meilleurs.

Quelques jours plus tard vous manquez de patience et un petit enfant plein de tact vous objecte:

JACQUES: — Attention ma petite Irène vous allez être impatiente et je veux vous aider.

Qui donc a le plus reçu pendant cette leçon de lecture. Et cela crée l'atmosphère. C'est simple et beau.

Vous vous sentirez écrasé par les responsabilités, les charges qui pèsent sur un serviteur de l'Enfant. Cependant, la confiance est nécessaire. Comment la garderez-vous à travers les vicissitudes ?

Eh bien ce petit enfant est avant tout à sa Mère.

Puisqu'il est Jésus plus que vous et moi, il est à Marie plus qu'à vous et à moi. Vous êtes un collaborateur de Marie. Quel soulagement et quel honneur.

Un enfant confié à ces mains-là ne peut que se développer.

Je voudrais qu'on comprenne combien il est important pour nous d'être seulement au second plan. Effacez-vous, effacez-vous le plus possible. Laissez le petit donner « son » plein et non le vôtre. On ne le dira jamais assez. C'est l'unique liberté qu'on devrait revendiquer pour lui: la première place à côté de la Sainte Vierge.

Le rôle de collaborateur consistera parfois uniquement en ceci: prier, demander pour le petit ce qui lui manque.

Le pivot de l'Education est la prière.

Je ne connais rien de plus beau que des enfants qui prient, Dieu au milieu avec les Anges, la Vierge Marie et tous les Saints.

Le paradis tout simplement. On assiste bouche bée à la prière des Petits.

Au fond, avec ces trois choses: Respect, Humilité, Confiance, vous pouvez partir. Vous verrez grandir sous vos yeux des Enfants de Dieu, des Hommes, les vrais, des Saints.

Cela ne se fait pas sans larmes, et sans souffrances; il faut de l'eau pour que cela pousse.

IRÈNE MATTER

Poèmes

OFFRANDE

A la Vierge de Saint-Denis.

Pour Vous l'or de la montagne croule et le palier de l'automne craque
vers le cœur mélangé des eaux que Narcisse horripile ;
sur les troupeaux boisés l'ombre en taffetas du soir
aux yeux d'étoiles grises retombe en nuitée

et tout ce qu'on aimait n'est plus qu'un grand écœurement,
un vol de regrets assoupis par le vin des sonnailles,
la table d'un silence au fond de nous comme un refus noyé ;
par dessus, en signe d'une vie lontaine, un doigt de lune

espiègle, et dont l'ongle pâli guidait la marche des poissons,
sur les roseaux se brise. Ainsi vous donnerai-je la place la plus sombre
cette nuit de ma nuit, chaudron mystérieux, l'absence,
mon mal de chair que lèche à coups légers la mer inconnaissable.

AVENT

Porté dans le sillon d'une eau distraite par l'écume
et que de ses yeux purs la nuit conserve égale
oublieux du treillis lumineux de l'été
absent dans toute l'ombre assise à vos genoux de feu

Perdu dans la douceur des vents que nulle aurore ne baigne
sur un pré solitaire ennemi de la lune
au-dessus des moissons courbées sous le sommeil
bercé par le soupir de l'eau mourant à Vos rivages

enfin connu par Votre Source au cœur des feuilles d'ombre
enfin blessé je suis pour Vous une rivière
à travers un espace sans voix et sans couleurs
par un chemin qui se referme sur les mains jointes de la mer.

CITE

I

Bénie entre les flots
Ravie parmi les larmes
la Couronne et l'Agneau
voilà tes seules armes

et c'est toi que je pleure
toujours sans le savoir
Fontaine sans mémoire
o mère fraîche demeure

Amour parfait amour
connu par nul détour
amour complet amour
connu comme un seul jour.

II

Jardin sans floraison
plus beau que toute fleur
plus pur que le bonheur
plus fort que la raison

Eté sans flamboiement
printemps sans noirs oiseaux
soleil sans firmament
murmure sans roseaux

tout commence avec pleurs
science sans raison
tout s'achève en splendeur
ni sang, ni oraison.

III

Berceau enseveli
sous la lumière
rideaux sans plis
l'Enfant porte la Mère

murailles de justice
fleuve d'amour
marché d'épices
et d'or, Céleste cour

Sur la montagne assise
sur le blé de la nuit
sur la douleur conquise
Trésor du Ciel uni.

IV

Pleurez pleurez
vos larmes d'huile
o feux d'amour
jours déchirés

Verger trop lourd
et pont fragile
Astre visible
de l'amour

Brise le pont
Crève l'étoile
que j'aille aveugle
et sans amour
à Ton Amour.

GEORGES HALDAS

L'homme abattu ou la calomnie

Un homme sortit du métro ; il était trapu et avançait lentement la main droite appuyée sur une canne. Il respirait mal. C'était le 3 juin et le soleil était chaud. Il marchait avec une grande souffrance dans le cœur. Cette souffrance était en lui comme un son. Un son qui pénètre partout, qui ébranle, qui secoue, qui résonne en martelant. Et les échos s'étendaient en lui d'une façon si ample qu'il s'étonnait d'être aussi vaste. Cette souffrance, cette morsure qu'il ressentait était-elle donc limitée à l'étendue de son propre corps, de sa poitrine, de ses reins, de sa tête, des doigts de ses mains? Il eut l'impression de quelque chose d'immense. Il s'arrêta. Il regarda ses pieds, stupéfait de la petite place de 40 cm. sur 12 qu'ils occupaient sur le sol. Du regard il parcourait les extrémités de ses épaules, puis de son corps. Il ouvrit les bras pour mieux mesurer l'étendue de cette croix vivante qu'il formait. Il fit quelques pas. La sonnerie s'étendait maintenant à ses oreilles, ses yeux se voilaient, son cœur lui semblait ouvert et béant. Il trébuchait, il perdait pied. Il éprouvait une sorte de vertige, de mal de mer. Le sol remuait, ou mieux se dérobait sous lui. Un enfant le regardait. L'homme ébaucha un sourire, un signe d'amitié. Mais brusquement ce fut en lui une tempête, une vague qui monte, qui monte, qui monte si loin et si haut qu'elle pourrait tout ensevelir. Et les ramures de son corps étaient secouées, et ses veines et ses artères étaient ballottées comme des branches d'arbres agitées durement dans le vent, comme des galets que draine un flot.

L'homme regarda l'enfant, l'enfant avait tourné la tête. Alors tout seul il se recueillit. Soudain ce ne fut plus seulement le son qui résonne et martèle. Il se fit comme une grande déchirure. Il perçut en lui la sonorité de cette déchirure, c'était une clameur. La vision d'un être pâle, grand et mince se présenta devant lui et

sa bouche s'entrouvrit pour crier: Au secours, assassin. L'homme s'abattit. Et quand ses paupières tombèrent sur ses prunelles dilatées un instant par l'épouvante, ce qu'il percevait ce n'était plus la silhouette pâle et mince, c'était une vision de paix.

Quand l'homme tomba brutalement comme un arbre qui, sous la pression de la hache, culbute sur le sol, on fit cercle autour de lui; un passant s'était avancé, prenait avec douceur la main de l'homme étendu et regardait attentivement les rides de son visage. Le front vaste était lisse, mais quelques rides aux commissures des lèvres, près des yeux; ces rides le passant savait les lire. Quand les agents vinrent enlever l'homme abattu, le passant leur dit: « Messieurs, cet homme est mort. Vous pouvez l'emporter à la morgue. Une autopsie est inutile, elle ne révélerait rien. Il y a bien un assassin, mais ces assassins-là on ne les arrête point, Dieu seul les juge ».

Devant les agents le cercle s'était rompu, chacun reprenait le cours de sa vie quotidienne. C'était un dimanche et les promeneurs étaient nombreux et oisifs. Seul un prêtre grand et mince marchait vite et derrière lui une vieille femme le suivait. Etait-ce même une femme ? Elle n'avait ni sexe ni âge. Le visage était rempli de rides, le menton en galoche. Les yeux étranges, froids comme de l'acier coupant.

M. D.

L'âme créée de l'Eglise

I. L'âme créée de l'Eglise considérée dans son foyer
   1. Elle est identique à la grâce capitale du Christ
   2. Qu'est-ce que la grâce capitale du Christ ?
   3. Les trois privilèges de la grâce capitale: sacerdoce, sainteté, royauté
      a) Le sacerdoce du Christ
      b) La sainteté du Christ
      c) La royauté et la prophétie du Christ
   4. Définition de l'âme créée de l'Eglise considérée dans son foyer

II. L'âme créée de l'Eglise considérée dans toute son extension
   1. La dérivation du sacerdoce du Christ dans les caractères sacramentels
      a) Le culte du Christ répandu et communiqué
      b) Sacerdoce principal et sacerdoce ministériel
      c) Les trois caractères sacramentels
      d) La sigillation cultuelle de l'Esprit saint
   2. La dérivation de la sainteté du Christ dans les grâces sacramentelles
      a) La grâce de la loi nouvelle
      b) Similitude de la grâce du Christ et de la grâce de l'Eglise
      c) Les trois perfections de la grâce habituelle dans le Christ: connaturalité, plénitude, tendance
      d) Le mystère de l'inégale dispensation de la grâce christique
      e) Les trois privilèges de la grâce sacramentelle pleinement christique et christoconformante: connaturalité, plénitude, tendance
      f) La doctrine de la grâce christoconformante est traditionnelle
      g) La sigillation sanctifiante de l'Esprit
   3. La dérivation de la royauté du Christ dans les pouvoirs juridictionnels
      a) La nécessité évangélique d'une instruction extérieure pour le salut du monde
      b) Le pouvoir royal d'enseigner est transmis du Christ à son Eglise par délégation, non par consécration ou par infusion
      c) Trois notions connexes: juridiction, assistance, docilité
      d) La juridiction: qu'elle doit être elle-même enseignée du dehors pour être enseignante au dehors
      e) La lumière d'assistance
      f) L'obéissance à l'Evangile, ou l'orientation juridictionnelle en tant qu'intériorisée
      g) L'influence rectrice de l'Esprit saint
      h) Le troisième élément de l'âme créée de l'Eglise

III. La définition de l'âme créée de l'Eglise vue sous divers angles

Etant la Cause efficiente première et la Cause finale ultime, étant même, dans l'ordre de l'être spirituel et intentionnel, la Cause formelle suprême de l'Eglise, — « cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, *ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus*[1] » — l'Es-

[1] Saint THOMAS, I, qu. 12, a. 5.

prit saint, qui suppose ici pour la Trinité tout entière, bien qu'infiniment distinct de l'Eglise dans l'ordre entitatif et ontologique, reste néanmoins si étrangement lié à elle, présent à elle, confondu avec elle, qu'on doit l'appeler, selon les sens absolument mystérieux que nous avons essayé d'expliquer, l'Ame de l'Eglise, l'AME INCRÉÉE de l'Eglise.

Mais jamais l'Esprit saint n'aurait pu entrer dans un contact si profond et si intime avec l'Eglise, s'il ne l'avait, en la touchant, purifiée au préalable, parée de ses dons, disposée ultimement à le recevoir, transformée dans l'ordre cette fois-ci de l'être entitatif et ontologique; jamais l'Esprit saint n'aurait pu habiter dans l'Eglise, sans verser en elle une vertu spirituelle capable d'en joindre, d'en vivifier, d'en sanctifier toutes les parties, bref sans lui infuser une âme. C'est donc l'effet créé de l'Esprit saint, son empreinte spirituelle et invisible, la sigillation ontologique et mystérieuse qu'il a déposée dans le sein même de son Eglise, que nous allons appeler maintenant, dans un sens plus humble sans doute que tout à l'heure, mais pourtant caché, accessible à la seule connaissance de foi, l'âme de l'Eglise, l'AME CRÉÉE de l'Eglise.

Nous essaierons de définir l'âme de l'Eglise d'abord d'une manière causale et analytique, puis d'une manière plus directe et synthétique. Nous pourrons prendre alors une vue plus précise de ce qui tend directement à la déchirer et à la mutiler, à savoir du schisme, de l'hérésie, et des comportements qui justifient l'excommunication.

Définition causale et analytique de l'âme créée de l'Eglise

Nous considérerons l'âme créée de l'Eglise d'abord dans son foyer (I), puis dans son extension à tout le corps de l'Eglise (II). Nous verrons ensuite comment sa définition se modifie suivant les différentes manières de circonscrire la signification du mot Eglise (III).

I. L'AME CRÉÉE DE L'ÉGLISE CONSIDÉRÉE DANS SON FOYER

Pour comprendre, par une intuition à la fois simple et profonde, ce qu'est l'âme créée de l'Eglise, il faut la considérer tout d'abord causalement ou si l'on veut dans son point d'intensité suprême, dans son centre de rayonnement, à savoir dans le Christ lui-même, à partir duquel elle s'épanche sur l'Eglise entière. *L'âme créée de l'Eglise, dans sa source et son foyer, c'est la grâce capitale du Christ.*

1. *Elle est identique à la grâce capitale du Christ.*

Rappelons qu'il faut accorder, à cette expression de grâce capitale, toute sa richesse, toutes ses notes compréhensives [1]. La grâce capitale est

[1] Cf. *Le Christ, personnalité mystique efficiente de l'Eglise*, Nova et Vetera, 1942, p. 74. Il est certain que, selon saint THOMAS, le Christ est *tête de l'Eglise*, non seulement en raison de la plénitude de la *grâce sanctifiante* qui est en lui, III, qu. 8, mais aussi en raison, par exemple, de son *pouvoir sacerdotal*, III, qu. 64, a. 4, ad 3, et de son *pouvoir d'annoncer la vérité*, cf. *In Joan.*, I, 14 et 17.

l'ensemble du don créé que l'Esprit verse dans le Christ quand il se repose sur lui (Isaïe, XI, 2) au moment de l'incarnation, « la totalité du plérôme, qu'il plaît à Dieu de faire habiter lui » afin qu'il soit « la tête du corps, à savoir de l'Eglise » (Col., I, 18 et 19), la source, la plénitude d'où s'épanchent en tous les hommes la grâce et la vérité (Jean, I, 16-17).

2. *Qu'est-ce que la grâce capitale du Christ?*

1. Elle est caractérisée à la fois par son rapport à l'être, à la dignité du Christ, et par son rapport à la mission du Christ. Sous le premier aspect, la grâce capitale est le don divin créé, à son maximum de perfection possible, tel qu'il est requis pour actualiser convenablement une nature humaine hypostatiquement unie au Verbe de Dieu. Sous le second aspect, la grâce capitale est le don divin créé, à son maximum de perfection possible, tel qu'il est requis pour être, à l'égard du genre humain tombé dans une indicible catastrophe, le principe d'une restauration mystérieuse, parallèlement à laquelle le mal continuera de déployer une activité effrayante, mais qui instaurera, au total, un état incomparablement meilleur que l'état même d'innocence [1].

2. On ne définit bien la grâce capitale qu'en tenant compte de ces deux aspects.

a) D'une part, tout d'abord, c'est en *raison même de l'éminence qu'il reçoit de sa conjonction immédiate à la personne du Verbe*, que le don divin créé élargi au Christ devient grâce capitale, capable de constituer formellement le Christ tête de l'Eglise. Non pas sans doute que l'être personnel du Christ, à savoir la personne divine du Verbe, puisse le constituer directement et formellement tête de l'Eglise: si, en effet, la tête doit être homogène au reste du corps, une personne divine ne saurait être la tête d'une multitude créée. *Directement et formellement*, c'est en raison de notre nature humaine qu'il a assumée, et du don divin créé dont elle est remplie, que le Christ est tête de l'Eglise. L'union hypostatique est *présupposée*.

Cependant, du seul fait de l'union hypostatique, le don divin créé de la grâce, qui, dans une certaine mesure, sera réversible de la tête sur les membres, va recevoir dans le Christ une perfection intrinsèque et incommunicable: tantôt il y sera — dans la ligne de la médiation ascendante du Christ — le principe prochain d'actes dont la valeur morale méritoire ou satisfactoire, sera infinie; tantôt, il s'y comportera — dans la ligne de la médiation descendante du Christ [2] — comme une cause instrumentale con-

---

[1] Pour définir la grâce capitale du Christ, dans laquelle nous incluons le triple privilège de son sacerdoce, de sa sainteté, de sa royauté, nous nous inspirons de ce que saint THOMAS dit, dans les questions 7 et 8 de la Tertia Pars, de la grâce créée du Christ, qu'il considère sous son aspect seulement sanctifiant. Elle est requise parce que son âme est unie au Verbe et parce qu'il a pour mission de sauver le genre humain (qu. 7, a. 1). Elle est donc ordonnée à la fois à ce qu'il y a de plus haut, à savoir à adapter l'âme du Christ à l'union hypostatique (qu. 7, a. 12, et ad 2); et à ce qu'il y a de plus vaste, à savoir à être un principe universel de salut pour tous les hommes (qu. 7, a. 9, 11 et ad 3).

[2] Sur cette double médiation, voir Nova et Vetera, 1942, p. 59.

jointe, mue par la divinité tout entière et capable de véhiculer jusqu'aux hommes des effets proprement divins.

En sorte que, même si le Christ avait résolu de communiquer la grâce capitale à quelques-uns de ses disciples, par exemple à Jean Baptiste où à la Vierge, cette grâce capitale n'aurait jamais été en eux ce qu'elle était en lui. Du fait de l'union hypostatique, elle était en lui une grâce capitale suprême et première; elle n'aurait pu être en eux qu'une grâce capitale dérivée, subordonnée, secondaire. D'ailleurs, le Christ n'a pas voulu qu'aucune grâce capitale, même à titre dérivé, passât à ses disciples [1]. C'est immédiatement de sa grâce capitale à lui, c'est de sa plénitude à lui, que nous avons tous reçu (Jean, I, 16), chacun « selon la mesure de la donation du Christ » (Ephés., IV, 7). C'est sa grâce capitale à lui [2], qui constitue l'âme créée de l'Eglise, saisie dans sa source et dans son point de concentration suprême, et qui va ultérieurement se communiquer à tout le corps.

b) D'autre part, en effet, la grâce du Christ n'est grâce capitale, à savoir grâce du Christ en tant que tête, *qu'à raison de son rapport au corps, à l'Eglise.* Elle est une grâce destinée par nature à se reverser, dans la mesure du possible, sur le corps, pour le rendre toujours plus parfaitement homogène à la tête; une grâce destinée par nature à s'épancher dans le corps pour le vivifier intérieurement [3], l'informer, en un mot l'animer (nous verrons que cet épanchement de la grâce capitale dans le reste du corps se fait en quelque sorte par nappes superposées). Cette seconde considération relative à la grâce capitale est importante. Car, si le Christ a pour mission de faire l'Eglise, non pas en la créant *ex nihilo,* mais en la tirant des ruines de la catastrophe originelle, la grâce capitale dont il est rempli, devra se définir par rapport à toute l'étendue de son œuvre de médiation et de rédemption [4], à savoir par rapport à une humanité déchue, qu'il se propose néanmoins d'introduire dans un état meilleur au total que l'état d'innocence, et qu'il

---

[1] Cf. saint THOMAS, III, qu. 64, a. 4, ad 3.

[2] Ici pareillement, pour définir la grâce capitale du Christ avec toutes ses richesses, nous nous inspirons de ce que JEAN DE SAINT-THOMAS dit de la grâce capitale, qu'il n'envisage que sous son aspect sanctifiant. Il faut transcrire quelques-unes des formules de ce théologien: « Gratia habitualis Christi, propter eminentiam quam habet ex conjunctione ad Personam divinam, efficitur gratia capitis, et constitutivum formale et proximum Christi in ratione capitis. » III, qu. 8, disp. 10, a. 1, nº 2; t. VIII, p. 251. « Suppositum divinum non est proximum et formale constitutivum Christi in ratione capitis; est tamen quid praerequisitum et quasi radicaliter se habens ad rationem capitis... Constitutivum proximum et formale capitis in Christo ut fit caput homogeneum respectu multidudinis creatae, non debet desumi ex ipsa Persona..., sed ex eo quod sibi adjungitur, scilicet ex humanitate, ut gratificata per gratiam habitualem. » *Ibid.*, nº 12, p. 252 « Gratia habitualis induit rationem gratiae capitalis ratione alicujus intrinsecae et novae perfectionis super entitatem gratiae habitualis; haec tamen perfectio non est physice aliud quam conjunctio ad Personam divinam, seu gratia unionis. » *Ibid.*, nº 15, p. 253.

