NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

RAÏSSA MARITAIN • *Textes sur la Poésie et Poèmes inédits* 161

JEAN DE LA CROIX KAELIN, O.P. • *Foi et Technique*. 178

CHARLES JOURNET • *Le temps de l'Eglise entre l'Annonciation et l'Ascension* 191

NOTES

PIERRE MAMIE • *Le Décalogue* II – *Recherches textuelles et notes théologiques* 216

CHARLES JOURNET • *Dom Diepen et la « Théologie de l'Emmanuel »*. 225

XXXVIIIe ANNÉE - N° 3 - JUILLET - SEPTEMBRE 1963

Textes sur la Poésie
et
Poèmes inédits

L'ÉCHELLE

L'échelle sur le toit de l'Izba
Attendait en vain les Anges

Pourquoi cette étoile confuse
Se cachait-elle dans ma main

L'être étonne dans les yeux de l'enfant
Et refuse de voir le monde.

Sans date

IL A SUFFI D'UNE FLEUR

Pour évoquer la saveur de la terre
Et mon heureuse enfance
Et la douceur du monde
Et l'innocence
Il suffit d'un peu de verdure
Et d'une fleur brillant dans l'herbe
Robuste et fraîche et drue
Agreste
Sans éclat sans parfum
Mais première dans la prairie
Pour annoncer le printemps
Et me dire : souviens-toi du bonheur
De ces jours innocents
Où le soleil n'avait pas
De ces taches de sang.

7 mai 1941

LA ROSÉE DE DIEU

« La rosée de Dieu est une rosée de lumière. »
Isaïe 26, 19

« La rosée de Dieu est une rosée de lumière »
Au temps du bonheur
Et feu au temps de l'épreuve.
Votre souffle a brûlé jusqu'aux cendres
Notre cœur et notre âme
Et l'esprit est allé se perdre
Dans vos justices impénétrables.

Toute dépossédée je mâche et remâche l'angoisse
Je suis desséchée de la soif de votre pitié
De votre salut
Pour ceux qui ont été menés captifs
Jusqu'au seuil du désespoir
Et là ont subi la mort.
Quand vous rassemblerez ces os disjoints
Les revêtirez-vous de chair pour une vie nouvelle ?
Quand nous ferez-vous entendre le chant
qui réunit les contraires ?

Jamais ne s'éveillera en moi
La mélodie qui suscite la joie
Mon souffle est gémissement
Et ma prière un cri des profondeurs.
Mon esprit est absent, errant
Caché en Vous
Séparé de moi par la rosée de feu.

Sans date (Probablement 1943)

LA CANONISATION DE MÈRE CABRINI

(7 juillet 1946 à Saint-Pierre de Rome)

La Basilique est faite pour la lumière et la joie, le triomphe et la gloire.

A un moment il n'y eut plus que le silence, – ni chants ni paroles ni applaudissements : douceur infinie, lisse et blanche de ce silence qui s'étend comme un tapis de velours blanc, et pendant lequel tout ce qui était blanc, les surplis, les dentelles, les mitres pointues, avait pris un merveilleux velouté, semblait comme une caresse d'une douceur angélique. Et puis le chant argenté reprit et tout rentra dans l'action.

Procession des oiseaux, du pain, des vins et des cierges. Le Pape sur son trône. Du pied de l'autel central se sont avancés lentement des cardinaux en surplis blanc laissant voir vers le bas seulement le rouge presque rose, un rose illuminé de feu, de leur robe cardinalice. Le premier portait avec gravité et respect une cage dorée où se tenaient
immobiles et parfaits
deux canaris.

Montant les degrés du trône
il les présenta au Saint-Père qui les bénit.

Le second s'avançant avec la même lenteur et gravité portait une cage blanche où toutes droites et comme interdites se tenaient deux tourterelles.

Le troisième en profond recueillement présenta deux colombes blanches toutes gonflées de leur duvet – et les oiseaux agréés et bénis s'en retournèrent en procession.

Vinrent ensuite des prélats portant l'offrande du pain sur un plat d'or, et ceux offrant deux tonnelets l'un de vin et l'autre d'eau, et les voix d'argent baignaient la procession de leur lumière. Alors le Pape, le prince Colonna à sa droite, le Cardinal Mercati à sa gauche, entouré de ses ser-

vants, dans son ample falda descendit les marches du trône et s'avança vers l'autel de la Confession et poursuivit la Messe.

La Basilique est décorée de damas rouge qui couvre tous les pans de mur du haut en bas ; et les piliers sont couverts de lustres de léger cristal.

A droite du trône pontifical le patriciat italien, et les Sœurs de la Congrégation de la Sainte tout en noir.

A gauche le corps diplomatique.

A l'entrée du Pape porté sur la sedia sonnent les trompettes d'argent, – et l'on croit entendre la voix stridente de gigantesque violons.

A l'Elévation de l'Hostie le Pape, la tenant des deux mains, fait lentement un demi-tour vers la gauche, revient face à l'autel et fait un lent demi-tour vers la droite ; de même pour le Calice consacré. Ainsi toute l'assistance de la nef et du transept peut voir ce qu'elle adore.

Un peu avant la Communion le Pape est ramené vers le trône. Il revient la tête nue, comme dépouillé, – dans un état d'humilité ; ses traits, son visage ont une jeunesse, une finesse remarquables ; il apparaît désarmé. En procession depuis l'autel de saint Pierre lui sont apportées les Saintes Espèces. Il les attend debout, le visage légèrement coloré, – dans la simplicité de l'attitude transparaît cependant une émotion profonde, une attention tout intérieure. Il dit les prières d'avant la Communion. Il se communie ; il prend le Précieux Sang du calice avec un chalumeau d'or. Il communie les servants de la Messe. Puis il reste debout, recueilli, sans fermer les yeux ni faire aucun geste pendant que le Maître des cérémonies et les autres servants s'affairent autour de lui.

Sans date (1946)

LE NOM D'ISRAEL

« Israël est sauvé d'un salut éternel. »
« Avec un amour éternel j'ai compassion de toi. »
Isaïe 45, 17 ; 54, 8

Nom ailé, irisé, sons brisés du torrent sur les pierres
Nom de grâce et de ciel
Israël ! Israël ! Nom sincère
Echo de larmes et de cris
Chant des divines tendresses
Calice des dons de l'Esprit
Etendard de Ses Promesses
« Israël est sauvé d'un salut éternel »
Israël ! Israël !

Juin 1947

PRIÈRE

Vous êtes la Vérité – Vous êtes la Sincérité,
Mais *tout homme est menteur.*
Que tout ce qui est en moi
Le bien et le mal, le mensonge et l'erreur,
Ce que je sais et ce que j'ignore,
Vous prie et vous adjure et crie vers Vous !
Si je cherche à me connaître je me perds dans mes pensées
Vous Seul connaissez le vrai nom de mon être.
Et s'il est digne de haine ou d'amour.
Que votre pitié nous sauve par la grâce,
Vous qui opérez en nous le vouloir et le faire
Et qui pourriez *d'une pierre*
Faire un enfant d'Abraham
Purifiez, illuminez mon âme
Et qu'elle échappe à la puissance du néant.

31 octobre 1948

DANS L'UNITÉ DU CERCLE INFINI

O Dieu caché mon cœur est interdit en Ta présence
C'est l'heure de veiller avec mon ignorance
Sous l'unique et pure étoile de la Foi
C'est l'heure de veiller aux portes de moi-même
De moi comme une tour close de toute part
Dont Jésus a formé les murailles secrètes
Sans que nulle lumière ait éclairé Ses pas
Notre Dieu de pitié réparateur de nos désastres
J'ignore ce qu'Il opère
Ce qu'Il me donne, ce qu'Il obtient
Et comment Il transforme le péché en lumière
Ce visage de moi que Dieu fait en moi-même
Lui Seul le connaît puisqu'Il le veut ainsi
Des ténèbres sacrées Il couvre mon esprit
Le ciel divin ne m'est pas accessible
Qui brûle dans mon âme pour la déifier
C'est l'heure où je touche ce que la Foi recèle
Veillons aux portes éternelles
Durant la longue Nuit
Jusqu'au jour où Dieu dira à l'âme
D'entrer en soi-même et en Lui.

Août 1949

VERGER DE VERRE

Verger de verre et fleurs de neige
Au firmament des larmes
L'étoile pure nous protège
Des toiles du sommeil.

Sans date

LE POÈTE ET SON TEMPS

Comment un vrai poète – quel que soit son message – pourrait-il ne pas être de son temps ? Il est un vivant, un créateur, un peu un prophète, et la prophétie concerne les mystères du présent autant que l'inconnu de l'avenir. Il est de son temps comme l'arbre qui donne son fruit cette saison. Or en tout fruit l'action du présent s'est unie à l'héritage du passé.

Le poète désire que son chant soit entendu, qu'il soit aimé ; il faut donc qu'il soit capable de toucher ceux qui l'entendent, – ceux de son temps. (Une manière peu confortable d'être de son temps est de le précéder. Rare et admirable vocation). Le vrai poète est de son temps par sa sensibilité, par sa culture, par le don de l'intuition, par l'amour du réel ; et c'est dans son temps qu'il perçoit l'intemporel qui affleure. C'est en vivant qu'il se tient près des sources dont l'actualité est éternelle. Comme l'instant est le nœud idéal où se joignent toutes les formes de la durée, la poésie elle-même jaillit d'un instant miraculeux qui participe à la fois du présent et du passé, du temporel et de l'éternel, par la vérité, par la justesse, par la pureté de l'accent et de la musique, sans quoi il n'y a pas de poésie.

Mais son temps ne fournit pas nécessairement au poète les sujets de ses œuvres, à moins qu'il ne s'agisse de choses étroitement mêlées à sa vie profonde. Ce qui ne devient pas émotion personnelle ne peut se transformer en émotion créatrice. Aussi voyons-nous les thèmes proposés par l'actualité historique s'élaborer longuement, se transformer très lentement en poésie.

Le poète *doit*-il être de son temps ? En réalité rien ne peut contraindre le poète, nous sommes ici dans le royaume de la liberté et du don. Les *devoirs* ne concernent jamais que l'homme comme tel. Et nous pouvons dire que tout homme doit être de son temps. Non pas en acceptant des opinions prédominantes, mais à titre d'élément actif et sympathique.

Le temps passe comme un fleuve aux sources innombrables, anciennes et nouvelles. Chacun de nous est apparenté à telle ou telle source qui est son origine et son originalité. Si la source est vive, elle vient au fleuve du temps. Le châtiment de ceux qui se retirent par mépris de leur temps c'est que leur solitude est stérile... Le vrai solitaire, le contemplatif, le poète, sont mystérieusement reliés à la vie, à l'œuvre et à l'espérance des hommes d'aujourd'hui.

27 février 1936 [1].

[1] Ce texte est une réponse à une enquête du *Journal des Poètes*. (J. M.)

LA POÉSIE DE NOTRE TEMPS

Temps de la haine, temps de la douleur. De la douleur infligée par la haine. Temps du désarroi. Temps de la mort. L'espérance hagarde ne sait où se prendre. L'agonie des corps et des âmes fait à notre terre une coupole de cris et de sang. Les promesses de paix ne pourront pas être tenues. La misère déclenchée par la misère ne pourra pas être secourue, – jusqu'à la mort, jusqu'à la mort. Jusqu'à ce que s'épuisent la haine et la science de la haine et la puissance de la haine. Jusqu'après le suicide de la terre, après que la terre aura porté son plein fruit de feu. Et Dieu survenant ne trouvera que des morts à juger.

Notre temps de sang et de mort ; de tortures, de désespoir, de chaos, d'inconsolation, de misère, de famine, d'angoisse, de découvertes maudites ; temps de l'irrémédiable et démesuré malheur submergeant, noyant tout cœur que la cruauté n'a pas encore dévoré.