[3] Le Christ exerce dans l'Eglise l'influence de la tête dans le corps. Il lui communique le mouvement et l'orientation. Saint THOMAS, III, qu. 8, a. 1.

[4] « En raison de son rapport avec le genre humain, le Christ, qui, en tant qu'homme, est *médiateur de Dieu et des hommes,* I Tim., II, 5, devait avoir une grâce qui pût se reverser sur les autres, selon Jean, I, 16: *De sa plénitude nous avons tous reçu.* » Saint THOMAS, III, qu. 7, a. 1.

va préparer à un *culte nouveau,* instaurer dans une *grâce nouvelle,* instruire dans des *vérités nouvelles.*

3. En tenant compte des données qui précèdent, disons que l'âme de l'Eglise, a sa première réalisation dans le Christ lui-même. Cette réalisation suprême renferme d'une manière éminente (formelle ou simplement virtuelle) et comme à l'état pur et condensé, tous les éléments des réalisations inférieures, et aussi, cela va de soi, des réalisations partielles et mutilées. *A ce moment précis, l'âme de l'Eglise est identique à la grâce capitale du Christ,* c'est-à-dire au don créé de la grâce déposé dans le Christ, où il revêt une dignité exceptionnelle par sa jonction à la personne même du Verbe, et d'où il est apte à se communiquer du Christ à toute l'Eglise, de la tête à tout le corps.

On voit comment toute l'Eglise se noue, par son âme, au mystère de l'union hypostastique. Par comparaison avec le peuple de Dieu qui, dans l'état d'innocence, n'aurait été rassemblé que dans la grâce capitale du premier Adam, l'Eglise inaugure un nouvel univers, rassemblé dans la grâce capitale du second Adam, du Verbe incarné.

3. *Les trois privilèges de la grâce capitale : sacerdoce, sainteté, royauté.*

Dans son foyer, l'âme créée de l'Eglise c'est la grâce capitale du Christ. Cet axiome vaut, à condition d'opérer les transpositions nécessaires, pour l'Eglise dans la condition future de la gloire, et pour l'Eglise dans la condition présente de la grâce. En fonction de cette dernière, l'axiome va se préciser ainsi: *dans son foyer, l'âme de l'Eglise en pèlerinage, de l'Eglise voyagère, c'est la grâce capitale du Christ pèlerin, du Christ « viator ».*

Or, on peut reconnaître, dans la grâce capitale du Christ voyageur, trois formalités distinctes, trois privilèges majeurs, son sacerdoce, sa sainteté, sa royauté, tous trois unis et comme confondus dans l'éminence d'une perfection indivisée [1], mais qui, en se diffusant dans tout le corps de l'Eglise, vont y déposer trois sortes d'empreintes, qui demanderont impérieusement à rester jointes ensemble, mais qui apparaîtront toutefois comme réellement distinctes l'une de l'autre.

a) Le sacerdoce du Christ.

L'un des privilèges qui constituent la grâce capitale est le pouvoir sacerdotal du Christ, son pouvoir d'instituer le culte ou rite de la religion chrétienne. *Cultus Dei secundum ritum christianae vitae, ritus christianae religionis :* ces expressions, qui sont de saint Thomas lorsqu'il parle du sacerdoce du Christ et de sa communication à tous les fidèles [2], précisent

---

[1] C'est ce qui explique que, lorsque les préoccupations de la théologie pure font place à celles de l'édification des âmes, on ne distingue plus ces privilèges, et qu'on ait raison de parler, par exemple, à propos de la royauté du Christ, de son sacerdoce et de sa sainteté ; ou, à propos de son sacerdoce, de sa sainteté et de sa royauté.

[2] Cf. III, qu. 63, a. 1, 2, 3.

d'emblée qu'il faut entendre, par pouvoir sacerdotal ou cultuel, un pouvoir rituel.

Le culte présente, en effet, deux aspects complémentaires, mais distincts: *a)* sous le premier, qui est celui de la *sainteté morale*, le culte désigne distinctement l'hommage de révérence dû à Dieu, abstraction faite du genre de réalités sensibles dans lesquelles cet hommage va s'exprimer: le culte est alors considéré comme un acte émanant de la vertu de religion, sise dans la volonté; *b)* sous le second, qui est celui de la *validité rituelle*, le culte désigne directement les réalités sensibles dans lesquelles cet hommage prend corps pour s'exprimer et par lesquelles — ce sera la grande révélation du christianisme —, la divinité décide de se communiquer aux hommes: le culte est alors considéré, depuis l'avènement de la loi nouvelle comme un acte émanant d'une puissance sacerdotale ou cultuelle [1].

Le Christ est le prêtre par excellence, chargé d'instaurer ici-bas une forme de culte nouvelle, mystérieuse, définitive, la seule que Dieu désormais veuille attendre de cette humanité qu'il a daigné réhabiliter en la relevant des ruines de la catastrophe originelle. « Il a plu à Dieu de réconcilier par lui toutes choses en lui », à savoir par le Christ et dans le Christ « en pacifiant par le sang de sa croix, ce qui est sur la terre et ce qui est dans les cieux » (Col., I, 20). « Il est notre paix, lui qui des deux peuples n'en fait qu'un, ayant renversé le mur de séparation, l'inimitié..., afin de créer en lui-même avec les deux un seul homme nouveau, lui l'auteur de la paix, et de les réconcilier l'un et l'autre avec Dieu en un seul corps par la croix » (Ephés., II, 14-16). « Il nous a aimés et il s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur » (Ephés., V, 2). « Le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, en la purifiant par le bain de l'eau dans la parole » (Ephés., V, 25-26). « C'est lui qui dans les jours de sa chair, ayant avec un grand cri et avec larmes offert des prières et des supplications à Celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé pour sa piété, a appris, tout Fils qu'il était, par ses propres souffrances, ce que c'est qu'obéir, et qui, ayant été consumé, est devenu pour tous ceux qui l'écoutent une cause de salut éternel, Dieu l'ayant déclaré grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (Hebr., V, 7-10).

---

[1] La distinction de ces deux aspects du culte chrétien, celui de la *moralité* et celui de la *validité* est donc inscrite dans saint Thomas: cf. aussi, IV *Sent.*, dist. 4, qu. 1, a. 4, quest. 2, où le saint docteur distingue une sanctification qui *purifie* du péché, et une sanctification qui *consacre* en vue du culte chrétien. Elle a été soulignée par tous ses disciples. Citons, par exemple, CAJETAN, III, qu. 63, a. 4, nº VII: « Character (sacramentalis) respicit divinum cultum secundum id quod *est;* religio autem respicit divinum cultum secundum rationem *boni*... Charactere homo *potest* in actus religionis; religione autem homo *bene* se habet ad illos. » Et JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 63; disp. 25, a. 2, nº 84, t. VIII, p. 342: « Religio consideratur et in genere *moris*, et in genere *caeremoniarum* quibus perficitur; et primo modo pertinet ad *virtutem moralem*, qua bene disponitur subjectum ad colendum Deum; secundo modo, non pertinet ad virtutem, sed ad *ministeriale principium*, quo fiunt protestationes exteriores religionis christianae per configurationem ad sacerdotium Christi. » Cf. nº 106, p. 347. Un peu plus loin, le culte de Dieu est distingué « secundum rationem *veri* » et « secundum rationem *boni*. » *Ibid.*, a. 4, nº 10, p. 368.

« Par une oblation unique, il a procuré la perfection pour toujours aux sanctifiés » (Hebr., x, 14). « Le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit en disant: Ceci est mon corps, livré pour vous; faites cela en mémoire de moi. De même après le souper, il prit le calice en disant: Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang; faites cela, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (I Cor., xi, 23-26). « Le calice de bénédiction, que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ ? Et le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? » (I Cor., x, 16). Sans doute, ces grands textes, qu'on pourrait facilement multiplier, débordent surtout d'une charité si inouïe, si incompréhensible, qu'elle semble nous faire oublier en quelque sorte le reste de leur contenu. Mais tout en eux est divin, et cela aussi par conséquent qu'ils nous révèlent touchant la nécessité d'un culte extérieur nouveau, extraordinaire, que la loi de nature n'avait signifié que très confusément, que la loi mosaïque avait figuré plus distinctement, mais que le Christ lui-même vient instaurer sur la Croix, pour donner, par la vertu de sa double médiation, ascendante et descendante, — dans laquelle toute l'Eglise, qui est son corps, va être entraînée avec lui et par lui — le monde à Dieu et Dieu au monde. C'est ce culte-là, non pas un autre, que la révélation évangélique propose à l'humanité tombée pour honorer pleinement un Dieu attentif à la réhabiliter; et s'il est vrai que tout s'achève, non dans le culte, mais dans l'amour, et que le rôle du culte soit finalement de véhiculer l'amour, c'est ce culte-là, non pas un autre, qui est le véhicule parfait par lequel le double courant de l'amour chrétien monte de la terre au ciel et descend du ciel à la terre.

Il faut donc absolument enclore dans la grâce capitale du Christ, le pouvoir par lequel, usant de son intelligence pratique, il disposait, avec une autorité souveraine et pour toujours, le culte de la religion chrétienne. C'est en raison de ce pouvoir sacerdotal créé, mais intrinsèquement perfectionné et élevé jusqu'au sein de l'ordre hypostatique par son union au Verbe [1], c'est en raison de cet exceptionnel pouvoir d'excellence [2], que le Christ mérite pour une part d'être appelé tête de l'Eglise [3].

[1] Il faut parler, proportionnellement, du *pouvoir sacerdotal* du Christ comme JEAN DE SAINT-THOMAS parle de la *grâce habituelle* du Christ. Elle est de soi créée, mais elle reçoit du simple fait de son union au Verbe, une perfection *réelle et intrinsèque* (non seulement *dénominative et extrinsèque*); et si l'élévation et l'éminence de l'ordre hypostatique n'est pas communicable à une pure créature, la grâce capitale ne l'est pas davantage. III, qu. 8, disp. 10, a. 1, nos 17 et 20, t. VIII, pp. 254 et 255. Pareillement, le sacerdoce du Christ sera participable par les caractères sacramentels; mais il est, comme tel, incommunicable.

[2] Le pouvoir d'excellence sur le culte chrétien et la dignité de tête de l'Eglise auraient pu, à la rigueur être communiqués par le Christ à l'un ou l'autre des premiers disciples: mais non pas avec la perfection qu'ils avaient dans le Christ: « Licet (Christus) officium capitis absolute potuisset communicare, non tamen *capitis principalitatem*, nec rationem *instrumenti conjuncti et quasi organici* ipsius Verbi. » JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 8, disp. 10, a. 1, no 20; t. VIII, p. 255.

[3] Voici quelques textes de JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 63, disp. 25, a. 2, no 121, t. IX, p. 350: « Character... derivatur a *sacerdotio* Christi et potestate excellentiae quam, *ex vi*

b) La sainteté du Christ.

Mais, avant tout, et au-dessus de tout, ce qui constitue la grâce capitale et le foyer de l'âme de l'Eglise, c'est la sainteté du Christ, sa pureté, sa magnanimité, sa charité, c'est, au principe de cette sainteté et de cette charité, la grâce habituelle dont il était rempli et qu'il voulait faire déborder sur le monde.

Cette grâce habituelle est créée, mais on peut l'appeler infinie. D'une part, parce qu'elle a pour fin de proportionner la nature humaine du Christ à la plus haute dignité qui soit concevable, à savoir à son union personnelle avec le Verbe de Dieu [1]. D'autre part, parce qu'elle est « un principe universel de sanctification pour tout le genre humain, selon qu'il est écrit, Ephés., I, 6, que *Dieu nous a sanctifiés dans son Fils bien aimé:* un peu comme le soleil, tout fini qu'il soit dans son être, est infini dans ses effets, en tant que principe universel d'illumination [2] »; elle s'étend, en effet, à tous les effets et à toutes les manifestations de la grâce, *extendit se ad omnia quae sunt gratiae* [3]; il s'ensuit que, « comparée à la grâce du Christ, la grâce, en chacun de nous, ne peut avoir que le rapport d'une qualité particulière à son principe universel: si intense qu'elle devienne, jamais elle n'égalera son principe, *quantumcumque crescat, non potest adaequare gratiam Christi* » [4]. La grâce du Christ pèlerin contient en son éminence, même la grâce donnée aux anges: dès l'instant de l'Incarnation, le Christ paraît, au milieu d'eux, comme le soleil dans le jour; c'est en Jésus que l'ange osera conforter Jésus, (Luc, XXII, 43), en la gloire de Jésus qu'il osera consoler l'agonie de Jésus.

---

gratiae capitis, habet supra totam Ecclesiam, quae (potestas) aliquid physicum est. » *Ibid.*, a. 3, nº 2, p. 366: « Convenit autem Christo esse mediatorem et *sacerdotem*, secundum quod nobis tradit divina... et secundum quod nos reconciliat Deo Patri. Et utrumque habet ex eo qund habet *gratiam capitis*, unitus in Persona Filio Dei ». *Ibid.*, a. 4, nº 13, p. 369: « *Sacerdotium* Christi est *potestas hierarchica suprema*, quae fundatur in plenitudine et eminentia gratiae, per quam est simul Rex et Sacerdos... Idem est esse *caput et pontificem aeternum* ».

[1] Saint THOMAS: « Finis gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem esse nec intelligi major unio creaturae rationalis ad Deum quam quae est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiae. » III, qu. 7, a. 12; cf. ad 2.

[2] *Ibid.*, qu. 7, a. 11.

[3] *Ibid.*, qu. 7, a. 11, ad 1.

[4] *Ibid.*, qu. 7, a. 11, ad 3. Cf., a. 9: « Conferebatur (Christo) gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis. Et sic... plenitudo gratiae attenditur in Christo, inquantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiae effectus, qui sunt virtutes, dona et alia hujusmodi ».

Saint Thomas, qui lisait Jean, III, 34: « Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car *Dieu* ne donne pas l'esprit avec mesure » a commenté ce texte, en l'entendant de l'infinité de la grâce du Christ, dans le *De Veritate*, qu. 29, a. 3, dans la *Somme*, III, qu. 7, a. 11, ad 1, et dans son *Commentaire* de saint Jean. M.-J. LAGRANGE propose de lire, avec Origène: « car *il* ne donne pas l'esprit avec mesure », et il entend le texte de tous les apôtres de la loi nouvelle, *Evangile selon saint Jean*. Paris, 1925, p. 98.

c) La royauté et la prophétie du Christ.

Enfin le Christ est pour tout le genre humain, maître de vérité. Il est « plein de grâce et de vérité » (Jean, I, 14). Moïse avait apporté la loi, il apporte « la grâce et la vérité » (Jean, I, 17). Pendant tout le temps de sa vie mortelle il dispense la vérité, il prêche la bonne nouvelle, il enseigne avec autorité (Mt., VII, 29).

En raison de ce privilège, de cette fonction, le Christ est, sous un troisième aspect, tête de l'Eglise. De même, dit saint Thomas, qu'il appartient à la tête grâce à la vue, à l'ouïe, au secours des sens, de nous renseigner, instruire, avertir, et en conséquence de diriger nos démarches par manière de proposition extérieure [1]; ainsi il appartient au Christ de renseigner, d'instruire, d'avertir tout le corps de l'Eglise, d'en régir et gouverner avec autorité les démarches, par manière de proposition extérieure [2]. L'office du chef, du roi, du juge dans les corps sociaux de l'ordre naturel, famille ou cité, est une pâle image de l'office du Christ régissant du dehors, par manière d'enseignement, de persuasion, d'avertissement, le corps social surnaturel de l'Eglise.

Comment qualifier ce privilège du Christ ? Dire que le Christ est *principe de vérité* ne suffit pas. Il faut préciser que cette vérité nous est transmise, non par voie d'infusion (comme dans l'illumination baptismale), ni par voie d'évidence (comme dans la vision bienheureuse), mais par voie d'enseignement, de révélation extérieure, de proposition autorisée. On peut dire qu'au plan temporel, la proposition extérieure est la manière dont le roi régit la cité [3]. Alors le Christ sera nommé Roi, son privilège sera celui de la *royauté.*

Mais, si l'on appelle prophète celui qui vivant parmi les hommes, plongé comme eux dans l'espace et le temps, leur annonce néanmoins des choses qui les dépassent et qui sont cachées pour eux dans la nuit du mystère, il faudra dire alors que le Christ, pendant le temps qui précédait sa passion, méritait d'une manière excellente le nom de prophète, puisqu'il vivait comme *viator,* comme pèlerin, au milieu d'eux, et qu'il pouvait leur annoncer, comme *comprehensor,* comme habitant déjà le ciel, les mystères qu'il contemplait à découvert [4]. Son rôle de Maître, ou de Roi, coïncidait alors avec son rôle de *Prophète.* D'ailleurs, toutes les grâces qui assurent aux hommes la communication du message du Christ et des apôtres viennent se ranger dans le genre des grâces que l'on appelle — pour les distinguer des grâces « sanctifiantes » — les grâces « prophétiques »: la *révéla-*

---

[1] « Caput in alia membra influit... secundum quamdam *exteriorem gubernationem,* prout scilicet secundum visum et alios sensus qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. » III, qu. 8, a. 6.

[2] Influxus in membra Ecclesiae quantum ad *exteriorem gubernationem...* » *Ibid.*

[3] « Secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione, prout dicitur rex caput regni sui. » Saint THOMAS, III, qu. 8, a. 6, ad 1.

[4] Saint THOMAS, III, qu. 7, a. 8.

tion qui illumine l'intelligence du prophète, le don de l'*inspiration* orale ou scripturaire qui lui permet de s'exprimer, l'*assistance* promise au magistère, sont des grâces prophétiques.

Les deux titres du Christ, celui de Roi et celui de Prophète, désignent sous des angles différents, un privilège identique. Mais le titre de Roi paraît plus vaste [1].

4. *Définition de l'âme créée de l'Eglise considérée dans son foyer.*

Nous pouvons dire, dès maintenant, que, *dans son foyer, l'âme créée de l'Eglise est la grâce capitale du Christ, unifiant en elle le triple privilège de son sacerdoce, de sa sainteté, de sa royauté.* C'est la plus haute définition qu'on puisse donner de l'âme créée de l'Eglise, la plus dense, la plus compréhensive qualitativement. Mais c'est la plus restreinte quantitativement ou extensivement. Elle ne saisit l'âme de l'Eglise que dans son foyer, non encore dans son rayonnement. Elle ne la définit que telle qu'elle est dans la tête, non encore telle qu'elle est dans le reste du corps, ou pour parler comme saint Thomas, « dans les autres membres » [2].

II. L'AME CRÉÉE DE L'EGLISE CONSIDÉRÉE DANS TOUTE SON EXTENSION

L'âme créée de l'Eglise entière, *c'est la grâce capitale du Christ, de son sacerdoce, de sa sainteté, de sa royauté, pour autant que,* au seuil du troisième âge du monde, qui est l'âge de l'Esprit saint, *ce triple privilège est étendu et communiqué du Christ à l'Eglise, de la tête au corps,* sous la motion de l'Esprit saint, à savoir de la Trinité tout entière, comme cause première, et de la sainte humanité du Sauveur, comme cause instrumentale ou organique conjointe à la divinité. L'âme créée de l'Eglise, *ce sont les trois privilèges du sacerdoce, de la sainteté, de la royauté du Christ, en tant qu'ils sont diffusés et participés dans toute l'Eglise par les caractères sacramentels, les grâces sacramentelles, les pouvoirs juridictionnels.*

Il faut expliquer cette triple dérivation de la grâce capitale dans le corps entier de l'Eglise.

1. *La dérivation du sacerdoce du Christ dans les caractères sacramentels.*

Le Christ, prêtre par excellence, a inauguré, sur la Croix levée entre la terre et le ciel, un culte nouveau, non pas éphémère mais durable, le culte de la loi nouvelle — seul capable de véhiculer plénièrement le nouvel amour qui, désormais, montera du monde vers Dieu et descendra de Dieu vers le monde. La double médiation cultuelle, par laquelle il a crié vers son Père

[1] Le Christ a enseigné les apôtres après sa résurrection, alors qu'il avait cessé d'être Prophète.

[2] « Caput in alia membra influit... » III, qu. 8, a. 6.

et sauvé ses adeptes (Hébr., v, 7 et 9), il l'a, comme TÊTE achevée et accomplie en une fois et pour toujours (*ἐφάπαξ, εἰς τὸ διηνεκὲς*, Hébr., x, 10 et 14); mais en lui conférant la puissance d'entraîner dans son sillage tout le reste du CORPS, de synthétiser sous elle toute la suite des siècles, d'attirer dans son drame toutes les générations ultérieures au fur et à mesure qu'elles apparaîtraient à l'existence.

a) Le culte du Christ répandu et communiqué.

Il faut, en effet, qu'il y ait synergie entre la tête et le corps, il faut que l'action cultuelle accomplie d'abord dans le Christ qui est TÊTE, se propage ensuite dans l'Eglise, qui est CORPS. Il faut que, dans l'ordre de la médiation cultuelle ascendante, les disciples s'efforcent d'identifier leur don à celui du sacrifice de la Croix, en communiant au corps et au sang du Christ (I Cor., x, 16), en mangeant le pain et en buvant le calice du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne (I Cor., xi, 26-27); et il faut que, par la médiation cultuelle descendante de la Croix, présente à chaque réitération du rite de la Cène, et des sacrements, figurés par l'eau et le sang sortis du Cœur du Sauveur, la réconciliation de notre Dieu, si gravement offensé par sa créature, puisse parvenir jusqu'à chacun de nous. Si vraiment l'Eglise tout entière, tête et corps est un organisme homogène, et qu'elle a été, dans son chef, d'une manière éminente, consacrée et sacerdotale, afin d'inaugurer en une fois le drame cultuel où se sont rencontrés le ciel et la terre, il faut que, dans tout son être, d'une manière cette fois-ci participée, elle soit, elle aussi, consacrée et sacerdotale, afin de prolonger en elle, — sous peine d'échapper à l'influx de la vie et d'être gagnée par l'ankylose — ce drame cultuel, tout ensemble temporaire et durable, temporaire dans son foyer, durable dans son rayonnement.

b) Sacerdoce principal et sacerdoce ministériel.

Mais le pouvoir sacerdotal ne peut pas se trouver *ex aequo*, d'une manière univoque, dans la tête et dans le corps, dans le Christ et dans l'Eglise. Il est principalement dans le Christ en vue de fonder une fois pour toutes sur la Croix le culte de la loi nouvelle; il est instrumentalement et ministériellement dans l'Eglise en vue de diffuser ce culte tant que dure le temps. Séparé du sacerdoce principal et, à ce titre, intransmissible de la Coix du Christ, le sacerdoce ministériel et dépendant de l'Eglise serait incapable d'avoir aucun sens et de subsister: tout son rôle est précisément de véhiculer pour l'éterniser, ce sacerdoce unique, non de lui succéder, et il faut reprendre ici, avec une signification sans doute différente, en pensant non plus aux prêtres de la loi ancienne, mais à ceux de la loi nouvelle, les paroles de l'Epître aux Hébreux, VII, 23-25: « Les autres forment une longue suite de prêtres parce que la mort les empêche de durer, mais lui, parce qu'il demeure éternellement, possède un sacerdoce qui ne se transmet pas. Aussi peut-il sauver décisivement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur ». Le Christ seul est prêtre, grand prêtre, les chrétiens ne sont que ses ministres.

c) Les trois caractères sacramentels.

La dérivation ministérielle du pouvoir sacerdotal du Christ jusque dans l'Eglise, pour l'habiliter à perpétuer validement le culte chrétien, soit d'une manière active en le transmettant, soit d'une manière passive en le recevant, se fait par les trois sigillations, les trois empreintes, les trois caractères sacramentels, dont on peut dire qu'ils sont à la fois passifs et actifs, celui du baptême étant surtout passif, celui de l'ordre surtout actif, celui de la confirmation intermédiaire. « Tout le rite de la religion chrétienne, dit saint Thomas, dérive du sacerdoce du Christ. » Si donc le caractère sacramentel nous met en état de recevoir ou de transmettre les choses du culte divin « il est manifeste que le caractère sacramentel est d'une manière spéciale un caractère du Christ. *C'est en effet au sacerdoce du Christ que les fidèles sont configurés par les caractères sacramentels*, qui ne sont autre chose que *des participations du sacerdoce du Christ dérivées du Christ lui-même* » [1]. Le culte de la religion chrétienne « consiste à recevoir ou à transmettre les choses divines. Dans les deux cas, un caractère est requis: actif pour transmettre, passif pour recevoir. C'est pourquoi le caractère comporte une certaine puissance spirituelle ordonnée aux choses du culte divin. Mais il faut savoir que cette puissance spirituelle est instrumentale..., car le caractère sacramentel est propre aux ministres de Dieu, et le ministre est comme un instrument » [2].

d) La sigillation cultuelle de l'Esprit saint.

Si l'on se rappelle que l'âge de l'Esprit saint a eu pour effet, non d'abolir l'âge du Fils, mais au contraire de diffuser la grâce du Christ qui est la tête, dans toute l'Eglise, qui est le corps [3], en sorte que les dons par lesquels l'Eglise est configurée au Christ peuvent être attribués à la fois à la sainte humanité du Christ (comme cause instrumentale et organique) et à l'Esprit saint, à la Trinité sainte (comme Cause première [4]), on fera remonter jusqu'à l'Esprit saint l'empreinte des caractères sacramentels. Saint Cyrille de Jérusalem inclut certainement la grâce du caractère sacramentel dans la sigillation que l'Esprit saint dépose dans l'âme à travers les sacrements non réitérables [5].

---

[1] III, qu. 63, a. 3.

[2] *Ibid.*, a. 2. Sur le rôle purement ministériel du caractère, cf. *Le Christ, personnalité mystique efficiente de l'Eglise*, Nova et Vetera, 1942, p. 76.

[3] *Ibid.*, p. 189.

[4] *Ibid.*, p. 62.

[5] « L'Esprit saint va sceller vos âmes (au baptême)... » *Catéchèse* III, n° 3, P. G., t. XXXIII, col. 428. « L'Esprit, au moment du baptême, scelle ton âme... », *Catéchèse* IV, n° 16, col. 476. « L'Esprit... a opéré dans les apôtres, et jusqu'aujourd'hui il scelle les âmes dans le baptême... » *Catéchèse* XVI, n° 24, col. 952. « Au temps du baptême, quand tu approches des évêques, ou des prêtres, ou des diacres..., ne prends pas garde au personnage qui apparaît, mais souviens-toi de l'Esprit saint dont nous parlons maintenant. C'est lui qui est présent et qui est prêt à sceller ton âme... » *Catéchèse* XVII, n° 35, col. 1009. « Au sortir des eaux sacrées de la piscine, vous avez

Le premier des trois éléments de l'âme créée de l'Eglise entière, c'est *le sacerdoce du Christ, pour autant qu'il est étendu par l'Esprit saint à toute l'Eglise dans les trois caractères sacramentels* du baptême, de la confirmation de l'ordre.

2. *La dérivation de la sainteté du Christ dans les grâces sacramentelles.*

Le don par excellence du Christ à son Eglise, plus encore que le don du sacerdoce ou de la royauté, c'est le don d'une grâce nouvelle, d'une grâce enrichie, en passant par lui, de perfections ignorées des âges antérieurs.

a) La grâce de la loi nouvelle.

La grâce de la loi nouvelle sera, non seulement dans Jésus et dans la Vierge, cela est clair pour tous les yeux, mais même aussi dans l'ensemble du reste de l'Eglise, une grâce meilleure que celle de l'innocence. Il faut dire, avec Bérulle, qu'il y a, en Jésus « un nouvel être qui fait un nouvel état dans les choses créées et incréées mêmes »; l'amour qui se forme à ses pieds « fait désormais *une nouvelle différence dans l'ordre de la grâce et dans l'ordre de l'amour* [1] ». Ce nouvel ordre d'amour « commence en la terre, au lieu que les ordres angéliques ont commencé au ciel: car c'est un ordre qui regarde le mystère de l'Incarnation, commencé aussi en la terre, et non au ciel [2]... Au ciel s'est perdu le plus haut degré d'amour qui avait été créé, et ce par la perte du premier ange, auquel il avait été donné. 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 [3]... » L'Incarnation est « 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* [4]... ». « La pureté que Madeleine reçoit aux

---

reçu le chrême, antitype (symbole) de Celui dont le Christ a été oint, à savoir de l'Esprit saint...» *Catéchèse* XXI, n° 1, col. 1089.

La sigillation de l'Esprit saint désigne très fréquemment, chez Cyrille, les grâces *sanctifiantes*, que tous les théologiens s'accordent à référer à l'Esprit saint: cf. saint Thomas III, qu. 63, a. 3, ad 1. Mais elle n'exclut pas le *caractère* sacramentel: celui-ci, en effet, est supposé dans le rappel que fait Cyrille de l'interdiction de réitérer le baptême, *Procatéchèse*, n° 7, col. 345; il semble même être désigné directement au n° 16, col. 360 de la *Procatéchèse:* « Que le baptême auquel vous aspirez est grand et sublime! C'est la rançon de l'esclavage, c'est la rémission des iniquités, c'est la mort du péché, c'est la régénération de l'âme, c'est un vêtement de lumière, c'est *une sigillation sainte indélébile*, c'est un char qui nous transporte au ciel, ce sont les délices du paradis, c'est un gage du royaume, c'est la grâce de l'adoption. » Les textes apportés en faveur des caractères sacramentels dans l'étude du Dict. de Théol. Cathol. sur *Cyrille de Jérusalem*, demandent à être contrôlés. Il en va de même de ceux que signale Dom Touttée dans l'édition de Saint-Maur.

[1] *Sainte Marie Madeleine*, chap. I.

[2] *Ibid.*

[3] Chap. II.

[4] *Ibid.*

pieds de Jésus est *une pureté nouvelle, une pureté divine, une pureté privilégiée, une pureté émanante de la pureté de Jésus même aux pieds duquel je la vois prosternée*, et où elle reçoit les émanations pures, saintes et célestes que le ciel révère, *que l'œil de la foi et de la piété reconnaît bien*, et que l'œil de l'homme qui ne connaît pas Dieu, ne peut connaître. Cette émanation sainte de Jésus, cette infusion céleste en Madeleine, porte au cœur et au corps même de cette humble pénitente, *non un effet seulement, mais une participation sainte de la pureté de Jésus* et en un degré si éminent, que le diable est contraint de la révérer et n'ose plus s'approcher de ce sanctuaire [1]». La source ouverte de cette nouvelle grâce et cette nouvelle vie, c'est la Passion du Sauveur: « Temps singulier et mémorable auquel Jésus est actuellement pendant en la croix, temps auquel la vie mourante est source de vie et de plusieurs vies, c'est-à-dire non seulement de plusieurs *effets* de vie communiqués à plusieurs âmes, mais ce qui est plus, Jésus qui est la vie et qui est lors la vie mourante, est source de plusieurs *sortes* de vie, *qui font une très grande et très belle différence dans l'éternité;* et *pour une sorte de vie dont l'homme s'est privé par le péché d'Adam, Jésus le second Adam établit entre les hommes plusieurs sortes de vie*, et est vraiment dans le paradis du ciel et de la terre, c'est-à-dire en l'Eglise militante et triomphante... cet arbre de vie qui s'appelle aussi *lignum vitarum*... [2]. O nouvel ordre de la croix et du ciel tout ensemble ! ordre intérieur et invisible aux hommes et visible aux anges ! Ordre des âmes crucifiées avec Jésus et par Jésus ! ordre naissant en la croix de Jésus ! [3] » Ainsi, la vie du Christ devient la vie même des chrétiens: « Je suis crucifié avec le Christ, disait l'apôtre. Ce n'est plus moi qui vis. C'est le Christ qui vit en moi » (Gal., II, 20). Et la grâce du Christ devient la grâce même des chrétiens.

b) Similitude de la grâce du Christ et de la grâce de l'Eglise.

Sans doute, la grâce créée revêtait, dans le Christ lui-même, une dignité unique et incommunicable, du fait qu'elle était « enracinée » dans la grâce hypostatique et qu'elle constituait le Christ seule tête de l'Eglise « à titre principal ». D'une part, elle permettait au Christ de nous mériter une rédemption infinie ; d'autre part, elle était, avec la nature humaine du Christ, l'instrument conjoint, l'organe dont la Trinité se servait pour sanctifier le monde [4].

Pourtant, en s'épanchant du Christ — où sa puissance de rayonnement est infinie [5] — jusque dans l'Eglise, la grâce sanctifiante ne change pas

---

[1] Chap. III.
[2] Chap. V.
[3] *Ibid.*
[4] « Christus ad influendum vitam gratiae in nos, tam per *meritum* de condigno, quam per redemptionem, et etiam per modum *instrumenti conjuncti* Verbo, necessario debuit constitui caput per gratiam habitualem praesuppositam et radicatam in gratia unionis. » JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 8, disp. 10, a. 1, nº 14, t. VIII, p. 253.
[5] S. THOMAS, III, qu. 7, a. 11.

de nature [1]. Ici et là, elle est une participation à la nature divine; ici et là, elle est ordonnée à permettre la vision de l'essence divine, — laquelle néanmoins ne sera pas, de la sorte, connue compréhensivement, à savoir autant qu'elle est connaissable [2]. Disons quelque chose de plus secret, sur quoi il faudra beaucoup insister quand on traitera expressément de la sainteté de l'Eglise: ici et là, dans le Christ et dans l'Eglise, *dans le Christ voyageur configurant à sa ressemblance l'Eglise voyagère, — comme le Christ glorieux configurera à sa ressemblance d'Eglise glorieuse* — la grâce habituelle présente des modalités pareilles, qui sont propres à la loi nouvelle et qui sont restées inconnues des âges précédents. Ce point, qui est d'une grande importance, contribue à donner une intelligence profonde de l'Eglise.

c) Les trois perfections de la grâce habituelle dans le Christ: connaturalité, plénitude, tendance.

Quelles modalités, quelles perfections, la grâce avait-elle donc dans le Christ? Jean de Saint-Thomas en signale deux: sa *connaturalité* et sa *plénitude*. Nous en ajouterons une troisième: sa *tendance*.

1° D'abord sa *connaturalité*. Expliquant le rapport de la grâce hypostatique et de la grâce habituelle dans le Christ, saint Thomas rappelle que la seconde résulte de la première à la manière d'une propriété naturelle, « sicut quaedam proprietas naturalis » [3]. Cela ne signifie pas, comme l'a cru Medina, que la grâce habituelle émane de la grâce hypostatique d'une manière positive et en quelque sorte active, comme les propriétés du triangle découlent de son essence (connaturalité active); cela signifie simplement que, sanctifiée substantiellement par la grâce hypostatique, l'humanité du Christ est un sujet merveilleusement préparé, merveilleusement proportionné, pour recevoir la sanctification accidentelle de la grâce habituelle, un peu à la façon dont l'intelligence de l'ange était préparée à recevoir les idées innées (connaturalité passive) [4]. Jamais la grâce habituelle n'avait trouvé son « chez soi » dans la nature humaine comme elle l'a trouvé dans la Christ: ni sous la loi d'innocence ni sous la loi de nature ni sous la loi mosaïque.

---

[1] Bien que la grâce habituelle puisse croître toujours en intensité, JEAN DE SAINT-THOMAS ne pense pas qu'elle puisse ainsi changer d'*espèce*, III, qu. 7, disp. 9, a. 1, n^{os} 10 et 27, t. VIII, pp. 228 et 231. Si la grâce du Christ est cause de notre grâce, c'est comme *instrument* de la divinité, non en raison de sa vertu *propre et native*, I-II, qu. 112, disp. 25, a, 1, n^{os} 4 à 6, t. VI, pp. 851-852. Ce n'est donc pas qu'elle soit d'une autre espèce que notre grâce, III, qu. 62, disp. 24, a. 2, n° 20. Dans son traité *De Verbo incarnato*, Rome, 1925, pp. 199-206. Guido MATTIUSSI tient, au contraire, que la raison formelle de la grâce sanctifiante est une, non pas *spécifiquement*, mais seulement *génériquement*. En tout cas, saint THOMAS enseigne expressément que, malgré les fortes inégalités qu'elle y subit, la grâce sanctifiante est de même *espèce* dans les hommes et dans les anges, *De veritate*, qu. 9, a. 1, ad 17.

[2] I, qu. 12, a. 7.

[3] III, qu. 7, a. 13, ad 2.

[4] JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 7, disp. 9, a. 3, n^{os} 6 à 15, t. VIII, p. 242, qui corrige ce qu'il avait avancé, III, qu. 62, disp. 24, a. 2, n° 21, t. IX, p. 289, où il adoptait l'opinion de Medina.

2° Puis sa *plénitude*. Nous avons signalé les beaux textes où saint Thomas enseigne que la grâce habituelle était dans le Christ comme la lumière dans le soleil. Elle était plénière, sans doute parce qu'elle emplissait la sainte âme du Christ, mais aussi et plus précisément encore, parce qu'elle précontenait en elle toutes les manifestations possibles de la grâce [1]. Jamais la grâce habituelle n'avait été aussi riche qu'elle le fut dans le Christ: ni sous la loi d'innocence ni sous la loi de nature, ni sous la loi mosaïque.

3° Enfin sa *tendance*. La grâce sanctifiante était donnée au Christ à la fois *comme compréhenseur*, comme installé d'emblée par l'esprit (disons par le sommet de l'âme, par l'âme en tant que tournée vers Dieu, non vers le corps) dans la béatitude plénière de la vision et de la fruition divines [2]; et *comme voyageur*, comme pèlerin, dont la destinée était de tendre, avec toutes les puissances de son être passible vers la croix et vers la gloire [3]. « Et il commença à leur enseigner que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir, et être rejeté par les anciens, et par les grands prêtres, et par les scribes, et être mis à mort, et ressusciter après trois jours » (Mc., VIII, 31). « Voici que nous montons à Jérusalem. Et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes. Et ils le condamneront à mort et le livreront aux Gentils. Et ceux-ci se moqueront de lui, et cracheront sur lui, et le flagelleront et le feront mourir. Mais après trois jours, il ressuscitera » (Mc., X, 33-34). « 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 pas, il reste seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (Jean, XII, 23-24). C'est le même enseignement qu'entendent les disciples d'Emmaüs: « O têtes sans intelligence et cœurs lents à croire tout ce qu'ont dit les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses-là et qu'il entrât dans sa gloire ? » (Jean, XXIV, 26). Ce mystérieux itinéraire qui traverse la mort pour rejoindre la vie est tout entier inscrit d'avance, tout entier précontenu — à la manière dont un effet peut être précontenu

---

[1] « Ex hoc dicitur gratia illa plena, non solum quantum exigit *subjectum*, sed quantum *ratio gratiae* potest. » JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 62, disp. 24, a. 2, n° 21, t. IX, p. 289.