Si la paix gagne quelques années sur les guerres à venir, bientôt la légèreté aura tout oublié jusqu'au jour de la nouvelle irruption de l'enfer. Ce temps, le dernier de notre vie, est le temps où vos amis et les nôtres sont morts, entièrement sacrifiés. Ni faiblesse ni douceur, ni vieillesse ni enfance, ni surtout l'innocence ne les ont préservés de la vue de l'horreur infinie, de la passion inimaginable, de la douloureuse passion de leurs membres, de leur cœur, de leur chair, de leur âme et de leur esprit ; vos amis, nos amis écrasés, détruits en tas comme de la vermine, telle et tel que je vois, dont je connais le visage et le nom,

sans pouvoir soutenir la vision de leur détresse
et de leur mort humiliée
ni accepter jamais ce que le monde a fait
ce que les hommes ont fait
– Dieu seul, Lui seul peut recevoir notre acceptation
la rémission de notre plainte, dans la foi aride et nue
en sa miséricorde, en sa sagesse
tellement trahies par les apparences
qui sont notre réalité,

alors la poésie qu'elle fasse pénitence, qu'elle se taise, parce qu'elle n'a pas de mots pour la réalité de notre temps ; qu'elle se voile la face ; qu'elle cesse de flirter avec notre douleur ; qu'elle oublie les fleurs, les jeux, les grâces, la rhétorique et l'éloquence ; qu'elle se dépouille et s'humilie, si elle veut survivre à l'inimaginable, à l'indicible, à la mortelle ténèbre de notre temps.

Sans date. (Probablement 1945) [1]

[1] Ce texte est évidemment une réponse à une question ou à une enquête. Mais je n'ai trouvé aucune indication à ce sujet. (J. M.)

POÉSIE ET MUSIQUE

Poésie *n'est pas* technique comme le veut Lannes et comme fait semblant de le croire Valéry.

Poésie *n'est pas* sport (encore Lannes), bien qu'il soit permis au poète de s'exercer et de jouer, et qu'il lui soit bon de travailler et d'apprendre.

La Poésie est une espèce du genre musique (dont les arts plastiques sont d'autres espèces). Elle est l'art le plus proche de la musique sans paroles, le plus proche de l'universalité d'expression et d'action de la musique, bien que la diversité des langues dont est tributaire le langage musical indirect de la Poésie distribue le poème en des régions séparées.

Sans date. (Probablement 1958).

LA POÉSIE EST UN LANGAGE MUSICAL

La Poésie n'est pas seulement « musicale », elle est musique. Et cela non à cause de l'agrément sonore des mots qu'elle assemble, mais parce qu'elle possède, outre le sens littéral plus ou moins clair ou obscur, une signification analogue à celle du langage musical.

Le langage musical a le pouvoir d'éveiller en celui qui le perçoit une activité spirituelle complexe qui est son mystérieux correspondant, – pouvoir propre à tout langage, mais ici indirect. La poésie est de même un langage de signification indirecte, au point que celui-ci est une propriété essentielle de la poésie.

Le langage musical de la Poésie est aussi varié que celui de la Musique. Il ne tient pas à un rythme déterminé, mais il n'existe pas sans le rythme. Il n'est pas attaché à une forme unique, mais il possède un centre de jaillissement et d'attraction qui fait l'unité et la forme du poème, comme de l'œuvre musicale.

Mallarmé : « Vision et *mélodie,* fondues en un charme indécis, sont la poésie même. »

Sans date. (Probablement 1958).

TECHNIQUE ET POÉSIE

L'expression poétique ne peut se passer d'une technique, spontanée ou acquise. C'est la pression de l'influx poétique, de l'être même de la poésie, qui produit les diverses formes ou procédés techniques nécessités par l'expression. Lorsque la poussée initiale, spontanée, a cessé d'agir, les facultés conscientes et réfléchies du poète entrent en jeu pour compléter ce que la spontanéité n'a pas suffi à conduire au terme désirable.

Certains poètes ne passent pas à ce stade réfléchi et voulu, soit que la spontanéité ait suffi aux exigences de la forme, soit qu'ils laissent celle-ci imparfaite. D'autres, une fois que l'élan spontané a pris fin, conduisent volontairement très loin encore le travail de perfectionnement du poème.

D'autres encore poussent ce travail volontaire à un excès très préjudiciable.

Et d'autres s'appliquent à ce travail conscient en l'absence de toute donnée interne préalable. Ce sont des techniciens purs, des faiseurs de vers sans intérêt.

Il arrive que des poètes authentiques se donnent pour de purs techniciens, – ils mentent, et voilent de ce mensonge, par une pudeur réelle, ou par une sorte de respect humain et d'orgueil intellectuel, ce qu'il y a en eux d'amour et de sens profond de la génuine poésie. Tel Valéry. Il a voulu cacher qu'il était musicien.

Mallarmé lui-même s'est appauvri en poussant le travail volontaire à un excès préjudiciable.

Tout ce que Mallarmé a dit des exigences de l'expression poétique est sans prix. Et cependant il n'a pas vu que le soin de l'expression doit lui-même être proportionné aux demandes vitales du germe poétique *donné* dont la structure de l'œuvre doit sortir. Il a sans réserve accordé une place prédominante aux recherches techniques, et par là il a diminué l'envergure de son œuvre poétique. En précisant la matière à l'extrême, il a

souvent abouti à une fausse pureté, plus fabriquée que native. Détours de l'adresse, ruses, faux-semblants où périt l'intuition, où se dissipe l'expérience proprement poétique, qui demande un état d'union à la réalité en lequel se découvrent des liens nouveaux et absolument imprévisibles entre les choses les plus distantes les unes des autres, – entre tout ce qui participe au mystère de l'existence. La recherche extrême de la perfection technique séparée de ce qu'elle doit servir est cause de stérilité (quand elle n'est pas un effet de celle-ci). Elle inhibe par son hypertrophie de multiples facultés de l'esprit qu'elle laisse sans emploi et qui meurent à la longue ou se frayent de mauvais chemins.

La technique elle-même (lorsqu'elle n'est pas aux service de la vie) en précisant la matière la tue. Elle est ce qui arrête et sépare. Son emploi n'est pas sans danger : elle doit toujours être subordonnée.

La technique de Mallarmé, la plus savante, exquise et subtile, lui a demandé un effort dont a beaucoup pâti la grandeur qui aurait dû être la sienne, qui aurait pu être égale à celle d'un Baudelaire.

Il a été victime de cet effort technique extrême, – et aussi du déplacement que l'estime inconditionnée de la technique lui a fait opérer des valeurs spirituelles que la poésie met en œuvre, – valeurs qui elles-mêmes devenaient dirigées vers l'effet mystérieux à obtenir par la technique. D'où est née une présomption immense et injustifiable, – accompagnée qu'elle était encore d'une pseudo-métaphysique et d'une ambition extra-poétique inclinant l'esprit vers la recherche de *pouvoirs*, et vers une impuissante magie. (Citer le *Journal* de Du Bos sur la religion qui a failli être fondée...).

Si le poète n'a pas souffert plus de détriment, c'est grâce à la conscience que Mallarmé n'a pas laissée s'obscurcir en lui de l'union indissoluble de la poésie à la musique. Ainsi en préservant en son œuvre le langage musical il a préservé la poésie elle-même. S'il n'a pas usé de l'expression de « langage musical », il a mille fois noté la nécessité de la présence de la musique dans l'œuvre poétique.

Sans date. (Probablement 1958).

RAÏSSA MARITAIN

Foi et technique

Introduction

Les considérations qui suivent voudraient définir, du point de vue catholique, l'attitude chrétienne face à la révolution technique que connaît le monde moderne. En disant « l'attitude chrétienne », nous ne pensons pas à l'attitude que les chrétiens ont prise de fait. Nous avons tous suffisamment présent à l'esprit le divorce souvent dénoncé entre une certaine mentalité dite chrétienne et la mentalité scientifique telle qu'elle s'est développée à partir de la Renaissance. Nous ne nous y arrêterons donc pas. Ce qui nous intéresse, c'est l'attitude chrétienne telle qu'elle découle de la vision que la foi catholique nous donne de l'homme, vision ne portant pas dès lors seulement sur les essences, mais aussi sur la situation existentielle de l'homme racheté dans le monde.

I

Double finalité de l'homme

La Révélation nous éclaire sur la destinée humaine. L'homme reçoit de Dieu une double vocation. La première, qui découle de sa nature même, consiste à remplir la terre, la soumettre et à dominer sur toute vie. L'autre, qui vient de la grâce, fait de lui un fils de Dieu et l'introduit dans l'intimité des Personnes divines, le met en route vers un terme qui n'est autre que la communion parfaite à la vie même de Dieu pour l'éternité.

Cela ne signifie pas que l'homme sera un être divisé, scindé en deux parts. Car sa vie-dans-le-monde, il doit la vivre en fils – non pas donc seulement comme le serviteur qui ne participe pas à l'intention du Maître, qui ne travaille pas pour soi, mais comme le fils et l'ami, qui entre dans les desseins du Père, et dont l'œuvre s'insère dans un ensemble dont il n'est pas exclu.

Cette communion à la Volonté divine concernant l'existence terrestre présuppose la communion à la Volonté divine concernant le mystère même de la Déité. C'est par le même amour théologal que l'homme consent à ce que Dieu est en Lui-même, au-delà de tout le créé, – que ton Nom soit sanctifié –, et qu'il consent et travaille à ce que la Volonté divine se réalise sur terre comme elle se réalise dans les cieux.

L'amour de charité, ἀγαπη, assure l'unité de l'homme dans la diversité de ses tâches et de sa double vocation.

Le péché et la grâce rédemptrice

La rupture accomplie par le péché, et qui aurait pu tout compromettre du plan divin, n'a pas en fait aboli celui-ci. La grâce de la rédemption succède à la grâce d'innocence. L'homme pécheur reste l'homme appelé à construire la cité terrestre et la Cité divine. Par la grâce du Christ il peut répondre à cet appel. La foi et le baptême le font entrer dans la communion du Père, du Fils et de l'Esprit, et lui permettent d'œuvrer dans le monde en fils de Dieu.

Mais l'unité intérieure n'est donnée qu'en germe, dans une nature que la rupture a déséquilibrée en quelque sorte et livrée à l'anarchie. Même réconcilié, l'homme doit lutter pour soumettre la totalité de son être à la loi de l'amour faiseur d'unité.

C'est de jour en jour que doit se renouveler « l'homme intérieur » (II Cor., IV, 16). Le dynamisme de la vie surnaturelle, s'il n'est pas entravé, fait des baptisés des créatures nouvelles qui, « le visage découvert, réfléchissant comme en un miroir la gloire du Seigneur, sont transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par le Seigneur, qui est Esprit » (II Cor., III, 18). Au terme de cette transformation par laquelle le chrétien reproduit de mieux en mieux l'image du Christ, qui est « l'image parfaite du Dieu invisible » (Col., I, 15), l'anarchie serait surmontée, et le chrétien rendu parfait comme le Père céleste est parfait, participant de l'unité même des trois Personnes divines.