[2] « Personne n'a jamais vu Dieu, mais le Fils unique de Dieu, tourné vers le sein du Père, est venu lui-même nous l'annoncer. » Jean, I, 18. M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, p. 28, écrit sur ce texte: « C'est comme Verbe que Jésus a connu le Père. Cependant c'est durant sa vie humaine qu'il l'a révélé, et il serait étonnant que sa nature humaine n'ait pas été associée à la connaissance du Verbe. Etant donnée l'étroite union du Verbe et de la chair, c'est-à-dire de la divinité et de l'humanité, et la connaissance requise pour être, à un degré unique, le révélateur, c'est laisser entendre que Jésus était gratifié de la vision béatifique dès cette vie. La thèse théologique nous semble avoir ici un appui solide ».

[3] « Christus autem ante passionem secundum *mentem* plene videbat Deum; et sic habebat beatitudinem, quantum ad id quod est proprium animae; sed quantum ad *alia* deerat ei beatitudo; quia anima ejus erat passibilis et corpus passibile et mortale... Et ideo simul erat *comprehensor*, inquantum habebat beatitudinem propriam animae, et simul *viator*, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat. » Saint THOMAS, III, qu. 15, a. 10. L'âme même du Christ peut être considérée: 1° comme référée à Dieu par ce qui lui est propre, c'est-à-dire par l'intelligence et la volonté, et l'on dira que, selon son âme, le Christ est *comprehensor*; 2° comme référée au corps, qu'elle informe, et l'on dira que, selon son âme, le Christ est *viator*. BILLUART, *De incarnatione*, dissert. 15, a. 4.

dans sa cause toute spirituelle et libre — dans la grâce sanctifiante initiale du Christ. N'est-ce pas dès son entrée dans le monde qu'il déclare: « Vous n'avez voulu ni sacrifice, ni oblation, mais vous m'avez formé un corps; vous n'avez agréé ni holocaustes ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit: Me voici — car il est question de moi dans le rouleau du Livre — me voici, je viens, ô Dieu, pour faire votre volonté » (Hébr., x, 5-7)? Le déroulement de sa vie temporelle peut-il être autre chose que la manifestation progressive des exigences de cette grâce déposée en lui dès le principe ? S'il va à la mort et, au delà d'elle, à la vie, c'est qu'il y a, inscrite dans la grâce qui conduit son âme, une exigence de mort et de vie, de mort pour la vie et de vie pour la mort, une exigence de croix et de gloire, de croix comme irradiée par la gloire, de gloire comme ensanglantée par la croix. S'il va à la vie par la mort, à la gloire par la croix, c'est qu'il y a, inscrite dans la grâce qui conduit son âme, une exigence rédemptrice concernant le monde entier. Jamais la grâce habituelle n'avait manifesté des exigences aussi nettes et aussi mystérieuses: ni sous la loi d'innocence ni sous la loi de nature ni sous la loi mosaïque.

d) Le mystère de l'inégale dispensation de la grâce christique.

La grâce christique s'étend au monde entier pour le délivrer, sans quoi il ne serait pas vrai que le Verbe éclaire tout homme (Jean, I, 9), que le Fils de l'homme, élevé de terre tire tous les hommes à lui (Jean, XII, 32) qu'il pacifie toutes choses dans le sang de sa croix (Col. I, 20), qu'il a tâche de soumettre toutes choses au Père (I Cor., XV, 28; Ephés., I, 22), que Dieu jugera par lui les actions secrètes de tous les hommes, Juifs ou Gentils (Rom., II, 16), qu'il n'y a pas sous le ciel un autre nom donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés (Act., IV, 12). Et il faut dire que, partout où cette grâce est reçue, l'Eglise existe, au moins d'une manière inchoative. Mais il importe d'ajouter aussitôt que c'est seulement à l'endroit où la grâce christique est intégrale, et participe aux trois modalités, aux trois perfections qu'elle avait dans le Christ, que l'Eglise, que le corps du Christ, peut éclore, s'épanouir, exister d'une manière *achevée*. Nous voilà mis en présence du mystère de l'inégale dispensation de la grâce christique.

Du point de vue où nous sommes, il faut distinguer trois régimes, trois économies, trois modes de dispensation de la grâce.

1° Tout d'abord la dispensation qui précède la venue du Christ. *La grâce d'une manière encore très imparfaite, est déjà christique.* Si elle est donnée tout de suite, c'est, en effet, par anticipation, par exaucement rétroactif de la grande intercession méritoire que le Christ fera monter de la croix. Et de ce fait, elle est déjà capable de sauver les hommes du péché, de les conformer suffisamment au Christ pour qu'il puisse reconnaître en eux ses membres au jour de sa descente aux enfers [1].

---

[1] Cf. I Pierre III, 19; IV, 6. Et Denz., nos 385 et 429.

2° Dès que le Christ apparaît, la grâce devient christique d'une nouvelle manière: non seulement « *meritorie* », parce qu'elle nous est méritée par le Christ, mais encore « *efficienter* » parce qu'elle nous est distribuée par le Christ, et qu'elle nous atteint en traversant le cœur du Christ, en sorte que son pouvoir de nous configurer au Christ en est enrichi.

Ici surgit un nouveau mystère. C'est en Palestine que Jésus fonde son Eglise. Ailleurs, nous savons bien qu'il est présent, dès le premier moment de l'Incarnation. Mais c'est par une *action à distance.* Les rayons de grâce qui sortent de son cœur atteignent tous les hommes qui sont dispersés sur la terre. Ils sont capables de sauver tous ceux qui les accueillent au fond d'eux-mêmes, et de former en eux une première et lointaine ébauche de l'Eglise, une Eglise à l'état inchoatif et préparatoire, ignorante encore des pouvoirs sacerdotaux et des pouvoirs juridictionnels, *où la grâce sanctifiante elle-même n'est christique que d'une manière initiale, incomplète, virtuelle.* Le régime de l'action à distance est en quelque sorte un régime de transition. Il succède, d'une façon d'ailleurs provisoire, au premier régime de dispensation de la grâce, en vigueur avant la naissance du Christ; et, tant que tarde le jour béni où l'action salvatrice du Christ pourra prendre, dans toutes les régions du globe, sa forme normale et définitive, il y supplée, dans une mesure nécessairement imparfaite et précaire [1].

3° Mais ce n'est pas pour agir à distance, c'est pour toucher les plaies de notre nature que le Christ s'est incarné. « En délaissant Dieu, l'homme était tombé dans les choses corporelles: il fallait donc que Dieu prît une chair, pour que les choses corporelles elles-mêmes nous devinssent un principe de salut [2]. Et Augustin [3] peut écrire, en commentant l'évangile du Verbe fait chair: *La chair l'avait rendu aveugle, voici que la chair le guérit* [4]. C'est l'*action par contact* qui fonde l'Eglise, l'Eglise dans son état de plénitude et d'achèvement. C'est l'action par contact que le Christ s'efforce en quelque sorte de multiplier quand il passe la mer pour aller guérir le possédé quand il parcourt les routes de la Judée et de la Galilée, jusqu'aux confins de la Phénicie. C'est elle qu'il veut éterniser dans le temps quand, sur le point de nous quitter, il institue au milieu de nous la hiérarchie visible, qui, du haut du ciel où il réside (Mc., XVI, 19), lui servira comme d'un instrument charnel pour nous toucher. C'est elle qu'il décide d'étendre d'une façon progressive à toutes les nations (Mt., XXVIII, 19) jusqu'aux extrémités de la terre (Act., I, 8) et jusqu'à la fin des siècles (Mt., XXVIII, 20) pour qu'elle y donne perpétuellement naissance à son Eglise. C'est elle qui, à travers les sacrements de la loi nouvelle, — ils sont comme les mains du

---

[1] L'action du Christ à distance a d'ailleurs d'autres rôles que de suppléer l'action du Christ par contact. Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, p. 19.

[2] « De sorte que nous devons nous considérer comme des criminels dans une prison toute remplie des images de leur libération... » PASCAL, *Lettre à M^me^ Périer*, édit., Br., p. 89. Pascal songe ici, non d'une manière précise à l'Incarnation et aux sacrements, mais au principe suivant lequel « les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles ».

[3] *In Joan Evang.*, traité II, n° 16.

[4] Saint THOMAS, III, qu. 1, a. 3, ad 1; cf. qu. 61, a. 1.

Christ étendues sur nous à travers le temps et l'espace —, peut faire passer jusqu'à nous, plus ou moins intensément selon l'état de nos dispositions, la sainteté du Christ *avec les richesses mêmes qui lui sont propres, avec les trois modalités, les trois privilèges qu'elle a dans la sainte âme du Christ.* En conséquence, disons que c'est la grâce du Christ *en tant qu'elle nous arrive à travers les sacrements de la loi nouvelle, et qu'on appelle pour cette raison la « grâce sacramentelle », qui mérite seule au sens plénier le nom de « grâce christique ».* Et relevons tout de suite que c'est à l'endroit seulement où se rencontrera la plénitude des grâces sacramentelles, que l'Eglise pourra se constituer et exister en plénitude, en son état achevé.

e) Les trois privilèges de la grâce sacramentelle pleinement christique et christoconformante: connaturalité, plénitude, tendance.

Le message central du Nouveau Testament est l'annonce d'une effusion encore inconnue de grâce et d'amour qui descend du Christ vers son Eglise. Telle est la doctrine de saint Jean: « De sa plénitude, nous avons tous reçu, et grâce sur grâce » (Jean, I, 16). « En vérité, en vérité, je te le dis, nul s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Jean, III, 5). « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour... Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jean, VI, 54, 56). « A celui qui vaincra, je donnerai de la manne cachée, et je lui donnerai une pierre blanche, et sur cette pierre est écrit un nom nouveau, que personne ne connaît, si ce n'est celui qui le reçoit » (Apoc., II, 17). Telle est aussi la doctrine de saint Paul: « Le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, l'ayant purifiée par le bain de l'eau dans la parole... » (Ephés., V, 25-26). « Ignorez-vous, qu'ayant tous été baptisés en le Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons, en effet, été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort... » (Rom., VI, 3-4). « Le calice de bénédiction, que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ ? Et le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ ? » (Rom., X, 16).

Le contenu théologique de ces grands textes, c'est d'abord que la grâce sanctifiante méritée sur la croix, après avoir été donnée en quelque sorte par anticipation et avec mesure aux hommes de la loi de nature et de la loi ancienne quand l'Eglise était encore en formation, commence d'être donnée sans mesure, quand le Christ vient achever de fonder son Eglise. Tout n'est pas dit pourtant: par le canal des sacrements, ce qui passe en l'Eglise, c'est non seulement la grâce du Christ toute nue, avec sa simple nature spécifique, avec sa simple substance [1]; c'est la grâce du Christ pour

[1] Pour Jean de Saint-Thomas, nous l'avons dit, voir plus haut, p. 179, note 1, la grâce du Christ est de même espèce que la nôtre. Disons, à plus forte raison, que la grâce sanctifiante peut changer d'intensité et de richesse, sous la loi de nature, sous la loi mosaïque, sous la loi nouvelle, mais non pas d'espèce. BILLUART, *De gratia*, dissert. 2, a. 1, § 3, demande si la

autant qu'elle participe, dans une certaine mesure [1], aux trois modalités, aux trois perfections, aux trois privilèges qu'elle avait dans le Christ même [2]: connaturalité, plénitude, tendance.

1° *Connaturalité.* — Nous disions tout à l'heure: jamais la grâce habituelle n'avait trouvé son « chez soi » dans la nature humaine, comme elle l'a trouvé dans le Christ. Il convient maintenant d'étendre cet axiome du Christ à l'Eglise, de la tête au corps, et de dire que jamais la grâce habituelle n'avait trouvé son « chez soi » dans la nature humaine, comme elle l'a trouvé dans l'Eglise de la loi nouvelle.

Quand elle nous vient des sacrements, la grâce est en nous comme dans sa patrie, comme dans une terre d'élection, comme dans son lieu propre d'inhérence. Nous pouvons manquer individuellement à la grâce, même sacramentelle, en raison de l'indétermination radicale de notre libre arbitre, et c'est chaque fois une catastrophe. Mais l'humanité ne manquera jamais tout entière à la grâce sacramentelle. Il y a entre elles deux des fiançailles indissolubles. Nous touchons ici au dogme de l'infaillible sainteté de l'Eglise. La prophétie du Sauveur sur son Eglise: « Les portes de l'Hadès ne prévaudront point contre elle » (Mt., XVI, 18) renferme indubitablement dans ses profondeurs la prophétie du Cantique des Cantiques: « Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger » (VIII, 7). Quand saint Jean écrit que l'homme qui est né de Dieu ne peut pécher (I Jean, III, 9), cela signifie immédiatement que cet homme ne peut pécher par la charité qui est en lui, bien qu'il puisse toujours pécher par son libre arbitre [3]; mais ces mots peuvent s'entendre par extension de

---

grâce sanctifiante de l'innocence était de même sorte et de même espèce que celle de l'état de nature déchue, et répond: « Elle était de même espèce quant à la *substance* de la grâce, car l'effet formel des deux grâces est le même, à savoir de rendre l'homme cher à Dieu, fils adoptif et ami de Dieu, héritier du règne céleste: or, la raison d'une forme nous est manifestée par son effet formel qui est cette forme même en tant que communiquée. Mais elle différait par le *mode* dont elle se communiquait au sujet, car la grâce de la justice originelle communiquait à l'homme plusieurs effets secondaires, qu'elle a cessé de nous conférer. »

[1] « Licet *non* in illa perfectione, qua Christus, sed quasi *reductive* ad illum. » JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 62, disp. 24, a. 2, n° 21, t. IX, p. 289.

[2] « Les grâces sacramentelles qui découlent des perfections de la grâce du Christ, peuvent apporter aux hommes la diversité et la variété nécessaires pour faire d'eux les membres du Christ. Ils participent alors à la grâce du Chef, non seulement quant à la *substance* de la grâce, mais encore quant à une certaine *formalité*, qui les met en continuité avec le Christ pour recevoir et pour agir, *...participant de gratia Capitis, non solum in ipsa substantia gratiae, sed etiam in perfectione qua potest defectus aliquos peccati perfectius extinguere, et qua potest aliquos effectus perfectius operari ex conjunctione cum gratia Christi.* » JEAN DE SAINT-THOMAS, *loc. cit., ibid.*

Selon Jean de Saint-Thomas, la grâce sacramentelle n'est pas un nouvel habitus ajouté à la grâce sanctifiante. Elle est, *substantiellement*, la grâce sanctifiante, la grâce des vertus et des dons, mais avec une nouvelle *formalité*, permanente, un nouveau *mode* permanent. *Loc. cit* n°s 6 et suiv.

Le mot de grâce sacramentelle, pris *adéquatement*, signifie la grâce sanctifiante, en tant que modifiée par son passage dans les sacrements; pris *inadéquatement*, il signifie la modification sacramentelle elle-même. Voir le mot *grâce sacramentelle* dans la table de *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I.

[3] « Charitas nullo modo potest peccare... [Tamen subjectum] est vertibile secundum arbitrii libertatem. » Saint THOMAS, II-II, qu. 24, a. 11.

l'Eglise, de l'Epouse du Christ, et alors il est pleinement vrai qu'elle ne peut pécher: il semble même que telle soit l'arrière-pensée de l'apôtre, quand il écrit qu'on ne peut jamais trahir au nom de l'Eglise: « Ils sont sortis du milieu des nôtres, mais ils n'étaient pas des nôtres, car s'ils eussent été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous » (II, 19), et que l'Eglise est l'antithèse du mal et du monde: « Nous savons que nous sommes de Dieu et que le monde entier est plongé dans le mal » (v, 19).

Sans doute la grâce habituelle peut se trouver, aujourd'hui, dans les croyants qui ignorent invinciblement les sacrements de la loi nouvelle, comme elle s'est trouvée dans les justes des âges qui ont précédé le Christ. Mais partout où elle manque de sa modalité sacramentelle, elle vit en quelque sorte comme en exil, comme dans une terre étrangère, comme dans un lieu provisoire, où elle ne peut épanouir ses ressources les plus secrètes — à la manière d'un arbre des pays chauds transplanté sous un climat du nord — et où elle est désignée le plus souvent sous le voile des promesses ou des figures.

On pourrait, il est vrai, soulever une difficulté pour ce qui concerne l'état d'innocence, où la grâce, bien qu'elle ne fût pas sacramentelle [1], modifiait cependant très profondément, par les dons préternaturels, les conditions de la vie de l'homme. A quoi il faut répondre que la grâce de l'innocence devait sembler, en effet, sous un rapport, la plus enracinée, la plus inhérente des grâces, parce qu'elle déployait tout de suite la plénitude de ses effets possibles dans le temps. La grâce de la loi nouvelle, au contraire, n'élimine ni la mort ni les tentations ni les conflits. Elle est le lis dans les épines. Cependant, il faut maintenir qu'elle est plus enracinée, plus inhérente, parce qu'elle vient chercher l'homme jusque dans le péché pour le justifier et qu'elle le prépare à une configuration glorieuse pareille non point à celle d'Adam, lequel n'était qu'un pur homme, mais à celle du Christ qui est le Verbe fait chair. Il convient en effet de juger de la profondeur de l'inhérence de la grâce, beaucoup plus du point de vue de l'intensité de son effet formel, qui est tout spirituel, que du point de vue du rayonnement extérieur immédiat de cet effet: ainsi la grâce était infiniment plus connaturelle au Christ, dont elle ne faisait qu'illuminer les souffrances, qu'à Adam, dont elle les éliminait [2].

Mais faut-il vraiment croire que la grâce de la loi nouvelle est si profondément enracinée dans l'humanité ? Le comportement collectif des chrétiens ne témoigne-t-il pas trop souvent en sens contraire ? Nous répondons que très certainement la grâce de la loi nouvelle est enracinée beaucoup plus profond dans l'humanité, — même si nous décidons d'écarter

---

[1] Saint THOMAS, III, qu. 61, a. 2.

[2] Cf. Charles PÉGUY, *Eve*, édit. Pléiade, p. 813.

Car le surnaturel est lui-même charnel
Et l'arbre de la grâce est raciné profond
Et plonge dans le sol et cherche jusqu'au fond
Et l'éternité même est dans le temporel.

de notre pensée ce qui touche personnellement au Christ, et à la Vierge — que nous ne pourrons jamais l'imaginer. Il faudrait pour s'en rendre compte entrevoir les merveilles qu'elle opère dans les âmes entièrement données des tout grands saints: en eux peut s'accomplir sans entraves son travail de transformation; en eux la nature humaine, totalement transparente, peut pleinement « donner Dieu à Dieu »; en eux s'achèvent dès ici-bas, l'union transformante et les noces mystiques du ciel et de la terre. Ils sont les racines de l'Eglise entière, qui plongent dans l'épaisseur de l'univers créé jusqu'au seuil des profondeurs du mystère de l'Incarnation. Leur contact est capable de régénérer l'univers [1]. Hors ces cas de divine plénitude — qui sont normaux sinon fréquents — on dirait que la grâce chrétienne s'en va au plus pressé et qu'elle s'inquiète beaucoup plus de sauver les âmes avec un minimum de mise en œuvre, que de dissiper les inconséquences, les malentendus, les aberrations dans lesquels elles sont plongées: un peu comme la grâce préchrétienne sauvait les justes de l'Ancien Testament en tolérant avec une patience étonnante leurs erreurs sur la polygamie, la dissimulation, la haine des ennemis. La conséquence, c'est que même des chrétiens, qui le seront assez pour être sauvés, peuvent être engagés dans des formes de vie collective qui relèvent de ce que Bergson appelle les « sociétés closes ». Cela provoque de grands scandales [2]. Pour chercher à les dissiper, Newman déclarait non sans paradoxe, que l'Evangile était prêché pour faire des élus, non pour changer la face du monde [3]. Nous croyons, nous, que l'Evangile est prêché à la fois pour faire des élus et pour changer la face du monde [4]: beaucoup plus néanmoins pour cela que pour ceci. Le scandale du comportement de beaucoup de chrétiens ne nous fait pas nier l'inhérence

---

[1] Cf. Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 337-338: « Qu'un génie mystique surgisse; il entraîne derrière lui une humanité au corps déjà immensément accru, à l'âme par lui transfigurée... Nous ne le suivrons pas tous, mais tous nous sentirons que nous devrions le faire, et nous connaîtrons le chemin, que nous élargirons si nous y passons ».

[2] C'est un scandale, par exemple, que les chrétiens, que les catholiques n'aient pas réussi à se tenir au-dessus de la mêlée dans une guerre civile où s'affrontaient le nazisme et le communisme; ou encore que des organisations chrétiennes se montrent moins efficaces que les organisations communistes à briser les cloisons qui séparent en certains pays les hommes blancs des hommes de couleur.

[3] C'est le sermon *The visible Church for the sake of the elect*, prêché le 20 novembre 1836, traduction R. Saleilles, Le chrétien, Paris, 1906, t. I, pp. 242 à 246: « La grande multitude des hommes, à les prendre en masse, sont restés, selon toute apparence, au point de vue spirituel à peu près ce qu'ils étaient avant, sans avoir été rendus beaucoup meilleurs. L'état des grandes villes, par exemple, n'est guère différent de ce qu'il était autrefois... La marche des Etats chrétiens, après comme avant, s'opère d'après les mêmes lois, ils s'élèvent et ils tombent, suivant que le temps passe, d'après les mêmes principes d'évolution purement internes, et qui n'ont rien à voir avec l'Evangile. La nature humaine est ce qu'elle était en dépit du baptême... Ainsi donc la connaissance de l'Evangile n'a guère changé en réalité que la surface des choses... Et la vérité, c'est que rien de tout cela n'était dans ses promesses, et l'Evangile n'a jamais laissé espérer qu'il en serait ainsi... Ce qui est vraiment l'effet propre de l'Evangile, et le seul qui n'appartienne qu'à lui, c'est qu'il a fait des saints... Il a travaillé pour les élus, mais avec eux, du moins, il n'a pas travaillé en vain ».

[4] Cf. *Exigences chrétiennes en politique*, pp. 282 et 285.

de la grâce de la loi nouvelle. Il nous fait parler des ruses de son inhérence: là même où elle est empêchée de sauver le monde, elle essaie encore de sauver des âmes et de faire des élus.

2° *Plénitude.* — Nous disions: jamais la grâce habituelle n'a été aussi pleine, aussi riche qu'elle ne le fut dans le Christ. Cette plénitude, cette richesse vont déborder du Christ dans l'Eglise, de la tête dans le corps.

Les théologiens enseignent que la grâce habituelle habilitait le Christ à produire connaturellement ses actes surnaturels et méritoires [1]. Mais les actes du Christ, qui est tête, devront se continuer dans les actes de l'Eglise, qui est corps: « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais... » (Jean, XIV, 12). La grâce qui les produisait connaturellement dans le Christ, en se reversant sur l'Eglise, lui donnera de les accomplir avec une connaturalité toute semblable à celle du Christ, tout apparentée à celle du Christ. L'Eglise va pouvoir agir en continuité et conjonction étroites avec le Christ, « *ex conjunctione quadam et connaturalitate ad Christum* [2] ». Et de cette première manière, il faut dire que la plénitude de la grâce du Christ passe dans l'Eglise.

La grâce du Christ contient en elle tous les effets possibles de la grâce, comme le soleil contient en lui tous les effets de la lumière. De ce fait, elle pourra, en s'épanchant dans l'Eglise, lui conférer une richesse nouvelle, étrangère à l'état d'innocence, à la loi de nature, à la loi ancienne. Autre sans doute est la plénitude absolue qui convient au Christ, autre la plénitude relative qui convient à l'Eglise. Mais ces deux plénitudes sont accordées l'une à l'autre. C'est au moment où paraît le Christ que l'Eglise, jusqu'alors en état de formation, entre dans son état d'achèvement, et que sa sainteté est organiquement constituée. Ce que le Christ verse dans son Eglise par le contact de sa personne et de ses sacrements, c'est la grâce sanctifiante, la grâce des vertus et des dons, non seulement devenue plus abondante qu'elle ne l'avait jamais été dans le passé, mais encore enrichie de la septuple perfection sacramentelle, c'est-à-dire de modalités permanentes encore ignorées des âges antérieurs, qui lui permettront de produire ces actes nouveaux requis pour former le corps mystique, ces effets spéciaux nécessaires à la vie chrétienne, *speciales effectus necessarios in vita christiana* [3], sans lesquels dorénavant la vie spirituelle sera tronquée et le corps du Christ mutilé. Tel est l'enseignement de Jean de Saint-Thomas: « Du fait que le Christ est le principe universel de tous les effets et de toutes les modalités de la grâce, il peut, par les divers sacrements, imprimer dans chacun de ses membres des modes et des effets particuliers, destinés à guérir certains ravages spéciaux du péché et à produire certains effets spéciaux de grâce. Et comme la lumière du soleil et celle de la lune sont de même espèce, bien que la premièer soit douée de propriétés distinctives, ainsi la grâce, quand

---

[1] On dit qu'un être agit connaturellement, quand il possède en lui la forme permanente qui l'incline à l'action. BILLUART, *De incarnatione*, dissert. 8, a. 2.

[2] JEAN DE SAINT-THOMAS, III, qu. 62, disp. 24, a. 2, n° 30, t. IX, p. 291.

[3] Saint THOMAS, III, qu. 62, a. 2.

elle vient du Christ par l'influx causal des sacrements », est douée de privilèges propres [1]. De cette seconde manière la plénitude du Christ passe dans l'Eglise.

La grâce qui passe du Christ dans l'Eglise par le canal des sacrements s'enracine profondément en elle, lui donne d'agir comme spontanément dans la ligne du Christ, d'accomplir tous les actes de la vie sanctifiante du corps mystique.

3° *Tendance.* — Nous disions: jamais la grâce habituelle n'avait manifesté des exigences aussi mystérieuses que dans le Christ. Or, elle les conserve en passant dans l'Eglise.

Elle a tiré le Christ par la croix dans la gloire, par la mort dans la vie. *Elle tirera les chrétiens par un semblable itinéraire.* « C'est la vertu de la Passion du Christ qui nous est communiquée par la réception des sacrements de la loi nouvelle: en signe de quoi, du côté du Christ attaché à la Croix, ont jailli l'eau et le sang, signifiant le baptême et l'eucharistie, les principaux des sacrements [2] ». En raison de l'élan qui lui vient de sa source, la grâce sacramentelle entraînera donc l'Eglise à la croix. *Nos autem gloriari oportet in cruce Domini nostri Jesu Christi* [3]. Sans doute, l'Eglise marche vers une croix que la gloire éclaire par anticipation; ou, et cela revient au même, vers une gloire dont la splendeur est encore voilée par le sang de la croix. L'apôtre ne dit-il pas que notre destinée est d'être cohéritiers du Christ « si toutefois nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui »? Et il estime que « les souffrances du temps présent ne sont point en proportion avec la gloire qui doit être manifestée en nous » (Rom., VIII, 17-18). « C'est là, déclare-t-il encore, une parole certaine: si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui » (II Tim., II, 11).

« Il fallait que le Christ souffrît, qu'il ressuscitât des morts le troisième jour et que le repentir et la rémission des péchés fussent prêchés en son nom à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » (Luc, XXIV, 46-47). C'est pour racheter le monde que, sous l'impulsion de la grâce, le Christ s'avance sur la route qui va par la mort à la vie. *Et c'est pour racheter le monde avec lui, que sous l'impulsion de la même grâce, l'Eglise est invitée à s'acheminer tout entière vers la mort et la résurrection.* La même grâce, rédemptrice dans la tête, est corédemptrice dans le corps. Ici et là, spontanément: « Je me réjouis à présent dans mes souffrances pour vous et j'achève ce qui manque encore aux épreuves du Christ dans ma chair pour son corps, qui est l'Eglise » (Col., I, 24).

f) La doctrine de la grâce christoconformante est traditionnelle.

« Ceux qu'il a connus d'avance, écrit l'apôtre, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né d'un grand nombre de frères » (Rom., VIII, 29).

---

[1] III, qu. 62, disp. 24, a. 2, n° 22, t. IX, p. 289.

[2] Saint THOMAS, III, qu. 62, a. 5.

[3] Introït de la messe du jeudi saint.

En touchant l'Eglise, le Christ pèlerin déteint en quelque sorte sur elle. La grâce dont il l'emplit la forme, l'assimile, la façonne à sa ressemblance. C'est une grâce merveilleuse qui inhère dans l'Eglise comme elle a inhéré dans le Christ; qui ajuste et connaturalise l'agir de l'Eglise à l'agir du Christ; qui comble l'Eglise de richesses incommunicables au dehors et faisant d'elle le corps mystique du Christ; enfin qui entraîne l'Eglise à la suite du Christ, vers les mêmes destinées et pour les mêmes fins.

Les racines profondes de cette doctrine sont engagées dans l'Ecriture et manifestées par les écrits des Pères. On y enseigne — à propos surtout du baptême où la vie spirituelle est engendrée, de la confirmation où elle est diffusée, de l'eucharistie où elle est consommée [1] — la nécessité pour les hommes d'être incorporés à la Passion du Christ par les sacrements de la loi nouvelle, et la puissance d'innovation de leurs effets.

Cyrille de Jérusalem scrute le mystère du texte de l'Apôtre: « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en le Christ Jésus, nous avons été baptisés en sa mort ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême [pour nous unir] à sa mort, afin que, comme le Christ a été ressuscité des morts par la gloire de son Père, nous marchions aussi dans une vie nouvelle. Si en effet nous lui avons été unis pour croître avec lui par l'image de sa mort, nous le serons aussi quant à la résurrection... » (Rom., VI, 3-5). C'est en *vérité* que le Christ est mort, et c'est en *image* que nous autres nous mourons en lui par le baptême. Pourtant, c'est seulement parce que le baptême nous fait participer en image à une passion et à une mort qui furent réelles dans le Christ, qu'il peut nous conférer la rémission de nos péchés et l'adoption des enfants de Dieu. « O philanthropie excessive ! Le Christ a eu ses mains et ses pieds percés de clous, il a connu la douleur. Et il me donne le salut gratuitement, par la communication de sa souffrance, à moi qui n'ai pas souffert et qui n'ai pas peiné [2]. » C'est le baptême qui fait entrer dans le royaume de Dieu [3]: « Corneille, le centurion, avait été trouvé digne de voir les anges. Il avait lui-même élevé ses prières et ses aumônes comme une belle colonne vers le ciel de Dieu. Puis Pierre était venu à lui, l'Esprit était descendu sur eux qui avaient cru, ils avaient parlé en langues et prophétisé. Et pourtant, après une grâce si exceptionnelle, l'Ecriture ajoute (Act., X, 48): *Et Pierre ordonna qu'ils fussent baptisés au nom de Jésus-Christ* [4] ». Telle est la doctrine commune.

---

[1] Ces trois sacrements, qui nous donnent l'être, le mouvement, la vie, sont étudiés par Nicolas Cabasilas dans son *De vita in Christo*. Cf. S. SALAVILLE, *Introduction à l'« Explication de la divine liturgie » de Nicolas Cabasilas*, Paris, 1943, p. 22.

[2] *Catéchèse* XX, n° 5, P. G., t. XXXIII, col. 1081.

[3] Cyrille distingue « une double vertu du baptême salutaire: la première, donnée par l'eau à ceux qui sont illuminés; la seconde, conférée dans les tourments aux saints martyrs par leur propre sang. En signe de quoi sont sortis du côté du Sauveur le sang et l'eau ». *Catéchèse* XIII, n° 21, col. 800. Mais il ne fait pas encore la distinction entre une appartenance à l'Eglise par le désir et en acte commencé *(voto)* et une appartenance en acte achevé *(re)*.

[4] *Catéchèse* III, n° 4, col. 431.

Ce sera la doctrine du moyen âge. En Occident, de saint Thomas d'Aquin. En Orient, du théologien byzantin Nicolas Cabasilas, mort vers 1380: « Voici, dit-il, la vie qui nous a été apportée par le Seigneur: il faut passer par les sacrements, afin de participer à sa mort et de communier à sa Passion: sans quoi on n'évitera pas la mort. Car celui qui n'aura pas été baptisé dans l'eau et dans l'Esprit, ne pourra pas entrer dans la vie; et ceux qui n'auront pas mangé la chair ni le bu sang du Fils de l'homme, ne pourront pas avoir la vie en eux [1]... La vie véritable s'écoule en nous par la mort du Sauveur. Et le moyen d'attirer cette vie en nos âmes, est de recevoir l'initiation des sacrements: l'ablution baptismale, l'onction du chrême, la réfection de la table sainte. Si nous accomplissons ces rites, le Christ vient en nous, il y habite, il y adhère, il y grandit; il fait mourir en nous le péché, il nous infuse se propre vie et sa propre perfection, il nous associe à sa victoire [2]... » Après nous avoir été vie dans le baptême, le Christ veut nous être parfum dans la confirmation et aliment dans l'eucharistie, « et ainsi, c'est en se mêlant et confondant à nous de toutes manières, qu'il façonne lui-même son corps; il est pour nous ce que la tête est pour les membres: puisqu'il est notre tête, nous participons à tous ses biens, ce qui est de la tête devant nécessairement descendre au corps [3]. »

Ce sera, en des âges plus récents, la doctrine de grands théologiens comme Jean de Saint-Thomas, celle surtout des écrivains mystiques. Les âmes spirituelles sont savantes quand elles parlent des grâces par lesquelles le Christ attire à lui et change en lui son Eglise, la rend christoconforme [4]. A leur école, les théologiens ont, croyons-nous, bien des lumières à découvrir. Nous citions tout à l'heure la *Sainte Madeleine* de Bérulle; détachons-en encore ces lignes: « L'amour de Jésus porte les qualités et les couleurs de Jésus même. Si Jésus est un ciel, son amour est céleste, et l'Ecriture dit que nous conversons aux cieux (Philipp., III, 20). S'il est en croix, son amour est crucifié; et un grand saint, navré de cet amour a dit: *Amor meus crucifixus est.* Si Jésus est en navrure et en douleur, cet amour est navrant et douloureux [5] ». Et l'on se souvient de la comparaison de Chardon: « Comme les eaux des fontaines qui ont passé par certains 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, II Cor., v, 14, appelle *charité pressante,* amour forçant et contraignant les cœurs, *parce que, si un*

---

[1] *De la vie dans le Christ,* livre I; P. G., t. CL, col. 512.

[2] *Ibid.,* col. 516.

[3] *Ibid.,* col. 520.

[4] C'est le titre choisi par le P. TYSZKIEWICZ, S. J., pour son dernier livre: *La sainteté de l'Eglise christoconforme,* Rome, 1945.

[5] Chap. V.

seul est mort pour tous, les autres donc, sont morts pareillement ; 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]. »

g) La sigillation sanctifiante de l'Esprit.

Si la loi nouvelle est le troisième âge du monde, l'âge où la Trinité tout entière, où l'Esprit saint fait descendre du Christ dans l'Eglise, de la tête dans le corps, les dons suprêmes du ciel et surtout les plus purs et les plus précieux d'entre eux, il faudra que la grande effusion évangélique sur le monde de la sainteté christoconforme, des grâces sacramentelles et pleinement christiques, soit rattachée, par delà la sainte humanité du Christ qui en est la cause instrumentale organique, à la Déité même, à l'Esprit saint qui en est la Cause première. C'est pourquoi la Colombe inonde de lumière la Croix de la mosaïque du Latran ; c'est pourquoi encore ce sont les rayons de Pentecôte que l'on voit s'échapper des mains du Christ royal de Vézelay.

Les caractères sacramentels et les grâces sacramentelles sont deux empreintes, deux sigillations, l'une cultuelle et l'autre sanctifiante, qui façonnent l'Eglise à la ressemblance de la sainte humanité du Christ et par elle à la ressemblance de la Déité même et de l'Esprit saint [2].

Ainsi les deux sigillations sacramentelles, toutes deux nécessaires, bien qu'à des titres inégaux [3], pour former l'âme créée de l'Eglise, sont une effigie de la Sigillation infinie de l'Esprit saint, qui est l'Ame incréée de l'Eglise. En même temps, ces deux sigillations sont la condition indispensable, l'ultime cause dispositive qui va rendre possible une descente, une habitation, une Sigillation toute spéciale de l'Esprit saint parmi les hommes, ignorée de l'état d'innocence et des âges antérieurs au Christ (Jean, VII, 39) et proprement constitutive de l'Eglise, de la « maison de Dieu » (I Tim., III, 15).

Ce sont, croyons-nous, ces trois sigillations, celles du caractère et de la grâce, qui sont finies, et celle de l'Esprit saint, qui est infinie et dont procèdent les deux premières, qui sont signifiées à la foi, tout impliquées l'une dans l'autre, par les grands textes de l'Apôtre : « Celui qui nous a affermis avec vous dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu, *qui nous*

---

[1] *La croix de Jésus*, rééd. de Paris, 1937, p. 127.

[2] « Le fidèle, dit saint THOMAS, est ordonné à une double fin. Premièrement et principalement, à la fruition de la *gloire*, en vue de quoi il est marqué du signe de la grâce, selon Ezéchiel, IX, 4 : *Passe par le milieu de la ville et marque d'un Thau le front des hommes qui soupirent et qui gémissent à cause des abominations qui s'y commettent ;* et Apoc. VII, 3 : *Ne faites point de mal à la terre ni à la mer ni aux arbres jusqu'à ce que nous ayons marqué du sceau, sur le front, les serviteurs de notre Dieu.* Secondement, à recevoir ou à donner les choses du *culte* de Dieu, en vue de quoi il est marqué du caractère sacramentel. » III, qu. 63, a. 3.

Sur Ephésiens, IV, 30 : « Ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu, dans lequel vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la rédemption », saint Thomas écrit : « La sigillation qui destine à la gloire future est celle de la grâce, et on l'attribue à l'Esprit saint, car c'est par un effet de son amour que Dieu nous comble de dons gratuits, de dons de grâce : or, l'Esprit saint est Amour. » *Ibid.*, ad 1.

[3] La grâce est l'effet *principal* des sacrements ; le caractère, leur effet *secondaire*. Saint THOMAS, III, qu. 62, prologue.

a aussi marqués d'un sceau et qui nous a donné, à titre d'arrhes, l'Esprit dans nos cœurs » (II Cor., I, 21-22). « C'est en lui (le Christ) qu'après avoir cru, *vous avez été marqués comme d'un sceau, de l'Esprit saint de la promesse,* qui est une arrhe de notre héritage... » (Ephés., I, 13). « Ne contristez pas l'Esprit saint de Dieu, dans lequel vous avez été *marqués d'un sceau* pour le jour de la rédemption » (Ephés., IV, 30).

Concluons ces considérations sur la dérivation de la sainteté du Christ en disant que le second et le plus important des éléments de l'âme créée de l'Eglise entière, c'est *la grâce du Christ, pour autant qu'étendue par l'Esprit saint à toute l'Eglise par le contact des sept sacrements de la loi nouvelle, elle est pleinement christique et christoconformante.*

3. *La dérivation de la royauté du Christ dans les pouvoirs juridictionnels.*

Le Christ, dit saint Thomas, qui est pour l'Eglise comme la tête pour le corps, se fait sentir à elle, tant qu'il vit au milieu d'elle, de deux manières: en la mouvant secrètement du dedans, *interiori influxu;* et en l'instruisant ouvertement du dehors, *exteriori gubernatione* [1].

a) La nécessité évangélique d'une instruction extérieure pour le salut du monde.