Le cosmos

Le monde de la nature, l'univers physique, est sorti de la puissance créatrice de Dieu. « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon » (Gen., I, 31). Créé pour l'homme, qui lui-même est créé pour Dieu, l'univers est affecté d'une certaine façon par les péripéties de l'aventure spirituelle de l'homme. Mais l'univers n'est pas touché d'une manière identique par le péché de l'homme et par la rédemption du Christ. L'espérance de la gloire, due à la résurrection du Christ, c'est pour l'univers sensible la promesse d'un état nouveau dont nous ne pouvons imaginer les modes de réalisation, mais qui certainement lui conférera une beauté et un éclat venus non des ressources de la matière mais de la gloire surnaturelle de l'esprit. « L'assujettissement à la vanité » dont parle saint Paul (Rom., VIII, 20) n'implique pas que la créature matérielle soit devenue en elle-même mauvaise, de bonne qu'elle était. La malédiction prononcée sur elle après la faute – « Maudit soit le sol à cause de toi » (Gen., III, 17) dit Yahweh à Adam – ne justifie nullement une telle interprétation manichéisante. Tandis que l'espérance divine fait participer véritablement l'univers entier à l'attente de la Parousie, où ses propres lois se trouveront changées, un peu sans doute comme celles des corps ressuscités, le péché de l'homme ne peut

rendre le cosmos intrinsèquement mauvais. Que signifie donc la malédiction de la Genèse ? Ni plus ni moins que ceci : il suffit que le cœur de l'homme change, pour que son rapport à l'univers soit bouleversé et que celui-ci devienne non seulement un lieu d'exil, mais aussi une vallée de larmes, et par certains aspects un piège et une tentation. Dans l'expérience chrétienne d'une vie considérée comme un exil et une épreuve, il n'y a donc en soi rien qui justifie un mépris du monde, rien qui pousse à bouder cette nature merveilleuse. L'ordre primitif donné à l'homme de soumettre la terre et de dominer sur toute vie n'est pas retiré. Les conditions de son accomplissement seules ont changé, et la fragilité d'une volonté qui peut se refuser à la grâce ont rendu ambigu l'effort de cette volonté quand elle s'applique à la construction du monde, ambigus aussi ses succès, lesquels peuvent être utilisés pour le mal ou pour le bien.

Nous verrons comment peuvent coexister dans le chrétien sans aucune contradiction, d'une part une vision émerveillée de la nature, de cette nature qu'il est appelé aussi à marquer de son sceau, à transformer pour le service et la joie des hommes – et d'autre part la conscience aiguë de la précarité des choses d'ici-bas et de la misère de la condition humaine.

La technique

C'est, semble-t-il, en gardant présentes à l'esprit les considérations qui précèdent, que l'on peut aborder le problème de la technique elle-même.

Elle relève de la vocation reçue par l'homme en vertu de sa nature même. Toute créature en effet, spirituelle ou matérielle, est soumise à la loi du devenir. L'homme qui se situe à l'horizon des réalités purement spirituelles et du cosmos non pas en juxtaposant en lui ces deux mondes séparés, mais en les faisant se rejoindre dans l'unité substantielle de son être, – l'homme n'échappe pas à cette loi. Devenir, c'est conduire à leur achèvement les capacités inscrites en sa nature. S'il reçoit l'ordre de se soumettre la terre, ce n'est pas seulement parce que la terre est appelée, par le travail de l'homme, à multiplier sa fécondité, mais c'est aussi et d'abord parce que l'homme, dans cet affrontement dont le péché a fait une lutte, se forgera lui-même.

Si l'erreur marxiste a été de penser et de dire que l'homme allait se définir entièrement par là, et par là seulement, elle nous a du moins rendus plus attentifs que nous ne l'étions à l'importance de ce fait. Nous savons bien que le visage de l'homme est formé avant tout par les traits qu'il reçoit de sa création à l'image de Dieu – et de sa recréation par la grâce du Christ – ce qui ne veut pas dire que nous veillions avant tout, comme il se devrait, à « devenir » en tout notre être et notre agir images de Dieu –, mais nous oublions souvent les conséquences de notre condition d'esprit incarné.

L'activité technique, comme la vie sociale, fait partie de ces conséquences. Aussi la voit-on poindre à l'aube de l'histoire humaine, comme le premier

signe qui nous permettra de reconnaître un frère de notre race. Car elle est essentiellement l'introduction dans la réalité matérielle d'une finalité propre à l'homme. Elle reçoit de là une valeur intrinsèque, qui est, comme celle de l'œuvre d'art, d'être un témoignage de notre dignité, un signe inscrit dans la pierre ou dans quelque autre matière, de la liberté et de l'esprit. Elle apporte un surplus d'être. Et ce surplus contribue à former *notre* être actuel, en le libérant des servitudes physiques et biologiques. Sans la technique, que ce soit celle par laquelle l'homme parvint pour la première fois à conserver le feu après un incendie provoqué par la foudre ou à le produire par le choc de deux silex, que ce soit celle de l'imprimerie ou de la machine à vapeur, nous ne serions pas ce que nous sommes. L'automation commence déjà de transformer l'existence de beaucoup et le développement de la cybernétique et de ses applications modifiera sans doute considérablement les traits de notre société.

En soi, disons-nous, la technique et, par conséquent, la science qui la rend possible et qui, à son tour, en bénéficie, est un *bien*. On peut dire d'elle, toutes proportions gardées, ce que Yahweh dit de la création au sixième jour : tout cela était très bon.

Il ne s'agit pas d'une bonté morale, laquelle ressort d'un autre ordre – celui de la liberté - mais d'une bonté que les philosophes et les théologiens appellent ontologique.

Quand nous définissons avec le professeur Dessauer, dans *Mensch und Cosmos*, la technique comme l'introduction dans la réalité matérielle d'une finalité propre à l'homme, nous pouvons ajouter avec lui que la finalité de l'objet technique est son évidente raison d'être.

L'objet technique est moralement neutre. L'usage seul sera susceptible de qualification morale.

Mais reconnaître cette bonté intrinsèque de toute connaissance vraie, de toute découverte, de toute œuvre technique valable, n'est pas sans signification du point de vue de l'homme et de son agir libre. L'usage immoral de la création visible et de cette création dérivée qu'est l'œuvre technique est certes d'abord une offense faite à Dieu – un refus de prendre cette place de fils de Dieu dans le monde, d'y accomplir l'œuvre voulue par le Père –, mais c'est aussi détourner une chose bonne des fins qui lui donnaient tout son sens en l'insérant en quelque sorte dans ce qu'on pourrait appeler le cantique de la création.

Le mauvais usage de la technique lui reste accidentel et ne touche pas à la substance du bienfait qu'elle représente comme facteur de libération de l'homme.

Du point de vue ontologique encore, on pourrait aussi souligner une heureuse conséquence de la technique. Elle est un des signes de la solidarité entre les hommes. Quoi que je fasse aujourd'hui, je suis redevable à la recherche, à l'effort et au travail de frères inconnus.

De ce qui précède, on pourrait conclure que le péché n'a pas fait condamner l'œuvre culturelle dont la technique est un aspect. Le pécheur lui-même,

– au sens catholique, l'homme qui vit sciemment en rupture avec Dieu et qui refuse totalement ou partiellement la grâce de la rédemption (même s'il garde la foi et l'espérance surnaturelles) – le pécheur lui-même peut faire une œuvre techniquement parfaite, mettons, par exemple, un appareil permettant aux sourds d'entendre. Cette œuvre est bonne et reste telle. Elle sert à construire la cité terrestre, à faire reculer les limites d'une véritable servitude. Son auteur, même s'il n'était pas mû en la créant par une fin mauvaise (il n'est pas impossible qu'il ait eu la fin explicite de servir ses frères), n'a pourtant pas agi en fils de Dieu, dans cette communion intime avec Dieu que fonde seule la charité. Son travail et la perfection de son œuvre ne le font pas avancer d'un pas vers le salut, qui transcende toute œuvre humaine. Tout au plus, en entretenant en lui une certaine générosité naturelle, enlèvent-ils quelque obstacle supplémentaire (au lieu de travailler, il pourrait être opiomane !) et diminuent-ils quelque peu les difficultés d'un agir chtétien quand la grâce de la conversion aura été accueillie.

Le péché de l'homme ne rejaillit pas directement sur son œuvre pour la contaminer. Pas plus que la charité, même intense, n'entre dans la composition de l'objet comme tel : un chrétien fervent peut faire une machine qui fonctionne mal.

II

La fin et les moyens

Il ne suffit pas au regard du croyant d'affirmer la bonté intrinsèque de l'œuvre technique, comme celle de l'œuvre d'art.

Nous le disions, si le péché n'a pas rendu mauvais ce qui était bon ontologiquement, ni non plus caduc le commandement donné à l'homme de se soumettre la terre et de cultiver le jardin de la création, l'homme racheté par la grâce reste un être moralement fragile. La victoire du Christ en lui ne l'assure pas du premier coup contre les séductions du mal. Sans préjuger le secret des cœurs, il semble qu'on puisse dire sans risque d'erreur que dans l'ensemble l'homme use plutôt mal que bien des dons de la nature et des dons de la grâce. Il en est sans doute de même des biens de la technique.

Une telle considération ne s'impose, il est vrai, qu'à un certain regard. C'est en comparant ce qu'est l'homme en sa dignité de personne et selon sa vocation essentielle avec le comportement effectif qu'il choisit la plupart du temps qu'une tristesse étreint le cœur.

Peut-être la sagesse de l'Extrême-Orient s'est-elle détournée de l'œuvre technique et des choses du monde en partie à cause de cette expérience amère ? Quels que soient les présupposés métaphysiques sur lesquels elle s'appuie par ailleurs, on sait qu'elle est plus guidée dans ses options profondes par une certaine saisie vécue de l'esclavage de l'esprit (prisonnier à ses yeux de l'illusion cosmique), que par les principes rationnels qui lui servent à expliquer ses vues et à justifier discursivement ses appels.

L'attitude de l'Orient ne peut pas ne pas rencontrer un écho profond chez le chrétien. Car enfin le regard de la foi augmente à l'infini la dignité de l'homme ; l'affirmation de la Transcendance absolue d'un Dieu personnel fait ressortir merveilleusement la grandeur de l'homme créé à son image, de l'homme comme personne ; de là découle cet autre trait qui met l'homme à part de toutes les créatures visibles : agir en homme, agir librement, c'est être responsable, c'est répondre de soi et de ses actes devant Dieu, c'est, qu'on le veuille ou non, être en dialogue avec Dieu. La majesté de l'Interlocuteur rejaillit sur l'interpellé et le révèle en quelque sorte à lui-même. Enfin l'homme est aimé, sauvé et racheté par la mort du Fils unique de Dieu, et destiné par pure grâce à entrer dans la vie trinitaire.

Comment dès lors la tristesse dont nous parlions plus haut ne serait-elle pas plus profonde dans un cœur chrétien en voyant comment l'homme gâche les dons qui lui sont départis et trahit ce Dieu qui s'est fait son ami ?

La question qu'on peut dès lors se poser est la suivante : s'il est vrai que l'homme risque d'abuser des biens, de s'y asservir au lieu de s'en servir pour conquérir une liberté plus haute, ne vaut-il pas mieux lui apprendre à se passer des choses plutôt qu'à fabriquer des choses dont il sera demain l'esclave ?

On sait que telle est la solution choisie par la sagesse orientale. J'en emprunte une formulation à un chartreux qui connaît admirablement cette pensée et qui résume ainsi l'enseignement des maîtres taoïstes : « L'homme cherche à s'assurer contre les hasards et se libère des conditions, soit en apprenant à *se servir des êtres*, en étendant son contrôle sur une quantité croissante d'éléments étrangers, qui deviennent *les moyens de son pouvoir*, soit en apprenant à *se passer des choses*, par dépouillement cherché ou consenti, par la patience et le désintéressement qui favorisent l'activité *sans moyen* de la vie *contemplative*.

« Or, l'expérience et la réflexion montrent que la première libération, par multiplication des expédients extérieurs, est essentiellement illusoire : plus on s'habitue à compter sur les choses, plus on en dépend, l'homme *s'asservit à ce dont il se sert* et devient d'autant plus vulnérable en son être propre qu'il accumule les garanties extrinsèques. Par la recherche de la puissance (économique, technique, politique), il *s'aliène ;* il ne se retrouve et ne se possède que par le retour à l'immédiat : seuls le détachement et le recueillement nous conduisent à notre moi véritable » [1].

Un chrétien qui a écouté la parole de l'Evangile : « Que sert-il à l'homme de gagner l'univers entier s'il vient à perdre son âme » (Mt., XVI, 26) n'entendra pas les sentences des Philosophes de la Voie Céleste comme un langage étranger.

Il sait que – abstraction faite du contexte métaphysique – elles touchent une vérité que la foi chrétienne ne viendra pas émousser, mais au contraire élever à une puissance toute surnaturelle. Il sait que chaque homme au

---

[1] *Valeur humaine de la technique*, dans *Nova et Vetera*, 1950, nº 1, p. 11.

moins une fois connaîtra ce moment, où il lui sera demandé de tout quitter effectivement, et de se quitter lui-même, pour entrer dans le Royaume et avoir part à la liberté parfaite. Cette heure de vérité, chaque chrétien sait, non seulement qu'elle est décisive, mais qu'elle peut sonner d'un instant à l'autre et qu'il doit être prêt toujours au retour du Maître.

C'est vraiment une heure de vérité, car s'y joue le tout de la personne et les illusions comme les évasions y sont impossibles. Les richesses de l'art et de la technique sont restées loin en arrière, à l'autre bout de cette rive qu'il est en train de quitter. Les techniques psychologiques elles-mêmes sont devenues dérisoires. L'homme y est comme au jour de sa naissance, sans autre recours devant lui que la Miséricorde infinie et en lui que la flamme vivante de la charité, don du Seigneur, qu'il avait pour vocation de garder et de faire croître.

L'œuvre de la culture ne saurait être authentiquement humaine si, d'une façon ou d'une autre, elle ne tenait pas compte de cela ; si la libération qu'elle est censée apporter ne favorisait pas cette disponibilité intérieure qui ne tolère aucun compromis.

Pourtant la sagesse chrétienne, dont on voit bien qu'elle est plus exigeante encore que la sagesse orientale, a pris vis-à-vis du problème des moyens en général et de l'œuvre technique en particulier une attitude bien différente. Elle ne nie pas le primat de la contemplation. Elle l'affirme au contraire avec une force incomparable, mais c'est sans aucun doute par la nature même de la contemplation qu'elle se différencie le plus nettement de la pensée orientale et c'est là qu'elle trouve ses propres principes de solution à ce problème de la fin et des moyens.

La contemplation chrétienne

En dépit de ses origines étymologiques, la contemplation chrétienne n'a rien qui l'apparente intrinsèquement à la Θεωρία où la sagesse grecque voyait elle aussi l'activité suprême de l'homme. Elle n'est pas œuvre de raison, même pas de la raison éclairée par la foi procédant selon sa pente connaturelle qui est de suivre une voie discursive. La tradition catholique a certes reconnu dans cette démarche de la raison à partir des vérités de la foi les démarches d'une vraie sagesse, de la sagesse théologique, mais il y a au-dessus de celle-ci – ne cesse-t-elle d'affirmer – une sagesse plus haute, celle dont nous parlons.

La contemplation chrétienne émane de l'amour de charité, qui y joue le rôle de principe et de fin, et qui y est aussi le moyen de connaissance.

Lorsque, dans l'âme dépouillée d'elle-même, l'Esprit qui a diffusé en nos cœurs l'ἀγάπη divine prend en mains l'initiative de l'amour, l'âme, dit la tradition spirituelle, est alors plus mue qu'elle ne se meut, et l'amour, dont la fonction essentielle est de réaliser l'union, unit Dieu et l'âme d'une façon telle que celle-ci expérimente en quelque sorte le mystère caché de son Dieu. Elle le connaît d'une manière nouvelle, non par une connaissance

discursive, si haute soit-elle, mais par cette connaissance non conceptuelle qui jaillit de l'amour lui-même. Saint Thomas d'Aquin, qui goûtait à ces deux sagesses, n'hésitait pas à appeler la théologie de la paille, en comparaison de cette connaissance supérieure des dons du Saint-Esprit. Alors se réalise au sens fort la parole de l'Apôtre : « Celui qui adhère à Dieu n'est avec lui qu'un seul esprit » (I Cor., VI, 17).

Parce que la contemplation est œuvre de l'amour de charité, elle ne va pas s'opposer à l'action, mais la susciter. La charité à l'égard de Dieu implique cette fusion que saint Augustin décrivait ainsi : « Idem velle, idem nolle ». Elle est d'abord consentement à ce que Dieu est en lui-même au-delà de tout le créé, joie de ce que Dieu soit Dieu. L'une des expressions les plus belles et les plus hautes de l'amour, je la verrais volontiers dans celle-ci, qui vient d'un spirituel français du XVIIe siècle : « Mon Dieu, je vous remercie de ce que vous êtes en vous-même comme de la plus grande grâce que j'aie et que je puisse avoir. » Mais l'amour veut tout ce que Dieu veut ; non seulement que « Ton Nom soit sanctifié » – mais aussi « que Ton Règne arrive » – « que Ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». Et cette fusion du vouloir de l'homme et du vouloir de Dieu implique que l'homme, à sa place et selon sa vocation propre, travaille à l'avènement du Règne et à l'accomplissement de la Volonté divine. L'action découle de l'amour contemplatif.

Dans la théologie catholique, l'amour du prochain jaillit de la même vertu théologale que l'amour de Dieu. Aucune opposition n'est donc concevable entre l'attitude contemplative de la charité et l'exercice de l'amour du prochain. Bergson avait bien vu que là était une caractéristique de la mystique chrétienne, d'être débordante de générosité active, quelque diverses que soient les formes de cette générosité.

Du primat de la contemplation découle donc, dans une perspective chrétienne, non la condamnation, mais la bénédiction de tout effort humain visant à achever l'homme selon ses capacités naturelles et surnaturelles. La charité a en elle assez de ressources pour ramener toutes choses à Dieu par le Christ. « Tout est à vous, dit l'Apôtre ; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (I Cor., III, 22-23) et, dans la même Epître aux Corinthiens : « Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (X, 31).

Résolution du paradoxe

A la question que nous nous posions : Si le risque d'abuser des biens créés est si grand, ne vaut-il pas mieux apprendre à l'homme à s'en passer plutôt qu'à s'en servir, nous pouvons tenter maintenant de répondre, à la lumière de la Révélation.

L'Evangile ne s'oppose pas à la Genèse. Le « que sert à l'homme de gagner l'univers entier s'il perd son âme ? » et « laissez les morts enterrer les morts » ne s'oppose pas au commandement primitif donné à l'homme de soumettre la terre, de se développer selon tout lui-même.

La solution du paradoxe nous paraît se trouver dans la doctrine catholique des « conseils évangéliques » et dans leur point d'application réelle. Nous emprunterons encore une fois au chartreux déjà cité une formulation de cette doctrine qui, dans sa brièveté, nous paraît particulièrement heureuse.

« Le théologien dira d'abord que le *conseil* de la pauvreté, l'invitation à se dépouiller des choses, surtout des choses qu'il est naturel à l'homme de désirer et de posséder en quelque mesure, ne peut être suivi qu'en réponse à un appel de la grâce, qui touche les âmes de façon très diverse et chacune à son heure. Nous avons tous besoin de recueillement et d'attention aux évidences intérieures, mais cette lumière qui nous détache radicalement et nous libère enfin du sensible, il faut que Dieu même nous en fasse le don, auquel notre générosité et notre patience devront nous préparer, longuement pour certains, dans une vie dont les engagements et les servitudes peuvent être partie de notre destin spirituel. Faute de ces distinctions, de cette préparation et de cette docilité filiale, l'ascèse et la méditation, elles aussi, peuvent égarer les âmes, elles offrent précisément les dangers... d'une technique !

« La seconde remarque du moraliste chrétien est la suivante : se dépouiller est sagesse pour chacun de nous, lorsque Dieu nous y invite, mais dépouiller le prochain, ou même l'inviter à se dépouiller ne se rattache à aucune vertu. La pauvreté, l'obéissance assurent le progrès spirituel des individus ; l'abondance, la liberté sont des biens que l'on doit assurer à toute société civile dans la mesure où on le peut. Un ascète peut bien renoncer aux remèdes humains, s'il reçoit de Dieu la vertu de le faire, mais les paysans russes qui, dans la seconde moitié du XIXe siècle encore, laissaient la variole emporter leurs enfants ou les frapper de cécité parce que le vaccin est un moyen diabolique de se soustraire à la volonté divine, et que d'ailleurs la cécité favorise plutôt le salut qu'elle ne l'empêche, ces paysans nous paraissent étrangers à l'esprit de l'Occident chrétien, et si leur simplicité nous émeut, nous nous sentirions coupables de les imiter » [1].

Quelle est donc la signification théologique de cette position par rapport au problème qui nous préoccupe ?

On peut la saisir sur deux plans :

1. Au plan individuel

Le catholicisme reconnaît que la pratique effective des conseils évangéliques – qui correspond ici à l'usage minimum des moyens ou des richesses humaines – est une des voies que certains baptisés seront appelés à prendre, de par une vocation particulière du Seigneur. Il appelle même cette voie « la voie parfaite », par opposition à la « voie commune ». Cela ne signifie pas que ceux qui s'y engagent seront plus parfaits que ceux qui suivent une autre voie, commune à l'ensemble des chrétiens, vers la même per-

[1] *Valeur humaine de la technique*, dans *Nova et Vetera*, 1950, n° 1, p. 12-13.

fection. Mais que le chrétien s'y engage précisément à suivre les conseils que Jésus a donnés comme plus aptes à mener à la perfection de l'amour : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as..., puis viens, suis-moi » (Mt., XIX, 21). Nous le verrons, chaque chrétien doit être prêt à accomplir, quand la fidélité au Christ l'exige, les actes des plus grands renoncements. Mais à certains il est *conseillé* par le Christ de les choisir alors que rien ne les y oblige.

Si nombreux que soient les chrétiens appelés à suivre cette voie-là, ils seront toujours une infime minorité. Dieu leur demandera à eux, il est vrai, de servir principalement le Royaume et de renoncer à une vocation proprement humaine. S'ils sont techniciens, artistes ou savants, c'est par accident. Leur rôle est, dans l'humanité, de rappeler l'absolu du Royaume. Du célibat embrassé dans cet esprit – et il est facile d'appliquer la même chose à la pauvreté et l'obéissance – Max Thurian a écrit qu'il est « un de ces signes qui rappellent les exigences absolues du Christ, son retour libérateur, l'établissement du Royaume des cieux, la nécessité d'être vigilant, de rompre avec le monde, la chair, la convoitise, d'accueillir joyeusement en son cœur le sacrifice des passions par pur amour pour Jésus » [1].

Par ce qui pourrait paraître comme une abstention de la scène du monde, ces chrétiens-là, dans la mesure sans doute où ils ne trahissent pas leur vocation, rendent au monde et à la culture un éminent service comme par surcroît. Ce que l'art et la science désintéressée et sans application aucune apportent à la culture, mais du sein même de la culture, par leur « inutilité » même et leur gratuité, la vie selon les conseils évangéliques l'apporte d'une façon éminente et comme d'une source transcendante. Une civilisation qui ne lui ferait aucune place en viendrait à étouffer en elle la vie de l'art et de la connaissance pure, et perdrait très tôt ses titres à revendiquer le nom de civilisation.

Mais la doctrine des conseils évangéliques ne vise pas seulement ceux dont nous venons de parler. Tout baptisé peut être appelé à vivre ces mêmes renoncements dans un même esprit, c'est-à-dire par amour pour le Christ, si les circonstances de sa vie, par où s'exprime aussi une volonté divine, donc une vocation, l'y obligent. Combien pour rester fidèles à leur foi, ou simplement à un précepte divin, ont accepté les dépouillements de la pauvreté ou de la chasteté, qu'il aurait peut-être été pour eux présomptueux de choisir ?

Cependant ces chrétiens-là gardent une vocation proprement humaine : de scientifiques, de techniciens, d'artistes. L'appel à entrer dans le Royaume ne comporte pas pour eux le renoncement à ces tâches de constructeurs de la cité terrestre. Au contraire, on l'a dit, ils sont invités à y travailler avec d'autant plus de sérieux et de générosité, qu'ils connaissent mieux par leur foi la dignité cachée en chacun de leurs frères humains, croyants ou incroyants.