Pourquoi le Christ a-t-il voulu instruire du dehors et extérieurement les hommes, quand il a formé son Eglise ?

Est-ce qu'il ne pouvait pas lui communiquer *du dedans* tous les biens: non seulement le pouvoir sacerdotal, la grâce sanctifiante, mais encore les clartés de la vérité ? N'est-il pas la lumière dont les rayons s'en vont chercher mystérieusement les âmes au sein des pires ténèbres ? Certes ! D'ailleurs, même quand il enseigne du dehors ses disciples il faut par surcroît qu'il éclaire leur intelligence de l'intérieur: « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au dedans de nous, lorsqu'il nous parlait en chemin et qu'il nous expliquait les Ecritures ? » (Luc, XXIV, 32). De deux hommes qui, au dehors, voient le même miracle et entendent la même prédication, dit saint Thomas, d'où vient que l'un croit et que l'autre ne croit pas ? C'est que la foi dépend ultimement d'une lumière intérieure qui nous pousse à consentir, c'est-à-dire de la motion illuminatrice de la grâce [2]. Et cependant, le Sauveur, qui pouvait éclairer son Eglise seulement de l'intérieur, a voulu la rassembler autour de lui par la prédication *extérieure* des années de sa vie publique.

Il continue, du haut du ciel où il réside (Marc, XVI, 19), d'illuminer *invisiblement* le monde: ne faut-il pas qu'il ouvre en secret le cœur de Lydie la marchande de pourpre, pour qu'elle écoute la prédication de Paul (Act., XVI, 14), ne faut-il pas qu'il donne intérieurement aux Ephésiens « ces yeux illuminés du cœur » sans quoi ils ne comprendraient jamais l'es-

[1] III, qu. 8, a. 6.
[2] II-II, qu. 6. a. 1.

pérance de leur vocation (Ephés., I, 18)? Et néanmoins il est indispensable que les disciples continuent de prêcher *extérieurement* toutes les nations et tous les siècles: « Allez donc, enseignant toutes les nations... Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du temps » (Mt., fin). Chose étrange, Paul le docteur des prévenances secrètes de la grâce, sera justement l'apôtre qui magnifiera le plus la prédication orale: « Comment croiraient-ils en celui qu'ils n'ont pas entendu ? Et comment entendraient-ils, si personne ne prêche? Et comment prêcherait-on, si l'on n'a pas été envoyé ? Selon qu'il est écrit: *Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent un bonheur !* » (Rom., X, 14-15). Comment Saul aurait-il pu oublier, en effet, que le Seigneur ne lui était apparu que pour le rendre aveugle et l'envoyer à Ananie ? (Act., IX, 6).

Tant que durera ce monde, les lumières *intérieures* n'évacueront pas la *prédication* de l'Evangile, l'annonce extérieure de la bonne nouvelle. L'exigence de cette prédication extérieure est inscrite dans le mystère même de l'Incarnation. Qu'a donc voulu le Verbe, la Parole éternelle quand il a formé le dessein de s'incarner ? Il a voulu que retentît, au milieu de voix humaines porteuses de messages qui ne sont qu'humains et où sont mêlées l'erreur et la vérité, une voix humaine porteuse d'un message qui serait divin. Il a voulu de la sorte que le salut suprême, éternel, divin, fût proposé aux hommes sous une forme hautement humaine, à la manière d'une invitation, souvent très douce, quelquefois comminatoire, toujours amoureuse. Il a voulu, en fin de compte, que l'homme eût l'inconcevable privilège de donner à Dieu cette chose que Dieu, qui ne manque de rien, a pourtant voulu mendier de lui: une marque de préférence et de libre choix. Et en disposant qu'après son départ pour le ciel au jour de l'Ascension la révélation divine serait transmise par des hommes à d'autres hommes, et par des générations humaines à d'autres générations humaines, il a voulu lier les hommes entre eux dès ici-bas par des chaînes divines [1].

b) Le pouvoir royal d'enseigner est transmis du Christ à son Eglise par délégation, non par consécration ou par infusion.

Le Christ, qui s'est fatigué de prêcher, d'enseigner, a donc voulu que son Eglise pût être, tout comme lui, prêcheuse, enseignante, annonciatrice de l'Evangile.

---

[1] « Dieu désire tant que le gouvernement et la conduite de l'homme soit par un autre homme son semblable et que l'homme soit régi et gouverné par la raison naturelle, qu'Il veut totalement qu'on ne croie avec assurance les choses qu'Il nous communique surnaturellement et qu'on ne s'y fie avec force et sécurité, jusqu'à ce qu'elles aient passé par ce canal humain de la bouche de l'homme... Ce qui est tellement véritable que saint Paul ayant longtemps prêché l'Evangile, qu'il avait appris de Dieu, non des hommes, néanmoins, il ne se put mettre en repos, jusqu'à ce qu'il s'en allât en conférer avec saint Pierre et les Apôtres, *de peur*, dit-il, *que par aventure je ne courusse ou n'eusse couru en vain* — ne se tenant pas pour assuré, jusqu'à ce que l'homme lui eût donné la sécurité. Certes ! cela me paraît être une chose remarquable, Paul, que celui qui vous révéla cet Evangile, n'ait pu vous révéler à coup sûr la faute que vous

Il lui a communiqué, par voie de délégation, non par voie de consécration comme pour les caractères sacramentels ou d'infusion comme pour la grâce, un mandat divin, une mission, un pouvoir juridictionnel divin, pour qu'elle pût enseigner avec autorité toutes les nations jusqu'à la fin du monde.

Le pouvoir de juridiction conféré ainsi à l'Eglise est une participation, une émanation du pouvoir royal du Christ, du pouvoir par lequel le Christ, au temps de sa vie mortelle, a voulu former et vivifier son Eglise en l'instruisant du dehors.

c) Trois notions connexes: juridiction, assistance, docilité.

Nous touchons ici à un point où se nouent trois notions distinctes dont il importe de montrer l'étroite interdépendance:

1° la notion de l'*enseignement d'autorité* ou du pouvoir royal de juridiction *(exterior gubernatio)*;

2° la notion de la *lumière prophétique* d'assistance, nécessaire pour entourer de divines garanties cet enseignement de l'Eglise;

3° la notion de *docilité*, prise dans son sens le plus profond d'obéissance théologale ou morale suivant les cas; docilité, obéissance qui est, elle, une valeur directement sanctifiante, dont l'apparition dans le sein du monde est conditionnée par l'enseignement d'autorité et par l'assistance prophétique, et qui représente, nous aurons à l'expliquer davantage, l'ultime valeur déterminante, nécessaire pour constituer l'Eglise dans son acte achevé.

Précisons la nature de ces trois notions.

d) La juridiction: qu'elle doit être elle-même enseignée du dehors pour être enseignante au dehors.

1. Pour le Christ enseignant, personne ne l'a instruit du dehors par voie d'enseignement. Il n'écoutait que la doctrine intérieure du Père céleste: « Je suis venu au nom de mon Père » (Jean, v, 43). « Ma doctrine n'est pas de moi mais de celui qui m'a envoyé » (VII, 16). « Celui qui m'a vraiment envoyé, vous ne le connaissez point; moi je le connais parce que je suis d'auprès de lui » (VII, 28-29). « Celui qui m'a envoyé est véridique et ce que j'ai entendu de lui, je le dis au monde » (VIII, 26),

2. Pour les apôtres, ils ont été instruits du dehors, par voie d'enseignement, non seulement par le Christ, mais aussi, parfois, par d'autres apôtres. C'est des autres disciples que Thomas apprend l'apparition du Sauveur ressuscité (Jean, XX, 25); et que Paul apprend ce qui concerne la mort et

---

pouviez faire dans la prédication de sa vérité... Souvent Dieu dit une chose, et non le moyen de l'exécuter. Parce que, d'ordinaire, tout ce qui se peut faire par l'industrie et par le conseil humain, Il ne le fait ni ne le dit... » Saint JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, livre II, chap. 22, trad. Lucien Marie de Saint Joseph, pp. 249 et 252.

les apparitions du Sauveur: « Je vous ai enseigné en premier lieu ce que j'ai aussi reçu » (I Cor., xv, 3). Même, selon bien des commentateurs, c'est médiatement que Paul aurait appris du Sauveur ce qui concerne la Cène (I Cor., xi, 23) [1]. Cependant, la plénitude de la révélation a été communiquée aux apôtres immédiatement, dans l'illumination de l'Esprit de Pentecôte.

3. Comment, depuis leur départ, le magistère enseignant de l'Eglise est-il éclairé ? Dans quelle mesure est-il instruit du dehors, par voie d'enseignement, et dans quelle mesure du dedans, par voie de prophétie ? D'où lui vient le contenu de son message déclaratif [2] ?

Le mandat royal que l'Eglise a reçu du Christ n'est pas d'enseigner une nouvelle doctrine, une nouvelle révélation. Il est d'enseigner la doctrine apportée à la terre en une seule fois par le Christ, communiquée par lui-même et par ses apôtres à l'Eglise primitive par voie orale (c'est la Tradition, avec majuscule) et par voie écrite (c'est l'Ecriture), et dont les données, orales ou écrites constituent le dépôt révélé, objet de la foi catholique. Ce dépôt révélé, tant oral qu'écrit, s'achève au moment où s'achève la prédication personnelle des apôtres [3]. Aucune révélation nouvelle ne pourra y être ultérieurement ajoutée. La mission enseignante, le magistère de l'Eglise est de le transmettre à travers les générations (voilà la tradition, cette fois-ci avec minuscule) à la manière, non pas d'une chose inerte comme un lingot d'or, mais d'une réalité vivante comme un grain de sénevé, qui ne conserve son identité qu'en explicitant ses richesses latentes [4].

Or, comment le magistère, s'il ne commence par écouter, pourra-t-il assurer la transmission vivante de la doctrine enseignée extérieurement par les apôtres ? « O Timothée, garde le dépôt... Prends modèle sur les discours sains que tu as entendus de ma bouche. Garde le bon dépôt, par [l'assistance de] l'Esprit saint qui habite en nous » (I Tim., vi, 20; II Tim., i, 13-14). La première tâche du magistère déclaratif est de se laisser enseigner pour pouvoir enseigner; de se rendre totalement attentif, totalement perméable à l'enseignement magistériel des siècles antérieurs pour le passer aux siècles futurs; de remonter notamment jusqu'aux racines du dépôt

---

[1] E.B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. 277.

[2] Sur la division du message en message déclaratif et en message canonique, voir *l'Eglise du Verbe Incarné*, t. I, p. 177.

[3] Denz., n° 2021.

[4] « L'Eglise primitive a donc reçu des apôtres le dépôt intégral de la sainte Ecriture et de la Tradition, et il n'y a plus lieu d'attendre désormais une nouvelle révélation. Mais elle n'a pas hérité des apôtres cette lumière infuse dont Dieu les avait dotés pour saisir d'un seul coup tout le sens divin des formules révélées, qui n'y est pas formellement exprimé. Ces formules apostoliques, d'origine divine et révélée, sont exprimées en un langage purement humain: et les formules humaines n'arrivent jamais à traduire la virtualité et toute la signification qu'elles possèdent implicitement, surtout quand elles sont destinées à exprimer les sublimes et fécondes réalités divines. Ces formules ressemblent à des semences pleines de vie, ou mieux encore à des arbres gonflés de sève, n'attendant qu'une occasion propice pour manifester, sous forme de branches, de fleurs et de fruits, la virtualité et la vie qu'ils contiennent réellement. » F. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*, Fribourg, 1924, t. I, p. 59.

révélé lorsqu'il est mis en demeure d'en prolonger plus avant l'explicitation. D'où son constant souci de se référer à l'enseignement du passé à chaque nouvelle définition dogmatique, son insistance à déclarer qu'il a toujours tenu implicitement — en tant qu'incluse dans une donnée expresse du dépôt — la vérité qu'il définit maintenant explicitement.

Avant tout, le magistère demande à être enseigné pour être enseignant. On doit comprendre d'abord comment il est instruit du dehors par voie d'enseignement, si l'on veut comprendre ensuite comment il est instruit du dedans par voie de prophétie. Son instruction par voie d'enseignement est première; son instruction par voie de prophétie est seconde.

e) La lumière d'assistance.

1. Pour écouter la doctrine enseignée par les apôtres et la transmettre à travers les siècles, le magistère est éclairé intérieurement par une lumière de prophétie.

Ce n'est pas la lumière prophétique de *révélation* qui fait connaître aux apôtres, de la part de Dieu, des vérités encore ignorées.

Ce n'est pas non plus la lumière prophétique d'*inspiration* qui porte les apôtres à exprimer au dehors la révélation, par oral ou par écrit, selon que Dieu le veut.

C'est la lumière prophétique d'*assistance*. Elle présuppose qu'un message est venu de Dieu par révélation, qu'il a été formulé par inspiration, que ceux qui en ont reçu le dépôt ont à user de toutes leurs ressources pour le conserver en l'expliquant. Elle soutient leur marche et leur effort, mais ne les supplée pas. Elle garantit la droite intelligence du dépôt par le magistère, sa conservation et son explication ininterrompues à travers les âges.

2. Nous avons parlé jusqu'ici de l'assistance *absolue* réservée à la juridiction déclarative. A la juridiction canonique, qui porte sur ce qui est en connexion plus ou moins prochaine avec le message déclaratif, est réservée une autre sorte d'assistance, non plus absolue, mais *prudentielle*, qui comporte plusieurs degrés [1].

3. Ce qui fait face au message déclaratif, assisté d'une manière absolue, c'est de la part du fidèle, une adhésion surnaturelle d'ordre *théologal*. Ce qui fait face au message canonique, assisté d'une manière prudentielle, c'est une adhésion surnaturelle d'ordre *moral* [2].

f) L'obéissance à l'Evangile, ou l'orientation juridictionnelle en tant qu'intériorisée.

Le Christ confère donc à son Eglise des *pouvoirs juridictionnels* qu'il promet d'*assister* et qui ont mission de transmettre le *message évangélique* à la manière d'une doctrine vivante.

---

[1] *Les degrés de l'assistance juridictionnelle*, dans *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, pp. 397-406 ; cf. pp. 459-462.

[2] *Ibid.*, p. 460.

1. Le message évangélique peut être considéré en tant qu'il est prêché au dehors, et en tant qu'il est accueilli dans les cœurs.

La prédication extérieure du message évangélique ne saurait être une fin. Elle agit à la manière d'une cause morale, c'est-à-dire en proposant, en avertissant, en persuadant. Elle relève de ce qui est avant-dernier, non de ce qui est dernier: « Le semeur sortit pour semer. Et tandis qu'il semait une partie du grain tomba le long du chemin, et elle fut foulée aux pieds, et les oiseaux du ciel la mangèrent... » (Luc, VIII, 5). Bien qu'elle soit toujours colorée des feux de la sainteté du Christ et de son Eglise, elle représente de soi une lumière non pas immédiatement sanctifiante mais *prophétique.*

L'acceptation intérieure du message évangélique est le but et le fruit de toute cette prédication. Elle relève non plus de l'ordre des moyens mais de l'ordre des fins. Elle est cette obéissance dont aime à parler l'Ecriture: « Tous n'ont pas *obéi à l'évangile* » (Rom., X, 16). « Nous captivons toute pensée *sous l'obéissance au Christ* » (II Cor., X, 5). « Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par son appel, mis à part pour [annoncer] l'évangile de Dieu, qu'il avait promis par ses prophètes dans les Ecritures saintes, touchant son Fils... Jésus Christ, notre Seigneur, par lequel nous avons reçu la grâce de l'apostolat pour l'*obéissance de la foi* parmi toutes les nations... » (Rom., I, 1 à 5). Pour l'obéissance de la foi, cela signifie: en vue de cette obéissance qui s'appelle la foi; et aussi: afin que soit accueilli avec obéissance le message de la foi [1]. « Ayant donc purifié vos âmes dans l'*obéissance de la vérité*... » (I Pierre, I, 22). Cette obéissance par laquelle l'enseignement du magistère passe au dedans des cœurs, voilà ce que nous proposons d'appeler l'orientation juridictionnelle en tant qu'intériorisée. Elle représente une lumière non plus prophétique mais *sanctifiante.*

Ainsi, la dérivation de la royauté du Christ dans son Eglise se fait comme en deux étapes: 1° par la prédication extérieure du message juridictionnel; 2° par l'acceptation intérieure de ce message. La prédication extérieure a pour fin de provoquer l'acceptation intérieure. Elle en est la cause, mais une cause seulement morale, qui agit par manière de proposition, d'avertissement, d'invitation. Et c'est pourquoi l'effet peut être ici meilleur que la cause. Il est meilleur d'adhérer de foi divine au message évangélique que de le définir prophétiquement. Il était meilleur pour Pie IX de croire le dogme de l'Immaculée Conception, comme fils de l'Eglise, que de le définir solennellement, comme chef de l'Eglise [2].

2. Le pouvoir juridictionnel de l'Eglise a deux activités, deux fonctions, l'une principale et déclarative, l'autre secondaire et canonique.

La fonction déclarative a pour fin de conserver et d'expliciter dans le monde la révélation évangélique. Elle est assistée d'une manière absolue.

---

[1] Cf. M.-J. LAGRANGE *Epître aux Romains*, 1916, p. 10.

[2] Cf. CAJETAN, *Apologia de comparata auctoritate papae et concilii*, n° 595: « Papa inquantum singularis persona est filius Ecclesiae, quia regeneratus, nutritus et instructus ab Ecclesia sicut ceteri. Inquantum autem papa, est filius Ecclesiae integrae, hoc est cum suo capite; et pater, non filius, reliquae Ecclesiae. »

Elle suppose de la part du chrétien une obéissance fondée immédiatement sur l'Autorité incréée de Dieu révélant [1]: le pouvoir juridictionnel n'intervenant alors que pour conditionner l'assentiment de foi, non pour le fonder. Telle est l'obéissance de la foi *théologale*.

La fonction canonique a pour fin de décréter toutes les mesures destinées à protéger de près ou de loin le message révélé. Elle est assistée prudentiellement. Elle suppose de la part du chrétien une obéissance fondée immédiatement sur l'autorité créée du pouvoir juridictionnel, qui agit alors en son propre nom. Cette obéissance est elle aussi surnaturelle et infuse, car elle se réfère à une autorité spirituelle; mais elle est d'ordre *moral*, et non plus théologal, car l'autorité qui la fonde et à qui elle s'abandonne est créée.

L'orientation juridictionnelle du pouvoir déclaratif est intériorisée dans le cœur de l'Eglise par l'obéissance théologale, et l'orientation juridictionnelle du pouvoir canonique par l'obéissance morale. Il n'est rien qui puisse, à l'égal de la divine charité, favoriser cette double intériorisation des mesures juridictionnelles. La charité semblera même souvent les pressentir, les provoquer, et se porter à leur rencontre. Elle connaturalise le cœur de l'Eglise aux plus profonds mouvements du pouvoir juridictionnel. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera... Celui qui ne m'aime pas ne garde pas mes paroles » (Jean, XVI, 23-24).

3. A la manière dont il dirigeait ses apôtres au cours de sa vie mortelle, le Christ continue de diriger ses disciples du sein de sa vie glorieuse. Il refuse de leur donner de l'intérieur tout ce dont ils ont besoin pour lui devenir pleinement conformes, et il continue de les tenir dans la dépendance du message qu'il a fait retentir dans le temps et dont les ondes doivent remplir les siècles. La raison d'une telle économie demeure pour chacun de nous, laïque, prêtre, évêque ou pape, toute mystérieuse. Tout ce que nous voyons, c'est qu'elle tient à l'essence même de l'économie de l'Incarnation. La Parole infinie qui se profère au dehors dans le discours d'une langue humaine, voilà l'ordre qui a présidé à la naissance de l'Eglise du Verbe fait chair, et qui doit assurer son identité jusqu'à la fin de son déploiement.

g) L'influence rectrice de l'Esprit saint.

Nous avons dit que l'âge de l'Esprit saint est l'âge où, sous l'influence de l'Esprit saint et de la Trinité tout entière, les privilèges du Christ, qui est la tête, se diffusent dans le monde pour former l'Eglise, qui est le corps. C'est en effet à l'Esprit saint comme à sa Cause suprême qu'il faut faire remonter l'effusion par laquelle le Christ imprime une mystérieuse ressemblance de son sacerdoce, de sa sainteté, de sa royauté sur toute son Eglise [2].

---

[1] Denz., nº 1789.

[2] A propos du caractère sacramentel et de la grâce sacramentelle, qui représentent de soi des apports d'ordre ontologique, nous avons parlé d'une *sigillation* de l'Esprit saint. Mais l'orientation jurictionnelle, qui se communique par voie de proposition extérieure, est de soi d'ordre intentionnel: aussi ne parlons-nous que d'une *influence rectrice* de l'Esprit saint.

Voilà pourquoi l'Ecriture attribue fréquemment à l'Esprit saint l'illumination par laquelle le message évangélique apporté par le Sauveur est transmis à ses disciples: soit que l'on considère ce message surtout du côté de sa prédication prophétique: « Vous recevrez la force du Saint-Esprit qui viendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, en Samarie, etc., jusqu'aux extrémités de la terre » (Act., I, 8); soit qu'on le considère surtout du côté de son acceptation sanctifiante: « Parce que vous êtes des fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs, lequel crie: Abba ! Père ! » (Gal., IV, 6). Mais les deux aspects sont souvent mêlés. C'est ainsi que les promesses du grand discours d'après la cène semblent envelopper à la fois la prédication prophétique (celle des apôtres, et celle de leurs successeurs) et son acceptation sanctifiante: « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet afin qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir... Le Paraclet, l'Esprit saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout et vous remettra dans l'esprit tout ce que je vous ai dit... Quand il sera venu, lui, l'Esprit de vérité, il vous guidera vers la vérité tout entière; il ne parlera pas de sa propre initiative, mais il redira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir » (Jean, XIV, 16-17; 26; XVI, 13).

Ainsi, l'illumination évangélique, à tous ses degrés, vient à la fois du Christ et de l'Esprit saint. C'est elle qui va constituer le troisième élément de l'âme de l'Eglise.

h) Le troisième élément de l'âme créée de l'Eglise.

Le troisième des éléments de l'âme créée de l'Eglise, c'est *l'illumination évangélique* pour autant qu'elle est annoncée *publiquement* dans le monde afin d'être crue *secrètement* dans les cœurs. Ou encore: c'est *la prédication royale du Christ: d'abord pour autant que les pouvoirs juridictionnels lui font écho d'une manière autorisée, divinement assistée, et en ce sens, prophétique; et surtout pour autant qu'elle aboutit de la sorte à être surnaturellement acceptée et pleinement intériorisée dans les cœurs des fidèles.* Plus brièvement: c'est *l'orientation juridictionnelle* en tant que *dispensée* par la prédication de l'Evangile et en tant qu'*intériorisée* par l'obéissance à l'Evangile. Le *Catéchisme catholique* du cardinal Gasparri énumère, parmi les composantes de l'âme de l'Eglise, le « principe d'autorité » assisté par l'Esprit saint et l'« obéissance interne aux chefs »[1].

La détermination que nous venons de faire de chacun des trois éléments dont se compose l'âme créée de l'Eglise va nous permettre, par manière de conclusion et de résumé, d'en proposer plusieurs définitions; ou

---

[1] « *Question 135.* Qu'entend-on par l'âme de l'Eglise ? *Réponse.* Par l'âme de l'Eglise on entend ce qui est le principe invisible de la vie spirituelle et surnaturelle de l'Eglise; c'est-à-dire: l'orientation perpétuelle du Saint-Esprit, le principe d'autorité, l'obéissance interne aux chefs, la grâce habituelle avec les vertus infuses, etc. » Editions du Cerf, Paris, 1932, p. 162.

plutôt d'en proposer une définition identique, mais prise de plusieurs points de vue.

III. LA DÉFINITION DE L'AME CRÉÉE DE L'ÉGLISE VUE SOUS DIVERS ANGLES

La définition de l'âme créée de l'Eglise se modifiera suivant les points de vue que l'on adoptera, et notamment suivant les diverses manières légitimes dont on choisira de considérer les rapports mutuels du Christ et de l'Eglise [1]. Essayons, en résumant les données précédentes, de la saisir sous ses multiples aspects.

1° Ramassée dans le Christ individuel, en qui est son principe, l'âme créée de l'Eglise pourra se définir: *la grâce capitale du Christ, avec le triple privilège du sacerdoce, de la sainteté, de la royauté, dans la mesure où,* sous l'efficience de l'Esprit saint, *elle est* COMMUNICABLE *à toute l'Eglise.*

2. Prenons maintenant le mot Eglise dans son sens le plus large, où il désigne le *Christ total,* le tout organique dont le Christ est la tête et dont les chrétiens sont les membres [2]. L'âme créée de l'Eglise se définira: *la grâce capitale du Christ, avec le triple privilège du sacerdoce, de la sainteté, de la royauté, dans la mesure où,* sous l'efficience de l'Esprit saint, *elle est* COMMUNIQUÉE *à tous les chrétiens.*

D'une manière plus complète, on pourra dire: *l'âme créée de l'Eglise est la grâce capitale du Christ pour autant que, sous l'influence de l'Esprit saint, elle s'épanche au dehors pour nous faire participer: a) au sacerdoce du Christ, par les trois caractères sacramentels du baptême, de la confirmation et de l'ordre; b) à la sainteté du Christ, par la grâce pleinement christoconformante des sept sacrements de la loi nouvelle; c) à la royauté du Christ, par le message évangélique, dispensé par les pouvoirs juridictionnels et intériorisé dans le cœur des fidèles.*

3° Mais l'Eglise peut être distinguée du Christ comme le corps de la tête, et l'Epouse de l'Epoux. C'est un sens plus restreint [3]. Que va devenir alors la définition de l'âme créée de l'Eglise ?

Nous dirons que l'âme créée de l'Eglise est *l'empreinte de la grâce capitale du Christ: de son sacerdoce, dans les trois caractères sacramentels; de sa sainteté, dans les sept grâces sacramentelles; de sa royauté, dans la prédication prophétique du message évangélique.*

Dans cette perspective, le Christ est considéré comme extérieur à

---

[1] *Sur trois manières de circonscrire le mot Eglise...,* dans *L'Eglise du Verbe incarné,* t. I, p. 63.

[2] Saint THOMAS, *IV Sent.,* dist. 49 qu. 4, a. 3, ad 4: « Alio modo accipitur Ecclesia secundum quod nominat caput et membra conjuncta... » CAJETAN appelle « *Ecclesia integra* », l'Eglise prise avec le Christ et son vicaire. *Apologia de comparata auctoritate papae et concilii,* n° 595.

[3] « Quandoque (nomen Ecclesiae) nominat tantum modo Corpus quod Christo conjungitur sicut Capiti; et sic tantum, Ecclesia habet rationem Sponsae. » S. THOMAS, *loc. cit.*

l'Eglise [1]. La grâce capitale du Christ, avec son triple privilège, devient, elle aussi, extérieure à l'âme créée de l'Eglise. Tout à l'heure, ce qu'on appelait âme créée de l'Eglise, c'était la grâce capitale du Christ avec l'empreinte qu'elle déposait dans les chrétiens. Maintenant, ce qu'on appelle âme créée de l'Eglise, c'est uniquement l'empreinte de la grâce capitale dans les chrétiens.

4° Le mot Eglise est pris dans un sens encore plus restreint pour désigner l'Eglise telle qu'elle peut se trouver dans chacun des fidèles. L'Eglise est alors opposée à la hiérarchie comme l'effet à sa cause. Ainsi Paul recommande aux presbytres-épiscopes de Milet de paître le troupeau sur lequel l'Esprit saint les a établis, à savoir l'Eglise de Dieu (Act., xx, 28). L'Eglise est alors définie: l'ensemble des fidèles [2], le peuple fidèle dispersé dans le monde [3].

De ce point de vue, l'âme créée de l'Eglise est *l'empreinte de la grâce capitale destinée à tous les fidèles pour les faire participer: au sacerdoce du Christ par les caractères sacramentels du baptême et de la confirmation; à la sainteté du Christ par les diverses grâces sacramentelles dont la plus haute sera celle de l'eucharistie, à la royauté du Christ par l'orientation juridictionnelle en tant qu'intériorisée.*

On reconnaît dans cette définition les trois éléments composants de l'âme créée de l'Eglise: caractères sacramentels, grâces sacramentelles, orientation juridictionnelle. Mais sous une forme simplifiée qui peut être commune à chacun des fidèles.

Ce qui relève de la hiérarchie, à savoir le caractère sacramentel de l'ordre et l'orientation juridictionnelle en tant que dispensée, apparaît maintenant comme extérieur à l'Eglise, à la façon dont la cause est extérieure à son effet. Le Christ, avec la grâce capitale dont son âme est emplie, apparaît, lui aussi, comme extérieur à l'Eglise; selon l'expression citée tout à l'heure de saint Thomas, « il n'est plus un membre, il est la tête dont l'influence s'exerce sur tous les membres de l'Eglise ».

Ainsi, suivant la manière dont on considère l'Eglise, on voit certaines des valeurs spirituelles qui lui sont unies indissolublement, ou bien entrer dans la définition de son âme créée, c'est-à-dire de sa cause formelle intrinsèque; ou bien au contraire passer dans le rang de ses causes efficientes et extrinsèques.

On comprendra mieux, dès lors, pourquoi, dans le premier tome de *L'Eglise du Verbe incarné*, où nous entreprenions de traiter la question de

---

[1] « Sic vero Christus non est Ecclesiae membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiae membris. » *Ibid.*

[2] « Una vero est fidelium universalis Ecclesia. » Concile de Latran, Denz, n° 430. « Ad hanc enim Ecclesiam (Romae fundatam)... necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles. » Saint IRÉNÉE, *Contra haereses*, livre III, chap. 3, n° 2, P. G., t. VII, col. 849.

[3] « Ecclesia est populus fidelis per universum orbem dispersus. » *Catéchisme du concile de Trente*, Partie I, chap. 10, n° 2.

la cause efficiente de l'Eglise, dans toute son ampleur, il nous fallait avoir devant les yeux l'Eglise telle qu'elle peut se trouver en chacun des fidèles, et choisir la plus restreinte des définitions de l'Eglise, celle qui la présente comme issue de la hiérarchie. La toute puissance de la Déité, la sainte humanité du Christ, la hiérarchie, prenaient rang, en conséquence, parmi les causes efficientes de l'âme créée de l'Eglise et de son être tout entier.

Telles sont les diverses définitions de l'âme créée de l'Eglise [1]. Elles concernent un même faisceau de réalités, mais considéré de plusieurs points de vue. En chacune d'elles se retrouvent les trois mêmes éléments composés.

Précisément, cette composition tripartite soulève des questions que nous aurons à éclaircir en essayant de donner une définition, non plus causale et analytique, mais directe et synthétique de l'âme créée de l'Eglise.

Au terme de cette étude, rappelons la signification fonctionnelle de l'âme créée de l'Eglise, telle que nous venons de la définir.

Si nous la comparons à l'Esprit saint, Ame incréée de l'Eglise, nous dirons, du point de vue de la causalité efficiente, que l'âme créée de l'Eglise est l'effet, l'empreinte, la sigillation de l'Esprit saint touchant l'humanité; et nous dirons, du point de vue de la causalité matérielle, qu'elle est l'ultime disposition par laquelle l'humanité est préparée à recevoir l'Esprit saint.

Comparée au reste de l'Eglise, l'âme créée de l'Eglise est la forme animatrice de son corps. Elle l'imbibe, le meut de l'intérieur, le façonne, le spiritualise, le divinise, avec une puissance que nos résistances peuvent maintenant tenir mystérieusement en échec, mais qui sera capable au dernier jour de transfigurer même l'univers.

Juin 1946

CHARLES JOURNET

---

[1] Il est vrai que l'on donne souvent le nom d'Eglise à tel ou tel de ses pouvoirs juridictionnels. Mais c'est par synecdoque, en ramenant le plus au moins. Les pouvoirs juridictionnels sont essentiels à l'Eglise d'ici-bas. Ils l'engagent suivant leur qualité et le degré de leur assistance. Mais ils ne sont pas l'Eglise. Ils ne représentent qu'un des deux pouvoirs de la hiérarchie. Et la hiérarchie elle-même tout entière n'est pas l'Eglise. Elle est au service de l'amour et de la sainteté de l'Eglise: « Pierre est ministre de l'Eglise. *Non qu'elle soit au-dessus de lui par le pouvoir ;* mais parce qu'il applique son pouvoir à la servir. Le Seigneur lui-même n'a-t-il pas dit qu'il venait pour servir ? Quand donc le pape se déclare serviteur des serviteurs de Dieu, il est dans la vérité. *Mais l'Eglise est meilleure que le pape, comme la fin est meilleure que ce qui est pour elle...* La papauté est pour l'Eglise, non inversement. Il est donc vrai que le pape n'est pas maître mais serviteur, et que l'Eglise le dépasse en bonté et en noblesse. Et il est vrai en même temps qu'il est son chef par le pouvoir. *Papatus siquidem est propter Ecclesiam, et non e contrario. Unde ex hoc quod papa non est dominus, sed minister, et Ecclesia major bonitate et nobilitate, nihil habetur contra potestatem capitis.* » CAJETAN, *Apologia de comparata auctoritate papae et concilii*, n° 517.

Bibliographies

GEORGES CATTAUI, *La Terre Visitée*, poèmes. L.U.F., 1945.

Ces poèmes, dédiés à Charles de Gaulle, libérateur de la Gaulle, nous rappellent « Le symbole de la France », cet ouvrage admirable du même auteur. Cette fois, il s'agit d'une condensation intérieure, d'une flamme, d'un ascétisme sévère, d'une puissance verbale qui peut nous paraître terrible, sans retour aux terrestres consolations. L'âme est seule en face de son Dieu, et la situation n'est pas aisée. Elle réclame l'amour total, et nous reporte aux livres bibliques les plus exigeants, les plus sévères. L'emploi des vers de dix et douze syllabes se fait avec grande aisance, mais jamais avec complaisance. Il s'agit bien de se plaire à soi-même ou aux autres! L'amour est brûlant, impitoyable. Parmi tant de merveilles, nous citerons au hasard ces paroles amères de « L'étranger sur la terre »: page 50

Où suis-je? Qu'ai-je à faire avec cette planète?
Je me souviens d'un autre aveu, d'un autre jour,
D'une saison plus acharnée où notre amour
Gardait sa résonance, inoubliable, nette.

Cette âme perdue au cœur du monde, sans domicile, sans attachement, voilà la poésie de Cattaui, toute pleine de larmes et de terreurs qui attendent la consolation éternelle.

En face d'une telle attitude, il ne reste qu'à se taire, et peut-être à verser des larmes, car nous sommes soudain devant le mur des lamentations, et l'origine israélite du poète nous indique bien dans quelle voie de désespérante recherche de Dieu nous devons le trouver.

Henri Ferrare.

HENRI GUILLEMIN, *La bataille de Dieu*. Editions du milieu du monde, Genève, 1944.

Dans ce livre, nous retrouvons la meilleure veine du conférencier extraordinairement alerte et brillant que nous avons connu. M. Henri Guillemin nous entraîne par son style « parlé », rapide, incisif à partager le juste enthousiasme qu'il a éprouvé lui-même en redécouvrant les aspects rejetés dans l'ombre, bannis du monde officiel, étouffés par de puissants intérêts, de la lutte qui se livra tout au cours du XIX^e^ siècle entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. A vrai dire, cette bataille « de Dieu » ou *pour* Dieu n'était pas aussi apparemment engagée qu'au temps de la Querelle des Investitures. Avec le progrès historique, elle est devenue plus secrète, plus sournoise. Mais d'immenses conséquences devaient en découler s'il est exact de dire avec Pie XI que le grand malheur de l'Eglise a été, il y a cent ans, de perdre le monde ouvrier.

Il reste sans doute de gros ouvrages à écrire sur ce combat éternel qui s'est livré dans le monde capitaliste, engendré par la révolution industrielle, entre ce que beaucoup croient être l'Eglise, et la cité, mais que nous savons bien être en réalité la cité de Dieu et la cité satanique de saint Augustin s'arrachant la possession spirituelle de la cité proprement humaine. M. Guillemin s'est borné à étudier quatre moments choisis.

Sans user des distinctions qu'un théologien ne manquerait pas de mettre en évidence, mais en introduisant les nuances nécessaires à partir des seuls documents historiques, il marque très bien les suites désastreuses de la tentative de mainmise sur le clergé faite par Napoléon. Que ce tyran déjà moderne ait rêvé de s'asservir les âmes comme les corps par le moyen de cette police d'un genre

particulier, rien de plus logique. Mais il est plus surprenant de constater d'abord que les descendants des « rois très chrétiens » se gardèrent de changer quoi que ce soit au merveilleux instrument de contrainte légué par l'usurpateur et, ensuite, que le clergé français dans sa majorité, spécialement le haut clergé, ne marchanda pas sa complicité dans une entreprise qui devait lui conserver tant d'avantages temporels et de moyens de défense contre les dangereuses innovations des partisans du progrès social.

Pour l'honneur de l'Eglise, il y eut heureusement un La Mennais (quoiqu'il en soit de ses défaillances), un Montalembert, un Lacordaire, les courageux rédacteurs de « L'Avenir », qui se proposaient de détruire l'effroyable confusion entretenue en France par ce « royaliste gallican qui adore premièrement le roi, ensuite Dieu, à condition qu'il sera fidèlement soumis au roi » et, dans un autre ordre, « ce petit Ozanam » dont la vie tout humble est si attachante.

La curieuse histoire de l'abbé Thions, joué comme un pion sur l'échiquier politique par Lamartine, et l'analyse, fort nouvelle, de quelques-unes des meilleures raisons qui poussèrent Victor Hugo à quitter une Eglise qu'il ne savait pas distinguer de plusieurs de ses effroyables représentants, complètent ce livre captivant et dont il est inutile de souligner l'actualité, bien que son auteur n'y fasse aucune allusion.

Lucien Méroz.

Henri Rommen, *Le droit naturel, histoire-doctrine*, traduction et introduction par Emile Marmy, L.U.F., 1945, 310 pages.

Je viens de relire d'un trait, dans la version récente de Emile Marmy, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, paru voici dix ans, à Leipzig, mais dont la valeur n'est point fanée, et mon premier mot est pour adresser au traducteur un profond merci. Aux lecteurs de langue française qui demandent ce qu'on appelle, dans la perspective chrétienne, le droit naturel, nous avons désormais un livre de base à présenter. Nous souhaiterions même que, dans toutes les universités, ce livre fût expliqué, en des cours de formation générale, auxquels seraient conviés les étudiants de toutes les facultés. Ceux qui joindront, à cette lecture, d'une part, celle du *Traité des lois* de saint Thomas d'Aquin, que le R. P. Kœlin vient de traduire avec amour et qui sera édité prochainement, aussi à la L.U.F., et d'autre part le précieux petit livre de Jacques Maritain sur *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, qui vient d'être réédité à Paris, auront le sentiment d'être entrés au cœur même de ce grand et éternel sujet.