---

[1] *Mariage et célibat*, p. 57, Paris-Neuchâtel 1955. Cf. *Nova et Vetera*, 1955, nº 4, pp. 284 et suiv.

L'esprit de l'Evangile, – cette disponibilité constante dont nous avons parlé plus haut – ils auront, s'ils sont fidèles, la grâce de le vivre en plénitude sans que soit diminué l'intérêt passionné qu'ils portent à leur labeur humain. C'est la grâce même de leur état, la forme d'emprise de la charité théologale sur leur vie. Ils réaliseront ainsi le conseil de saint Paul : « Le temps se fait court. Reste donc que... ceux qui usent de ce monde (en usent) comme s'ils n'en usaient pas véritablement » (I Cor., VII, 29-31), c'est-à-dire sans y être asservis, avec la liberté qui permet de tout prendre sans être possédé par rien, si ce n'est par Dieu.

2. Au plan social

Les conseils évangéliques, les maximes du sermon sur la montagne visent directement l'accès au Royaume de Dieu et les exigences de la vie selon ce Royaume. Or ce sont les personnes individuelles et non les sociétés civiles qui sont invitées à entrer dans le Royaume. Appliquer à la société temporelle comme telle les recommandations de l'Evangile, c'est non seulement faire un contre-sens, mais c'est finalement mettre en péril la vie spirituelle du plus grand nombre dans cette société, c'est souvent, par contre-coup, manquer aux exigences de la charité et de la justice.

Le Christ déclare : « Moi, je vous dis de ne pas tenir tête au méchant : au contraire, quelqu'un te donne-t-il un soufflet sur la joue droite, tends-lui encore l'autre ; veut-il te faire un procès et prendre ta tunique, laisse-lui même ton manteau ; te requiert-il pour une course d'un mille, fais-en deux avec lui. A qui te demande, donne, à qui veut t'emprunter ne tourne pas le dos » (Mt., V, 39-42).

Vouloir faire de ces maximes et d'autres semblables les principes d'une justice sociale, c'est construire une société dominée par l'injustice. Cela reviendrait, par exemple, à condamner l'usage du droit de grève, celui de la légitime défense. Ce serait confondre abandon à la Providence et coupable imprévoyance, source de misère et de famine pour les membres les plus pauvres de la cité (les riches s'en tirent toujours !). Le plan de Dieu sur la cité n'est pas celui-là.

Les conseils de détachement peuvent être suivis par les personnes individuelles et doivent l'être quant à leur esprit, la société comme telle est soumise à d'autres lois. Toute l'œuvre du technicien et du scientifique, comme celle de tous les serviteurs de la communauté temporelle, s'inscrit donc dans une autre ligne, qui, pour n'être pas explicitement définie dans le Nouveau Testament, n'en correspond pas moins à ce que la Révélation nous apprend des desseins de Dieu sur l'homme et sur sa double vocation. S'il est vraiment vécu par les chrétiens, l'esprit évangélique rejaillira sur la vie de la cité. Ce serait donc mal nous comprendre que d'interpréter notre pensée comme si l'Evangile n'avait rien à dire dans l'ordre temporel. En réalité celui-ci ne peut pas se passer du ferment évangélique.

Au plan de la société, nous répondrions donc à la question posée plus

haut : non, les risques réels que la technique fait courir à l'homme, le chrétien doit les affronter. A ce plan-là, on doit dire, semble-t-il : il faut courir tous les risques plutôt que celui d'une mutilation de l'homme. Le renoncement à un progrès réel dans cette maîtrise de l'homme sur le monde en serait une.

Au plan personnel, la parole de l'Evangile demeure avec sa force entière : « Si ton œil droit est pour toi une occasion de péché, arrache-le et jette-le loin de toi : il t'est plus avantageux de perdre un seul de tes membres que de voir tout ton corps jeté dans la géhenne » (Mt., v, 29). A ce plan-là, tout perdre plutôt que mettre sérieusement en péril la perle précieuse de la charité.

Ces attitudes ne sont pas contradictoires. Leur cohérence intime vient de ce qu'elles découlent toutes deux des exigences suprêmes de l'amour. Mais l'amour ne s'applique pas de la même façon en tous les domaines.

Cependant cette magnanimité qui ouvre toutes grandes aux chrétiens les portes de la science et de la technique en dépit de la misère de l'homme qui en tire souvent plus de mal que de bien, qui leur fait même un devoir d'y consacrer leurs forces, présuppose chez eux cet esprit de sagesse qui donne à l'effort humain son sens d'achèvement de la création et de service de l'homme.

« La sagesse de l'Eglise n'est pas la sagesse des âmes pieuses, ni même la sagesse des saints ; son regard mystérieux semble dépasser la perspective du bien pour coïncider avec l'horizon même de l'être - c'est la sagesse de Dieu. *Transcendante*, elle ne considère pas seulement le destin des athlètes qui courent nus sans se retourner sous le soleil des certitudes éternelles, mais celui de la multitude qui poursuit l'immense aventure, pleurant et chantant par tant de chemins ; et non pas seulement cette suprême étape où chacun de nous doit jeter sa besace, son piolet, sa boussole, mais chacun des paliers où respire un instant la faible et tenace espérance de l'humanité. *Essentielle*, la sagesse de l'Eglise ne juge pas les choses selon l'usage pervers que presque toujours on en fait, mais selon leur nature, leur destination propre, leur valeur dans la pensée divine. *Hiérarchique*, elle situe, en appréciant chacune, les manifestations de l'intelligence : au sommet, la contemplation où l'esprit, épanoui en silence, s'abîme dans l'Unité sans nom et sans forme ; à tous les étages subordonnés, l'action créatrice de l'homme, qui s'appuyant sur cette même ampleur et simplicité incommensurables de l'esprit, bouleverse et réordonne la nature par la poésie, la science, la technique, renouvelant à l'infini les formes et les noms.

« Il est très vrai que sur ce dernier plan, l'homme chercherait en vain sa liberté essentielle, son *salut;* vrai aussi cependant qu'il y manifeste des prérogatives secondaires, mais encore quasi-divines de l'intelligence, dans une affirmation de sa fin singulière dont on ne peut ni contester la valeur ni limiter le retentissement. Et c'est cet homme aux divers éons de son développement, dans les sphères multiples de ses épiphanies, que l'Eglise comprend sans réserve, aime et défend de toute son âme pour le conduire

à Dieu tout entier. Nous la voyons présentement lancer des anathèmes pour protéger le droit de posséder – elle qui nous a tant parlé des dangers de toute propriété – il n'est nullement impossible d'imaginer un climat culturel où les docteurs et les poètes catholiques, si éloquents aujourd'hui contre les excès de l'activisme technique, combattraient de nouveau le quiétisme au nom d'une tradition séculaire, rappelant à l'homme qu'il lui appartient aussi, qu'il lui convient même souvent de faire un adroit usage des choses créées. Les civilisations passent, glorieuses et turbulentes, l'Eglise ne cesse de les reprendre et de les encourager, gardant sous sa gravité je ne sais quel sourire, cette douce ironie des mères, au bon sens toujours vierge, plus patientes – plus jeunes que leurs fils » [1].

JEAN DE LA CROIX KAELIN, *O.P.*

[1] *Valeur humaine de la technique,* ibid. pp. 22-23.

Le temps de l'Eglise entre l'Annonciation et l'Ascension [1]

1. L'entrée du Christ dans l'Eglise et de l'Eglise dans le Christ.

2. L'entrée du Verbe incarné dans l'Eglise du ciel
   a) Les anges qui attendaient le Christ passent alors sous sa dépendance immédiate
   L'attente du Christ
   L'entrée du Christ
   b) La passion de Jésus et l'émoi des anges

3. La descente du Christ aux enfers ou l'illumination des limbes
   a) Le ciel, la terre et les enfers
   La rédemption ébranle tous les mondes
   Les mondes inférieurs
   Le rapport des esprits à l'univers des corps
   b) Les limbes des Pères
   c) L'entrée du Christ dans les limbes
   Les données doctrinales
   La présence du Christ par sa seule puissance
   La présence du Christ par lui-même et par son âme
   Les âmes libérées sont-elles dans le ciel ?
   L'illumination des limbes
   Les textes scripturaires
   Digression sur les vicissitudes de l'exégèse de I Pierre, III, 19.

4. L'entrée du Christ ressuscité dans l'Eglise du ciel
   a) La résurrection
   Les deux entrées du Christ dans le ciel
   La patrie de Jésus ne peut être notre condition temporelle
   Son passage à la gloire donné en signe de sa Filiation divine.
   Le corps glorifié du Christ
   L'état de violence fait au Christ avant son Ascension
   b) L'Ascension
   L'élévation du Christ
   La nature humaine tout entière entre pour la première fois dans la gloire eschatologique.

5. Conclusion

---

[1] *Nova et Vetera*, 1962, nº 3, p. 201.

1. *L'entrée du Christ dans l'Eglise et de l'Eglise dans le Christ*

1. Le Verbe qui est avant qu'Abraham fût (Jean, VIII, 58) entre dans le temps à l'Annonciation et en sort à l'Ascension. C'est le moment suprême de l'histoire du salut, où l'Eglise qui, dès le lendemain de la chute, s'était formée sous l'action d'une grâce déjà christique par « anticipation » (1er régime divin de l'Eglise) vient enfin se suspendre au Christ lui-même, en qui le Royaume rejoint son Roi et le Corps mystique sa Tête (2e régime divin de l'Eglise) ; et d'où, revivifiée et transformée par ce contact inouï, soulevée par la grâce désormais christique par « dérivation », elle repartira pour son étape finale (3e régime divin de l'Eglise) commencée dans les ombres de la foi pour s'éterniser dans le jour de la vision.

2. C'est pour sauver le monde que le Verbe descend au milieu de nous, *propter nos et propter nostram salutem, descendit de cœlis* [1]. Mais à lui seul le Christ est plus précieux que le monde [2], son humiliation appellera sur lui une exaltation au-dessus de toutes les créatures (Phil., II, 9-11). En lui seul, au niveau du mystère de son union hypostatique à une nature humaine particulière, se déroule, bien au-dessus de l'Eglise et du monde, le drame qui décide du salut de l'Eglise et du monde. Pourtant le mystère du Christ ne sera pas étudié ici pour lui-même, – le traité de l'Incarnation doit être présupposé, – mais seulement dans son rapport avec l'Eglise, celle-ci étant

---

[1] Les médiévaux qui ont pensé que le motif principal de l'incarnation était *d'achever en quelque sorte l'œuvre de la création* n'ont jamais perdu le sens de la transcendance de l'incarnation et n'ont jamais imaginé qu'elle couronnât les activités créatrices d'une manière homogène, comme la fleur couronne la tige. S'il y a couronnement, c'est plutôt à la manière dont Samuel couronne Saül. Les raisons apportées par saint Bonaventure pour préférer l'opinion contraire, suivant laquelle le motif principal de l'incarnation est *la rédemption du genre humain* sont : 1° les témoignages de l'Ecriture sainte ; 2° l'opinion précédente risque en quelque sorte « d'inclure Dieu dans la perfection de l'univers, et de poser en lui une nécessité morale de s'incarner pour parfaire son œuvre créatrice ; tandis que la seconde opinion place le Christ au-dessus de toute la perfection de l'univers de la nature, de la grâce, de la gloire. En quoi elle a raison car, selon Aristote lui-même, Dieu doit être placé au-dessus de tout l'ordre de l'univers, à la manière dont on dit que le chef n'est pas de l'armée, mais au-dessus de l'armée ». La dernière raison est que notre amour s'enflamme davantage à la pensée que Dieu s'est incarné, non pour achever une œuvre commencée, mais pour détruire nos crimes. *III Sent.*, dist. 1., a. 2. quaest. 2. Encore une remarque : au sommet de la création se tiennent les anges, et cependant : *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae*, Hebr., II, 16.