C'est à la première partie du livre de Rommen, à l'*Aperçu historique sur la notion du droit naturel*, et aux derniers chapitres de la seconde partie, que va surtout notre admiration. Cet exposé historique en profondeur nous semble réaliser un tour de force. Il laisse deviner une vie toute consacrée à l'étude et à l'enseignement du droit. Elle constituerait un chef-d'œuvre si elle avait été rédigée plus minutieusement. Nous ne savons rien, ni des conditions de composition, ni de l'état du texte manuscrit, mais nous avons parfois l'impression de nous trouver plutôt devant le canevas d'un cours, que devant un texte prêt pour la publication. C'est ce qui rendait la mise en français de ce livre malaisée, et ce qui accroît notre dette de reconnaissance à l'égard du traducteur. Il faut avoir tenté soi-même ce travail pour savoir ce qu'il exigeait. Il demandait qu'on retrouve, qu'on devine, ou même restitue une pensée très dense, exprimée souvent par ellipses et parfois non sans incorrections de langage. Malgré cela, le texte présenté par M. Marmy est ferme, limpide, élégant même.

En vue de contribuer à l'œuvre si méritoire du traducteur, et de faciliter ainsi pour une part l'intelligence du livre de Rommen, essayons de proposer quelques variantes, en spécifiant qu'elles supposent, parfois, une « mise au point » préalable du texte allemand original. Page 115, ligne 23: « L'école historique du droit, en particulier, s'éleva contre les théories de l'âge du droit naturel, tandis que l'école conservatrice et les publicistes du romantisme, tels que Burke, de Maistre, Bonald, Görres, Arndt et d'autres, eurent à cœur de s'opposer plutôt aux théories de Rousseau ». P. 121, l. 8: « Les princes et les Etats vivent dans l'état de nature, parce qu'aucun état adventice, aucune cité universelle, n'existe encore ». P. 147, l. 3: « Ces mêmes systèmes (« du droit pur », du « droit en soi »), montrent aussi que le XIX^e^ siècle, souvent ne connaissait guère, depuis Pufendorf, que le droit naturel individualiste, notamment celui de l'idéalisme allemand et celui qui fut formulé par Kant, et que le droit naturel et la philosophie du droit de l'époque ancienne leur étaient totalement inconnus... ». P. 148, l. 3: « ...affirmation bien autrement difficile à soutenir, que de prétendre que... » P. 163, l. 13: « Non seulement on considérait comme contraire à l'idée du *vrai juge* de n'être qu'une simple machine à tirer des conclusions, mais la loi positive elle-même se référait et

se réfère à la moralité... ». P. 164, l. 6: ... dépendante... (cf. p. 212). P. 165, l. 16: « ...idée qui est sans cesse remise à l'honneur, même si ceux qui la reconnaissent en fait, en taisent le nom, saisis d'une fausse pudeur au souvenir de la fureur de déduction rationaliste des XVII^e et XVIII^e siècles ». P. 171, l. 27: « Liszt dira, au contraire... ». P. 181, l. 6: « ...car la morale et le droit positivistes sont fondés uniquement sur la volonté comme telle. Aussi, entendons-nous par le mot être, non pas le seul fait d'exister, la forme imparfaite de l'être, la (simple) *existentia*, mais l'essence l'*esse essentiae* ». P. 183, l. 14: la référence au commentaire de Boèce, donnée par Rommen lui-même, est fausse; le texte en question se trouve dans le *De veritate*, qu. 2, a. 6, ad. 3. P. 238, l. 2: « Toute action humaine n'est pas matière de droit... ». P. 243, l. 2: « Cependant la ligne de démarcation... ». P. 267, l. 25: « ...car, dans une telle phrase, le mot *intelligible*, ne veut rien dire, en soi, de plus que ceci... ». P. 275, l. 18 « ...même si l'Etat comprenant des minorités » (comme à la ligne 11). P. 284, l. 6: « Le positiviste ne s'intéresse en toutes choses, qu'à la décision *volontaire*, formulée par écrit ou exercée en fait, capable de transformer une loi possible en loi promulguée ». P. 285, l. 30: « Car le (véritable) législateur n'y serait pas (au fond) celui qui promulgue les lois, mais celui qui les interprète souverainement (par la jurisprudence). Or, l'interprète, aux Etats-Unis, s'appuie sur la loi naturelle... ». P. 289, l. 2: « ...de force obligatoire: à condition, cela va sans dire, qu'on se conforme à ce qui est permis par le droit naturel, et à l'équité ».

Une difficulté était d'interpréter le mot *Völkerrecht*. Fallait-il traduire par *droit des gens* ou par *droit international public?* Nous croyons que le mot a été généralement bien rendu. Disons, en passant, que ce que les modernes appellent *droit international*, contient deux sortes de prescriptions qui, *du point de vue thomiste*, c'est-à-dire *du point de vue qualitatif*, apparaissent comme très distinctes: 1° les unes se rattachent au droit naturel par voie de *conclusion congruente* et relèvent du « *jus gentium* » (par exemple, les grandes conventions de La Haye sur le traitement d'un ennemi désarmé, d'un équipage coulé, etc.); 2° les autres se rattachent au droit naturel par voie de simple *détermination* et relèvent comme telles du *jus civile* (par exemple, les conventions postales, etc.). Sur ce double mode de dérivation, voir *Exigences chrétiennes en politique*, p. 219.

Sur un point, nous différons de Rommen. Faut-il ranger comme il le fait, *le droit à la propriété privée* dans le droit *naturel*, et les diverses formes de ce droit dans le droit *positif?* Selon saint Thomas et ses commentateurs, l'homme, *de par la nature* a droit au domaine sur toutes les créatures; la division en propriété privée relève du *droit des gens:* les formes de cette division, du *droit civil.* Le droit à la propriété individuelle est donc *radicalement* un droit naturel » *formellement* un droit des gens. Nous ne croyons pas que Léon XIII ait dit autre chose, si l'on regarde au texte latin. Ou alors l'expression de droit naturel est prise au sens large.

Pour finir avouons que nous n'aimons pas voir la qualification de *biologique* appliquée par Rommen à des communautés morales comme la famille et la cité. Cela nous rapproche trop de Klages. Notons que ce qui est dit, dans la seconde partie, de la législation bolchéviste du mariage a, depuis longtemps, cessé d'être exact. En outre, félicitons le traducteur d'avoir éclairé par de nombreux sous-titres, le texte compact de Rommen.

Charles Journet.

Dr Emil Marmy, *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau,* édité avec la collaboration de Josef Schafer et de Anton Rohrbasser, Imprimerie St-Paul, 1945, 996 pages.

C'est la *Somme* des principaux documents des derniers papes, concernant l'ordre social. L'ouvrage, qui a paru, en 1944, en français, sous le titre: E. J. Chevalier et E. Marmy, *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, a été retravaillé et complété en vue de l'édition allemande. Il est muni d'une préface nouvelle. Des textes importants de Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII, Pie X ont été introduits. Il a fallu refondre la numérotation. Des manchettes ont été ajoutées. Les tables ont été complétées. Tout cela fait souhaiter vivement une réédition française de l'œuvre.

Il s'agit donc d'une collection de *textes* et non d'une *histoire* de la doctrine sociale des papes. Mais, l'auteur le dit très bien, il faut étudier ces enseignements dans la lumière de l'histoire. «Chaque déclaration doit être replacée dans son contexte historique ». C'est là une tâche à laquelle il n'aurait pu se vouer sans entreprendre une *autre* œuvre. Pour nous, nous lui sommes gré d'avoir d'abord entrepris *celle-ci.*

L'ouvrage a pour fin: 1° en présentant l'ensemble de la doctrine de l'Eglise sur la société, de mettre chaque lecteur dans l'état de se former un jugement personnel; 2° d'offrir un instrument de travail non seulement aux spécialistes, hommes

d'Etats, savants, professeurs, hommes d'entreprises, mais encore à tous ceux qui, en raison de leur formation et de leur activité, ont à étudier les problèmes de l'ordre social contemporain.

Il faut remercier l'auteur d'avoir entrepris cette œuvre qui exigeait un travail considérable et méthodique: d'abord, au nom de l'Eglise; puis au nom des sciences sociales. Les félicitations atteignent naturellement ses deux sympathiques collaborateurs, et les éditeurs.

Charles Journet.

Hyacinthe-M. Hering, *Le mythe de l'Etat.* Imprimerie St-Paul, 1945, 35 p.

Il y a plus de trente ans que le P. Schwalm, dans ses *Leçons de Philosophie Sociale*, a signalé l'« erreur manifeste » de ceux qui assimilent les personnalités collectives à des personnes fictives. Et il précisait: « L'être collectif n'existe pas *séparé* des individus qui le composent; mais il est *autre chose* qu'eux individuellement pris. Il est un tout, subissant par lui-même, ayant sa nature et ses opérations de tout, comme le dit saint Thomas ». Aujourd'hui, l'auteur du *Mythe de l'Etat* regarde comme vérité, ce que le P. Schwalm, regardait comme « erreur manifeste ». A la page 18, l'auteur attribue à J. Maritain justement l'objection exposée et réfutée par J. Maritain...

Charles Journet.

Wilhelm Schmidt, *Sechs Bücher von der Liebe, von der Ehe, von der Familie.* Stocker, Lucerne 1945.

Ce petit livre, où l'apparat scientifique a été délibérément mis de côté et qui est écrit avec beaucoup de cœur est destiné avant tout au grand public. Mais la simplicité de la forme ne nuit aucunement à la profondeur de la pensée. On en jugera en parcourant ces sept chapitres, si merveilleusement ordonnés et agencés, qui développent ce que l'on pourrait appeler la « dialectique immanente » de l'amour humain. Amour, mariage, famille ne sont pas, en effet, trois thèmes que l'auteur accolent l'un à l'autre en vertu d'une vague association d'idées, mais trois maillons d'une chaîne. C'est la logique interne de l'amour qui conduit au mariage, un et indissoluble, et c'est la logique interne du mariage qui conduit à la famille, lieu naturel de l'éducation et fondement des grandes sociétés humaines. L'amour apparaît ainsi comme une force créatrice, un élargissement progressif de la personne: il s'épanouit en gerbe. Conduit par ce principe fondamental, le R. P. Schmidt suit pas à pas le développement de l'amour, en montre la force et la grandeur, les obstacles et les dangers. En voici les étapes: recherche, choix et fréquentation du futur conjoint (premier livre), nature de la communauté conjugale (deuxième livre), les époux comme procréateurs de l'enfant (troisième livre), les parents comme éducateurs de l'enfant et l'enfant comme éducateur des parents (quatrième livre), la famille, communauté parfaite de vie (cinquième livre), la famille dans ses rapports avec la société: la nation, l'Etat, l'humanité, l'Eglise.

Les thèses développées dans ces six livres ne prétendent pas à l'inédit. Mais la vaste érudition de l'auteur, si discrètement mise en œuvre, un sens élevé des valeurs morales, auquel se joint une fine psychologie, les éclairent d'une lumière nouvelle et donnent à l'esprit une bienfaisante impression de sécurité. Emile Marmy.

André de Hevesy, *Les jardins de Néron*, 378 p. 1945. Ed. Aux portes de France, Porrentruy.

La tragédie actuelle est prise par l'auteur dès son origine qu'il place en 1918. Comme le titre l'indique, l'exactitude historique conduira à faire de Hitler un émule plus effroyable de l'empereur romain de triste mémoire.

Les événements sont peints dans la précision d'un véritable historien et c'est bien malgré lui que cet ouvrage se trouve être un terrible réquisitoire.

Il faut lire cela, pour se rappeler les horreurs qui doivent sous peine de monstruosités laisser leur trace dans l'histoire. Les portraits des personnages principaux, Hitler, Gœbbels, Gœring, Laval, Pétain, sont faits d'une façon précise et souvent ironique qui rend plus supportable la lecture d'un passé si douloureusement récent. Les Suisses trouveront dans cet ouvrage le récit émouvant des dangers qu'ils ont courus, ils seront heureux d'y voir l'apologie de l'esprit de liberté helvétique et des œuvres de charité comme celles de la Croix-Rouge.

Les poètes prisonniers et de la résistance ont également leur juste part de glorification.

Au-dessus du charnier et de la tyrannie s'élève un début de monde meilleur qui nous permet au terme de cet ouvrage de respirer un peu.

Tant de renseignements gagneraient, nous semble-t-il, d'être rédigés un jour ou l'autre en quelques pages, imitées de Tacite et nous aurions de nouvelles « Mœurs des Germains » dignes de demeurer dans la mémoire horrifiée des hommes.

Henri Ferrare.

MAX PICARD, *Hitler in uns selbst*, chez Eugen Rentsch, Zurich, 1946.

Il était clair, dès le début du Nazisme, que celui-ci n'était pas né, un beau jour, par génération spontanée et sans gestation préliminaire. D'aucuns ont cru longtemps que le poids du traité de Versailles et les indiscutables souffrances imposées par le blocus allié avaient préparé l'esprit des Allemands à se rallier autour du premier chef nationaliste venu. Mais dans le passé d'autres peuples ont souffert autant que le peuple allemand sans pour cela tomber dans la folie collective. Il a fallu se rendre à l'évidence et aujourd'hui la majorité des sociologues et des historiens sont d'accord que si les Allemands ont pu tomber, en forte majorité, dans cette possession diabolique, c'est qu'ils y étaient préparés d'avance par l'orientation de leurs esprits. On a beaucoup écrit à ce sujet. Certains ont fait remonter à Nietzsche le mythe du Herrenvolk qui permit les crimes racistes, à Hegel l'idolâtrie de l'Etat qui empêcha la révolte des consciences, à Feuerbach l'automysticisme qui ouvrit le chemin à toutes les fausses « mystiques » politiques; on retourne à Luther pour trouver dans la justification par la foi subjective le germe de la désintégration du sens social, et dans ses idées sur la servitude de la volonté humaine la décadence qu'a souffert le goût de la liberté. Tout cela est vrai. Il faut sans doute remonter jusqu'à la Réforme pour trouver le point où l'esprit allemand choisit le chemin qui l'amènera insensiblement sur le versant de l'abîme. Mais ce point une fois atteint nous sommes obligés de nous poser des questions inquiétantes: L'Allemagne a-t-elle été seule à prendre ce chemin? A-t-elle été seule à subir l'influence de Luther ? Quant au pays catholiques, n'ont-ils pas absorbé un dissolvant moral et social tout aussi funeste en acceptant l'esprit de Machiavel ? Lors de la « Renaissance » les nations occidentales n'ont-elles pas toutes choisi des chemins parallèles, menant, par des détours plus ou moins longs, au gouffre dans lequel l'Allemagne a sombré ?

Max Picard, qui est autant poète et psychologue que philosophe de l'histoire et sociologue, nous donne dans son *Hitler in uns selbst* une étude de ce voyage vers l'abîme et une réponse terriblement lucide à la question que nous venons de poser. Disons tout de suite que Picard est un Juif converti. Ce n'est donc pas pour atténuer en quoi que ce soit la culpabilité germanique qu'il nous révèle notre parenté intérieure avec le phénomène nazi, mais pour nous prévenir du danger que nous frôlons.

Picard commence son livre par une analyse très délicate et poussée à fond, de l'homme moderne en général, et du processus de transition presque imperceptible qui fit de l'Allemand moderne un nazi. C'est presque avec étonnement que celui-ci se réveilla un matin pour se trouver non pas comme Byron, célèbre, mais nazi. Evitons-nous une surprise analogue en étudiant d'avance l'itinéraire du totalitarisme que nous décrit avec tant de précision M. Picard.

L'homme contemporain est, nous l'avons assez entendu dire, un homme de l'instantanéité, « der Mensch des Augenblickes »; il le prouve par tout ce qu'il fait depuis un demi-siècle. On peut le constater aussi indubitablement à ses plaisirs, — qu'il appelle très exactement *distractions*, car elles ne sont plus *récréatives* mais *dispersantes* — qu'à ses travaux.

Il est clair que l'instantanéité dissout la responsabilité. Celui qui vit d'un moment à l'autre peut détruire comme il peut construire sans se soucier de ce qu'il fera tout à l'heure, car cela n'a aucun rapport avec ce qu'il fait maintenant. Il ne sait plus ce qu'est une ligne de conduite, il ne comprend plus qu'une succession de points. Le point: « tuer » n'est relié par rien au point: « construire une route » ou au point: « photographier le bébé dans le jardin ». Tout se passe dans une indépendance complète de tout le reste qui permet l'oubli, ou plutôt l'indifférence totale envers tout. Ni regret ni remords ne peuvent se former et naître en de telles conditions; partant, l'homme de l'instantanéité est structurellement incorrigible.

Il était inévitable que l'homme réduit ainsi à une poussière d'états de conscience tombât sans résistance dans le premier « totalitarisme » qui se présentait. *C'est à la totalité de remplacer l'Unité.* En le prenant à son propre chaos et en le livrant à une idéologie qui prétend le posséder en entier à chaque instant, le nazisme donnait à son adepte l'illusion d'être de nouveau un être complet. Le totalitarisme remplit tous les instants de chaque homme et refait autour d'un noyau de vide une

« unité » artificielle. C'était, espéraient follement ces hommes de l'incohérence, le moyen d'écarter la névrose imminente.

Il y a longtemps que le sens de la communauté était miné dans les pays capitalistes par l'évaluation de l'homme selon sa productivité industrielle, — indice du mépris de la personne qui a préparé la venue de la *Gleichschaltung*, de l'esclavage. La désagrégation de la famille est également observable depuis au moins deux générations dans tous les pays capitalistes occidentaux; les doctrines nazies n'eurent qu'à pousser la porte pour entrer et compléter la rupture. Toutes les pièces de rechange pour l'Etat totalitaire ont été et continuent à être fabriquées en gros par notre civilisation entière; elles s'accumulent et n'attendent que le signal du contremaître pour que commence l'assemblage.

Il ressort de tout ceci que la différence entre les Etats totalitaires et les autres n'est pas une différence d'ordre mais seulement de degré. Le nazisme n'a fait que pousser — avec la « Gründlichkeit » allemande — tous les maux inhérents à notre civilisation jusqu'à leur extrême, leur réduction à l'absurde. Le nazisme nous montre comme un miroir grossissant la pleine horreur des pensées et des actions que nous avons complaisamment tolérées en nous-mêmes. Mais pour saisir toute la signification de ce que nous voyons à travers cette espèce de loupe satanique il nous faut un analyste expert.

Sartre est le faux prophète, et le grand-prêtre de l'instantanéité. C'est Sartre qui a le mieux détaché l'instant de l'instant suivant, « jusqu'à ce que l'instant reste figé comme de la graisse de froide ». « L'homme Sartrien est l'entonnoir du chaos ». S'il est vrai que le Surhomme de Niezsche préfigurait Hitler on doit se demander avec terreur ce que préfigure l'homme de la Nausée. Ici l'homme disparaît: « Hier ist Hitler überhitlert ». Le concept de l'angoisse — point de départ des existentialistes — oriente les esprits vers le totalitarisme. Car jusque dans le désespoir l'esprit humain est avide d'ordre et l'homme n'arrivant pas à *s'installer* dans son angoisse cherche à la *stabiliser*. Il est reconnaissant à celui qui, comme Hitler, « organise le meilleur fonctionnement de la dissolution ». *A la fin des fins, dit Picard, on tombe fatalement de Heidegger dans Hitler.* Fortifions-nous en nous souvenant que l'enfant de l'angoisse n'est pas longtemps viable, même d'une vie terrestre. Picard nous rappelle que cette « angoisse » postulée par les philosophes de la discontinuité comme base et berceau de l'homme, n'est vraiment, qu'une couronne de fleurs sur le tombeau de Kierkegaard. *L'angoisse est le signe de la fin, elle est le fruit de l'absurdité que l'homme ressent comme unique vérité le jour où il brise la continuité de son être complet en s'arrachant à Dieu.*

Marion Stancioff.

Conditions d'abonnement:

Abonnement annuel (Suisse et Etranger) . . . . . Fr. 9.—
Prix du numéro . . . . . » 2.50

S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg
Compte de chèques : II a 20 Téléphone 2.32.12