[2] « Dieu aime plus le Christ, non seulement que tout le genre humain, mais que toute l'universalité des créatures ; il lui a réservé le plus haut bien en lui donnant le nom qui est au-dessus de tout nom. » S. THOMAS, I, qu. 20, a. 4, ad 1.

considérée d'abord dans le ciel où dès leur première option vivent les anges ; puis ensuite ici-bas alors qu'elle peut, lui étant immédiatement contemporaine, recevoir de lui sa structure pérégrinale définitive.

2. *L'entrée du Verbe incarné dans l'Eglise du ciel*

Selon qu'elle est encore voyagère dans le temps, l'Eglise se définit communauté des croyants, *congregatio fidelium ;* selon qu'elle est déjà dans la patrie, elle se définit communauté des bienheureux, *congregatio comprehendentium.* Mais, dès le jour de l'Annonciation, le Christ apparaît comme étant simultanément d'une part voyageur sur la terre, *viator,* vulnérable quant aux régions inférieures de son être, et d'autre part fixé dans la patrie, *comprehensor,* bienheureux quant aux régions supérieures de son âme. Ayant en lui la plénitude de la grâce et de la gloire, il sera donc chef et tête, non seulement des hommes, qui cheminent ici-bas dans la foi, mais encore des anges, alors seuls citoyens de la Patrie.

a) Les anges qui attendaient le Christ passent alors sous sa dépendance immédiate

L'attente du Christ. – Sans doute le dessein général de l'incarnation du Verbe avait été découvert aux anges dès leur entrée dans la béatitude ; la raison en est, selon saint Thomas, que ce dessein « représente une donnée première, *quoddam generale principium,* à laquelle toutes leurs activités auront à se subordonner. Tous, en effet, selon l'Ecriture, Hébr., I, 14, *sont des esprits chargés d'un ministère, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent hériter du salut,* lequel ne s'accomplit qu'avec le mystère de l'incarnation » [1]. Pourtant, les circonstances dont s'entourerait ce mystère ne leur avaient pas été révélées d'emblée ; ils auraient à les apprendre peu à peu, soit par voie d'illuminations divines successives, soit par voie d'expériences, en se laissant instruire par la suite des événements. Ils ont pu ainsi intervenir dans les préparations lointaines du royaume messianique : soit sous l'économie de la Loi de nature (ils ferment le paradis terrestre, Gen., III. 24, protègent Lot, XIX, sauvent Agar et son enfant, XXI, 17, délivrent Isaac, XXII, 11, etc...) ; soit sous l'économie de la Loi mosaïque (la Loi même est communiquée par leur ministère, Act., VII, 53, Gal., III, 19, Hébr., II, 2, ils assistent Elie, I Rois, XIX, 5, Isaïe, VI, 6, Ezéchiel, XL, 2, Daniel, VII, 16, etc...). Tout à la fin, c'est un ange qui prédira à Zacharie la naissance du précurseur et qui portera à la Vierge le message de l'Annonciation.

---

[1] S. THOMAS, I, qu. 57, a. 5, ad 1. – Voir notre étude *L'univers antérieur à l'Eglise,* dans Revue Thomiste 1954, nº 1, pp. 25-27.

L'entrée du Christ. – Les anges donc sont dans l'attente de l'incarnation, mais qui dira leur émerveillement à l'instant où, « introduisant son Premier-né dans le monde, Dieu dit : *Que tous les anges l'adorent* » ? (Hébr., I, 6).

D'une part, le Christ survient au milieu d'eux comme le centre au milieu du cercle. Jusqu'alors il agissait en eux comme un être futur et espéré ; maintenant, comme un être présent et possédé. Leur grâce, qu'ils avaient reçue de Dieu directement et sans la devoir à la passion future du Christ, n'était christique que virtuellement, elle le devient alors actuellement. *Ce passage d'une grâce des anges christique virtuellement,* à savoir uniquement de par le Christ attendu, *à une grâce des anges christique actuellement,* à savoir de par le Christ désormais possédé, *représente une suprême innovation dans la vie des anges béatifiés, et l'un des événements majeurs de l'existence dans la patrie.* [1]. C'est par Lui, chante l'Eglise dans sa Préface de la Messe, que « les anges louent la majesté » du Dieu éternel, « que les Dominations l'adorent, que les Puissances le révèrent ». « Au moment où la Vierge de l'Annonciation prononce son *Fiat,* il y a certes du nouveau sur la terre et dans le déroulement de l'histoire humaine : peu à peu Elisabeth, Siméon, les bergers, les mages, le comprendront. Mais à cet instant même, l'univers entier des anges s'est illuminé, le Christ brille dans leur ciel incomparablement plus que l'étoile dans le ciel des mages, et ce sont eux qui commencent dans la patrie, en l'honneur du Verbe incarné, l'action de grâces qui se répercutera dans les jours de notre exil : *Gloire à Dieu dans les hauteurs, et sur la terre, paix aux hommes de bonne volonté* » (Luc, II, 14) [2].

D'autre part, la grâce qu'ils recevaient immédiatement de la divinité va se parfaire et pour ainsi dire se colorer en passant désormais pour atteindre les anges, par la sainte humanité du Christ, *à laquelle ils seront de ce fait en quelque mesure connaturalisés ; en sorte qu'ils peuvent maintenant entrer plus intimement, pour le servir, dans le dessein de son œuvre rédemptrice.* Ils protègent son enfance, rassurent Joseph (Mt., I, 20), convient les bergers (Luc, II, 18), dirigent la fuite en Egypte, s'approchent de Jésus après la tentation (Mt., IV, 11), se réjouissent de la conversion d'un seul pécheur (Luc, XV, 10), s'attristent du scandale des petits (Mt., XVIII, 10). C'est avec l'esprit du Christ qu'il leur est donné d'accompagner le Christ. « Leur apparition est toujours le signe d'une intervention directe et décisive de Dieu, qui ne laisse plus alors les événements suivre leur cours, mais à travers eux prend miraculeusement les choses en mains. Comme ils avaient été dans l'ancienne alliance les instruments de Yahvé pour conduire son peuple, appeler ses serviteurs, se révéler à ses prophètes, de même *ils prennent part aux grands événements de la vie de Jésus-Christ.* Leur rôle est particulièrement attesté dans les récits de sa naissance, de sa résurrection, comme dans les scènes où nous voyons Jésus-Christ livrer les combats décisifs du royaume

---

[1] *Loc. ult. cit.*, p. 30.
[2] *Ibid.*, p. 31.

(tentation au désert, agonie de Gethsémani). Ils sont comme les signes de la double face, visible et invisible, du drame du salut et leur présence atteste qu'en Jésus de Nazareth Dieu lui-même engage la lutte dernière qui a ses répercussions sur la terre et dans le ciel. De même dans le livre des Actes leurs interventions jalonnent les premiers pas de l'Eglise ; ils prennent une part active au progrès de l'évangile et manifestent ainsi la continuité essentielle qui relie le témoignage des apôtres au ministère terrestre de Jésus-Christ (Act., v, 19 ; viii, 26 ; x, 3, xii, 7 ; xxvii, 23, etc...) »[1].

b) La passion de Jésus et l'émoi des anges

Les anges voient d'en haut, ils contemplent le mystère du Verbe descendu au milieu de nous et le mystère de sa passion dans la chair. Ce qui leur restait jusqu'alors voilé, et qui se découvre maintenant à leur vue, ce sont la profondeur et les circonstances concrètes de ce drame. Quant au contenu même du mystère, au sens de la mort volontairement acceptée par le Fils de Dieu pour compenser les abîmes du mystère du mal par un abîme d'amour plus haut et plus caché, ils y pénètrent inégalement, selon les degrés d'intensité de leur vision béatifiante ; ils y plongent leur regard, leur contemplation s'y fixe et s'y absorbe.

Leur brûlant amour de charité les incite à secourir Jésus, ils voudraient se précipiter à son aide ; mais ils sont retenus eux aussi par les exigences secrètes du drame sacré qui doit se dérouler : « Remets ton épée à sa place, car tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée. Penses-tu que je ne puisse en appeler à mon Père, qui me donnerait aussitôt plus de douze légions d'anges ? Comment donc s'accompliraient les Ecritures d'après lesquelles il doit en être ainsi ? » (Mt., xxvi, 53-54). Il leur sera permis un instant de suivre leur désir, non pour épargner à Jésus la souffrance et détourner de lui le calice, mais pour le consoler dans son agonie : « Alors lui apparut, venant du ciel, un Ange qui le réconfortait » (Luc, xxii, 43). Un Ange qui, puisant dans les régions supérieures de l'âme de Jésus, pouvait dispenser, dans les régions inférieures de son être, un peu de lumière.

Si les anges étaient visibles, s'ils étaient unis à une chair passible et vulnérable, alors nous pourrions percevoir quelque chose de leur émoi devant le Christ mourant pour le salut des hommes. C'est la tendresse de leur amour qui paraît dans la grande crucifixion de Giotto, où de petits anges avec des calices s'approchent en voletant de chacune des plaies de Jésus cloué en croix, pour recueillir silencieusement toutes les gouttes du précieux sang.

C'est au fond de cette douleur, les anges béatifiés le savent, que, dès le vendredi saint, alors que rien encore ne peut ici-bas le manifester, la victoire sur le mal est remportée, l'infinité du péché de l'humanité tout entière

---

[1] M. Bouttier, article *Anges*, dans *Vocabulaire biblique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1954, p. 18.

surcompensée par l'infinité plus infinie de l'amour d'un Dieu crucifié, l'équilibre spirituel des mondes porté sur un plan jusqu'alors inconnu, la terre réconciliée avec le ciel : « Dieu s'est plu... par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col., I, 20).

Il faudrait pouvoir parler encore de l'exultation des anges à mesure qu'ils voient surgir, du sein même de la longue passion du Christ, l'œuvre de la rédemption des hommes, qu'ils attendaient, qu'ils avaient été admis à préparer, et dont ils auraient jusqu'au temps de la Parousie à servir amoureusement les destinées.

3. *La descente du Christ aux enfers ou l'illumination des limbes*

a) Le ciel, la terre et les enfers

La rédemption ébranle tous les mondes. – Le drame de la rédemption qui s'accomplit sur la terre a son impact non seulement dans les cieux, mais encore dans le monde inférieur. C'est à propos de la victoire du Christ que ces trois divisions cosmiques, qui embrassent tout l'univers, sont signalées : soit dans l'Epître aux Philippiens, II, 9-11 : « Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, *infernorum*, et que toute langue proclame de Jésus-Christ qu'il est le Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » ; soit dans l'Apocalypse, V, 13 : « Et toute créature dans le ciel et sur la terre et au-dessous de la terre, *sub terra*, et tout ce qui s'y trouve, je l'entendis s'écrier : A Celui qui siège sur le trône ainsi qu'à l'Agneau, louange, honneur, gloire et puissance dans les siècles des siècles. »

Les mondes inférieurs. – Le monde des « lieux inférieurs », des « enfers », n'est peuplé, avant le temps de la résurrection générale, que par des esprits. Dans son acception la plus générale, disons que c'est, pour l'époque qui a précédé la venue du Christ, le monde des anges et des âmes séparées de leur corps, qui ou bien ne connaissent pas encore, ou même ne connaîtront jamais la béatitude céleste. Mais il faut avertir aussitôt que cette expression commune de « lieux inférieurs » risque, si on ne se hâte de l'expliquer, d'engendrer les plus graves malentendus. Il y a en effet des coupures profondes entre ces différentes sortes de mondes, selon que la grâce du Christ y est ou présente ou ignorée ou refusée :

Voici tout d'abord le monde de ceux qui avant le Christ sont morts dans la plénitude de la grâce et de l'amour ; ils ont été portés comme le sera le pauvre Lazare de la parabole dans le « sein d'Abraham » (Luc, XVI, 22), ils représentent le bord supérieur (*limbus*) des lieux inférieurs, les limbes des Pères, que Jésus viendra visiter et illuminer ;

puis le monde de ceux aussi qui sont morts dans la grâce et dans l'amour, sans que leurs fautes antérieures soient encore pleinement expiées : voilà le purgatoire ;

Il y a, bien au-dessous, le monde des petits enfants morts sans avoir été purifiés du péché originel par ce qui, sous la Loi de nature ou sous la Loi mosaïque, tenait lieu du baptême ; ils n'ont pas la grâce, mais sans en sentir la privation, ils sont pleinement heureux d'une félicité naturelle : voilà les limbes des petits enfants ;

Il y a enfin le monde de ceux, anges ou hommes, qui ont refusé librement les prévenances divines et continuent de s'insurger contre l'amour : c'est la « géhenne du feu » (Mt., XVIII, 9).

Quatre mondes dans les lieux inférieurs : le premier qui va disparaître à la mort du Christ, le second à la fin du temps ; les deux autres, capables de durer toujours, l'un de félicité, l'autre de révolte. C'est le premier qui va nous retenir. Mais une question préalable se pose.

Le rapport des esprits à l'univers des corps. – 1. Les cieux sont au-dessus, la terre au milieu, les enfers au-dessous. Cela veut dire, indépendamment de toute considération spatiale, qu'être dans les cieux, c'est, pour un esprit, se trouver dans une condition meilleure que la nôtre, être sous terre, dans une condition moindre, entravée au moins par quelque côté. Ces entraves, nous venons de dire qu'elles sont qualitativement différentes dans les mondes des limbes des Pères, du purgatoire, des limbes des enfants, de la géhenne.

2. Est-il possible, à partir de ces données, d'aller plus avant ? Pourra-t-on parler d'une certaine « localisation » des esprits ? Ce langage aura-t-il encore un sens théologique ? Nous le pensons. Le dessein créateur, disent les conciles, assemble dans l'unité de son plan trois sortes de créatures, les unes spirituelles, les autres matérielles « et ensuite la créature humaine comme réunissant l'esprit et le corps dans sa constitution »[1]. Ces trois sortes de créatures, qui forment les parties d'un univers unique, et qui sont destinées à durer toujours, sont étroitement solidaires. Quand la grâce divine surviendra dès l'origine dans le monde des anges et de l'homme, ce ne sera pas pour rompre cette naturelle solidarité, mais pour la porter à un point d'intensité beaucoup plus haut et plus mystérieux.

On peut aisément le conjecturer pour ce qui est de la grâce chez les anges[2] : si l'on admet qu'ils connaissent dans la lumière d'abord de la foi puis de la vision la future incarnation du Verbe, comment de ce seul fait ne se sentiraient-ils pas tout entiers référés à la terre des hommes par des liens nouveaux et indestructibles ?

---

[1] IV Concile du Latran, chap. 1 ; Denz., nº 428 ; Ier Concile du Vatican, Session III chap. 1, Denz., nº 1783. Cf. *Nova et Vetera*, 1953, p. 282.

[2] Cf. *Nova et Vetera*, 1953, p. 139, *Les anges et le cosmos*.

Et pour ce qui est de l'homme, on sait que la grâce de l'innocence le tenait en profonde harmonie avec ce milieu cosmique dans lequel nous continuons à notre tour d'exister. Cette première harmonie a été brisée : la grâce christique, à la différence de la grâce adamique, n'est point venue pour la rétablir, encore moins pour se désintéresser du cosmos, mais pour préparer, au sein même des actuels conflits et « des souffrances du temps présent » (Rom., VIII, 18), l' « enfantement » (VIII, 22) d'une nouvelle création, – non point comme on l'a follement imaginé en suractivant la montée de la sève naturelle de l'évolution [1], – en faisant au contraire descendre sur notre monde une lumière qui n'est pas de ce monde, mais qui, se révélant soudain à la fin du temps, transformera ce monde à la ressemblance « de la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (VIII, 21) [2]. Ce que sera cette apocatastase, ce ciel nouveau et cette terre nouvelle (Apoc., XXI, 1), nous ne pouvons que le soupçonner par ce que l'Evangile nous dit de la souveraine domination du Sauveur sur la mort et les forces cosmiques, et surtout de l'épisode de la Transfiguration, où non seulement son corps mais ses vêtements eux-mêmes sont pris dans le rayonnement de sa splendeur. Il faudrait pouvoir entrevoir dans les créatures, avec un saint François et un saint Jean de la Croix, ce qu'y voyait le Verbe incarné lorsque, posant sur elles son regard, il les « revêtait » par avance de cette « beauté » qu'elles auront au dernier jour.

3. Le rapport des créatures entre elles dépend avant tout de leur rapport avec leur Créateur. Dans un univers visité par la grâce, où la destinée des esprits, anges et âmes, est liée diversement mais réellement à celle d'une création matérielle, – où leur rapport à cette création matérielle est foncièrement modifiée par leur rapport à la grâce et à Dieu, – on peut parler, en donnant à ce mot un sens théologique précis, d'une référence des esprits au lieu, d'une « localisation » des esprits [3]. Elle sera spécifiée diversement, dans le sens d'un équilibre, d'un accord, d'un conflit, d'une souffrance,

---

[1] « Le Seigneur m'a mené par des chemins tellement inattendus que je compte sur Lui pour m'utiliser au mieux de sa gloire. Puissé-je seulement servir un peu cette grande cause, – qui me tient seule à cœur, au fond – de la fusion explicite de la vie chrétienne avec la sève (naturelle) de l'univers ». P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettre*, citée par Henri de LUBAC, *Le pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962, p. 147.

[2] Cf. *Eglise du Verbe incarné, Le caractère cosmique de l'Eglise*, t. II², pp. 160 et suiv.

[3] Le principe des Anciens sur le rapport des esprits aux corps est ainsi formulé par saint THOMAS, *IV Sent.*, dist. 45, qu. 1, a. 1, quaest. 1 : « Certes les substances spirituelles sont, quant à leur être, indépendantes des corps. Si pourtant, comme il faut le dire après saint Augustin et saint Grégoire, Dieu gouverne les choses corporelles par les spirituelles, il faut reconnaître une certaine proportion des unes aux autres, en sorte qu'aux substances plus dignes seront assignés des corps plus parfaits... Sans doute les âmes séparées ne sont plus en rapport direct avec les corps, soit pour les vivifier soit pour les mouvoir à la manière des anges. Cependant certains lieux corporels leur sont, par convenance, assignés, conformément à leur dignité, en sorte qu'elles s'y trouvent comme localisées ; à la manière sans doute dont les êtres incorporels peuvent

d'une joie, selon que ces esprits n'auront jamais été touchés par la grâce (limbes des enfants), ou qu'ils l'auront définitivement refusée (géhenne), ou que l'ayant accueillie elle se trouve en eux pleinement épanouie en gloire (ciel), ou encore entravée par la peine due soit au seul péché originel (limbes des Pères), soit aux péchés personnels (purgatoire).

4. Du purgatoire qui cessera au temps de la parousie, des limbes des enfants, du ciel et de l'enfer destinés à durer toujours et qui sont des catégories proprement eschatologiques, il sera question quand on traitera de l'entrée de l'Eglise dans sa consommation. C'est des limbes des Pères et de leur évacuation définitive par la visite du Christ qu'il nous faut maintenant parler.

b) Les limbes des Pères

1. Du point de vue de la théologie de l'histoire du salut, la descente du Christ aux enfers apparaît comme un événement capital. Elle éclaire toute l'économie de la rédemption du monde dans les temps antérieurs au Christ, tant sous la Loi de nature que sous la Loi mosaïque. Elle permet de préciser la manière dont ces temps étaient par avance « récapitulés ». (Ephés., I, 10) sous le drame de la Croix, de mesurer la puissance et les limites de la grâce qui ne pouvait être alors christique que par anticipation, de déterminer davantage le statut de l'Eglise, certes déjà vivante dès le lendemain de la chute, mais encore en formation.

2. Dès ce premier moment en effet la grâce divine est offerte à chaque homme, en sorte que nul ne sera perdu que par sa faute ; et selon qu'elle est acceptée ou refusée se rassemblent les deux cités antagonistes soulevées par les deux amours, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu : « Qui aime sa vie la perd ; et qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle » (Jean, XII, 25). Pourtant, c'est l'ombre seulement de la Croix qui couvre le monde. L'œuvre de la rédemption n'est que commencée. L'acte suprême auquel viendra se suspendre le salut de tous n'est pas encore accompli. Il n'est pas donné au début du temps. Il est trop sublime pour qu'il n'eût pas alors échappé à l'attention des hommes. Il fallait qu'il pût être en quelque sorte entrevu,

---

être dans le lieu, c'est-à-dire dans la mesure même où ils s'approchent davantage de Dieu, à qui l'Ecriture assigne le lieu supérieur du Ciel. En conséquence, nous disons que les âmes qui participent pleinement à la divinité sont dans le ciel, et que celles qui en sont empêchées sont retenues dans des lieux contraires ». Plus qu'une manière imagée de parler, il y a dans cette référence des âmes aux corps une vue qui touche à l'ordre profond de notre univers composé d'esprits, de corps, et à leur jointure, d'hommes. En abandonnant, bien sûr, la classification des anciens sur les corps plus ou moins nobles, il nous faut retenir cette vue fondamentale ; ce serait folie, croyons-nous, de la mépriser.

espéré, désiré par eux. Il devait être préparé pendant des millénaires. Lorsqu'il paraîtra pour occuper le centre même du temps, lorsque la Croix se lèvera sur le monde, elle lui fera sentir une nouvelle puissance. La grâce qui n'avait été donnée que par anticipation, en considération de la passion future du Christ, mais sans passer par lui, sera donnée à travers lui et par dérivation. Si intense qu'elle ait pu être dans le passé, et elle l'a été sans doute plus que nous ne pouvons l'imaginer dans les grands saints d'avant le Christ, dans Abraham notre père dans la foi, la grâce christique d'anticipation restait encore comme enveloppée et sans pouvoir déployer pour lors la plénitude de ses effets, le soleil qui la fera s'épanouir n'a pas encore paru, elle ne peut atteindre à cet état de dégagement et de liberté qu'elle possédera même chez nous autres, en sorte que si, sous le rapport de l'intensité de la grâce, Abraham est meilleur que nous tous, notre état, sous le rapport de l'éclosion de la grâce, est meilleur que le sien.

3. La grâce donnée aux anges ne dépendait pas de la passion du Christ, ni leur première libre option, leur premier acte de charité par lequel ils sont entrés instantanément dans la vision béatifique ; c'est du sein de la vision qu'ils pourront contempler le drame de la passion. La grâce adamique, destinée comme celle des anges à déboucher un jour sur la vision, ne dépendait pas, elle non plus, de la passion du Christ ; elle s'est perdue pour toujours. C'est par une autre grâce, venue du Christ, qui pouvait commencer d'agir par anticipation, mais qui devait plus tard être, selon l'Ecriture, implorée et mendiée sur la Croix, que l'humanité tombée devait tout entière être sauvée. Tel devait être, après l'univers de création, l'univers de rédemption, auquel les anges ont été appelés à s'intégrer. Le Christ est la Tête de cet univers de rédemption. Son âme est la première âme humaine qui ait connu la vision béatifique, la seule qui l'ait possédée dès l'instant même de sa création ; elle lui a permis, dans son agonie et sa passion, d'embrasser d'un seul regard l'immense tragédie de l'humanité passée, présente, future pour laquelle il donnait sa vie. C'est seulement lorsque le prix terrible de la rédemption du monde aura été payé par lui, lorsque Dieu, par le Christ et pour le Christ, « aura réconcilié tous les êtres, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa Croix » (Col., I, 20), que d'autres âmes humaines, qui au moment de leur séparation d'avec le corps auront été trouvées entièrement purifiées, pourront à leur tour participer à la condition du Christ et connaître elles aussi la vision bienheureuse. Tant que ce prix de la rédemption n'a pas été payé, tant que l'humanité déchue n'a pas été effectivement réconciliée, c'est-à-dire pour toute l'immense durée des temps antérieurs à la passion du Sauveur, les âmes séparées de leur corps, si purifiées qu'elles aient été par la foi et la charité, trouvent devant elles la route fermée vers la vision face à face de Dieu, elles se sentent condamnées à une mystérieuse, ardente et amoureuse attente. Voilà les limbes des Pères. « Les saints Pères ont été pendant leur vie délivrés par leur foi en le Christ, de tout péché, tant originel qu'actuel et de la peine de leurs péchés personnels, mais non cependant de la peine

du péché originel, qui les tenait exclus de la gloire, tant que le prix de la rédemption des hommes n'avait pas été versé, *nondum soluto pretio redemptionis humanae* » [1].

c) L'entrée du Christ dans les limbes

Les données doctrinales. – Il est né de la Vierge Marie, dit le Symbole des Apôtres, « a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli ; *il est descendu aux enfers ;* le troisième jour il est ressuscité des morts ; il est monté aux cieux » [2]. Le IVe concile du Latran précise : « C'est dans son âme qu'il est descendu, dans sa chair qu'il est ressuscité, dans l'une et l'autre à la fois qu'il est monté » [3]. Il descend aux enfers par lui-même, non par sa seule puissance [4] ; en d'autres mots, par son âme qui lui reste personnellement unie, c'est tout le Christ qui est alors dans l'enfer des limbes[5].

La présence du Christ par sa seule puissance. – Que signifient ces données ? Elles indiquent bien sûr un contact d'esprit à esprit, une présence de l'âme du Christ, maintenant libérée des angoisses de la mort, aux mondes inférieurs qui ne sont alors peuplés que par des esprits. Mais ces mondes sont différents, et différente aussi la manière dont ils sont atteints. Le Christ, à travers son âme, peut faire sentir quelques mystérieux *effets* de sa puissance jusque sur les révoltes de la géhenne, la notification de la mission d'obéissance qui l'a conduit jusqu'à la mort ; dans le purgatoire, en y ravivant l'espérance de la gloire future, et en y délivrant éventuellement ceux-là seuls dont la peine était accomplie ; peut-être même dans les limbes des enfants, où sa passion reste ignorée, mais où il peut agir comme roi de l'ordre naturel. Voilà tout ce que peut signifier la présence du Christ aux enfers par sa seule puissance, par ses seuls effets [6].

---

[1] S. THOMAS, III, qu. 52, a. 5, ad 2. – Saint Thomas ajoute que cette peine du péché originel ne sera pleinement éliminée qu'à la fin du monde, quand la Mort sera détruite, selon I Cor., XV, 26.

[2] C'est comme conséquence de l'œuvre de l'incarnation rédemptrice que la descente du Christ aux enfers apparaît d'abord dans les professions de foi baptismales, puis dans les Symboles. Elle est mentionnée au IVe siècle dans le Symbole d'Aquilée (Denz., nº 3), elle se répand, passe dans le Symbole *Quicumque* (Denz., nº 40), et entre au IXe siècle dans l'*Ordo romanus* (Denz., nº 6). Voir H. QUILLIET, *Descente aux enfers*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 567-572.

[3] Chap. 1 ; Denz., ne 429.

[4] Une proposition d'Abélard : « L'âme du Christ n'est pas descendue aux enfers *par soi*, mais *par sa seule puissance* », a été condamnée au Concile de Sens, Denz., nº 385.

[5] « Le Christ entier, *totus Christus*, s'est trouvé en enfer, car sa personne entière, *tota persona*, s'y trouvait en raison de l'âme qui lui était unie », S. THOMAS, III, qu. 52, a. 3.

[6] *Par son effet*, le Christ est descendu dans chacun des enfers, dit S. THOMAS, III, qu. 52 : dans l'*enfer des damnés*, en confondant leur malice, a. 2 ; a. 6, ad 1 ; au *purga-*

La présence du Christ par lui-même et par son âme. – Mais aux limbes des Pères, le Christ est présent par lui-même et par son âme, non seulement par sa puissance et ses effets.

L'œuvre de la rédemption du monde est *accomplie;* il reste qu'elle soit *appliquée;* comment le sera-t-elle ? Pour nous tous, elle le sera normalement *par le contact de l'Eucharistie et des sacrements.* Pour les âmes des justes décédés dans la foi et la charité, entièrement purifiées, attendant leur délivrance, elle va l'être *par le contact immédiat de l'âme du Christ.* Car du fait de son union intime à la personne du Verbe, l'âme du Christ devient l'instrument, l'organe, utilisé par la puissance de l'Esprit, pour diffuser sur les âmes saintes la lumière de gloire dont elle surabonde.

Du coup, les voilà éclairées. L'obstacle qui les retenait captives se dissipe. La lumière de gloire, reçue de l'Esprit par la *médiation* instrumentale de l'âme du Christ, et dont elles participent selon la mesure où les avaient portées leur foi et leur charité, surélève leur regard et les jette dans la vision *directe et immédiate* de la divinité, à la ressemblance de l'âme béatifiée du Christ [1].

Les âmes libérées sont-elles dans le ciel? [2] – Elles y sont dans la mesure même où l'âme du Christ peut y être, et en constante référence à la condition de l'âme du Christ, à laquelle elles sont désormais associées. Mais l'âme du Christ n'est pas encore à ce moment réunie à son corps ; même après sa résurrection le Christ ne quittera pas entièrement ses disciples ; il leur apparaîtra pendant quarante jours en les entretenant du Royaume de Dieu (Actes, I, 3) ; c'est ensuite seulement qu'il sera « enlevé au ciel » pour s'asseoir « à la droite de Dieu » (Marc, XVI, 19).

---

toire, en y portant l'espérance de la gloire, a. 2, et en y délivrant ceux-là seuls qui se trouvaient avoir achevé leur peine, a. 8, ad 1. C'est dans un troisième effet, indiqué lui aussi par saint Thomas, a. 2, et qui s'accomplit dans les *limbes des Pères*, que nous faisons consister la présence du Christ *par lui-même, par son âme*, qui s'y engage alors plénièrement, disons *par son essence*. Quant aux enfants morts sans avoir été purifiés du péché originel, saint Thomas les regarde simplement comme étrangers au Royaume de la grâce, a. 7.

[1] « C'est immédiatement que la Déité les béatifie en s'offrant à elles comme *objet;* c'est médiatement qu'elle les béatifie en leur conférant la *lumière de gloire* par la médiation instrumentale du Christ ». CAJETAN, *in* III, qu. 52, a. 2, nº III.

[2] Pour qui adopte notre perspective, il deviendra facile de conserver tout leur contenu réel aux textes traitant d'une localisation dans les limbes ou dans le ciel, que l'on trouve chez les anciens et à leur suite chez saint Thomas. Il parle d'une présence de l'âme du Christ aux limbes non seulement *par ses effets*, mais encore *par son essence ;* d'une visite du Christ, non seulement par sa *divinité*, mais encore par son *âme* et dans le lieu, *loco*, III, qu. 52, a. 2 ; d'une délivrance qui n'a pas sorti ces âmes du lieu des enfers, *de loco inferni*, mais qui, dans les enfers mêmes, les a irradiées de la lumière de gloire, *in ipso inferno eos luce gloriae illustrando*, a. 4, ad 1 ; du bon larron qui, quand au *lieu*, est descendu avec le Christ aux enfers, mais qui, quant à la *récompense*, était au paradis, puisque, tout comme les autres saints, il y voyait la divinité du Christ, a. 4, ad 3. – Dans tous ces textes, le rapport au lieu est celui d'âmes qui, selon qu'elles sont diversement référées à Dieu par la grâce, se trouveront diversement affectées par un univers fait non seulement d'esprits, mais aussi de corps.

Si l'on respecte ces données de l'Ecriture, que dirons-nous ? Soulevées par la lumière de gloire qui succède à la nuit de leur foi, les âmes des Pères sont maintenant dans le paradis spirituel de la vision bienheureuse. L'âme du bon larron les y rejoint, la parole du Sauveur est accomplie : « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis » (Luc, XXIV, 43). Mais leur rapport au reste de l'univers ne devance pas celui du Christ. Il a décidé d'entrer par étapes successives dans l'univers des fins dernières signifié par sa session à la droite du Père. Elles y entreront avec lui, entraînées par lui. La première étape commence par le contact de l'âme du Christ visitant et illuminant les limbes ; la seconde étape durera de la Résurrection du Christ à son Ascension. Dès la première étape, immédiatement après la Passion du Sauveur, c'est déjà le paradis de la vision béatifique. Mais ce n'est qu'à l'Ascension, – quand le Christ ressuscité, ayant conduit à terme toute son œuvre terrestre, gagne la droite du Père et se place définitivement dans l'au-delà eschatologique dont il sera le point visible de rassemblement –, que commence le paradis céleste, où les âmes bienheureuses, accordées à la sienne, attendent maintenant la résurrection de leurs corps.

Le respect de ces étapes et délais scripturaires est reconnaissable dans la Constitution *Benedictus Deus* [1] où Benoît XII définit que les âmes de tous les saints qui avant la venue du Christ ont quitté ce monde entièrement purifiées : 1° « *dès la Passion et la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ,* voient l'essence divine d'une vision intuitive, face à face, sans l'interposition d'aucune créature » ; 2° « *dès l'Ascension du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ au ciel,* avant même la résurrection dans leur corps et le Jugement général, sont au ciel, au Royaume des cieux et au Paradis céleste avec le Christ, et admises dans la société des anges ». Jamais ne cessera la référence au Christ. A la fin, ceux qui seront restés seront « emportés sur des nuées à la rencontre du Seigneur dans les airs » (I Thess., IV, 17).

L'illumination des limbes. – La descente aux enfers, comprise comme application de la rédemption aux âmes de ceux qui ont vécu pendant les centaines de millénaires précédant la venue du Christ, marque une heure solennelle dans l'histoire du salut du monde. Elle atteste, en les portant soudain à leur accomplissement suprême, les longues sollicitudes de Dieu qui, ayant résolu de « récapituler » (Ephés., I, 10) toute la suite des temps sous la Croix du Christ, visitait par avance les générations antérieures pour les orienter vers le désir de quelque mystérieuse délivrance. Elle atteste aussi plus immédiatement que la destinée de ces générations antérieures, à qui la grâce n'avait été offerte qu'en prévision de la passion future du Christ, dépendait de la supplication par laquelle, élevé de terre, il tirerait tous les hommes à lui (Jean, XII, 32).

Si profondément qu'elles l'aient reçue, la grâce n'était donnée à ces

---

[1] Elle est datée d'Avignon, 29 janvier 1336 ; Denz., n° 530.

générations antérieures que par anticipation des fruits de la rédemption et comme à distance ; l'Eglise, la Cité de Dieu, le Corps mystique du Christ ne pouvait exister en elles qu'en acte commencé et incomplet : « La Loi, en effet, n'a rien amené à la perfection » (Hébr., VII, 19). Mais, au moment de la descente aux enfers, ce n'est plus à distance, c'est par un toucher immédiat de l'âme du Christ, ce n'est plus par anticipation de la Croix, c'est par dérivation de la Croix, que la grâce du Christ les atteint, et c'est pour les introduire d'emblée dans l'Eglise de la gloire, où elles n'ont plus à attendre que la résurrection de leurs corps ; elles passent sans transition d'une grâce qui ne pouvait être qu'imparfaitement christique, qu'imparfaitement éclose, à la grâce pleinement épanouie de la vision bienheureuse.

On saisit maintenant toute la signification de la descente du Christ aux enfers. Il ne vient pas à la rencontre pour la première fois de vies qui, pendant des milliers de siècles, auraient été abandonnées aux ressources, d'ailleurs désespérées, de leur seule nature blessée. Il vient discerner parmi ces vies celles qui, prévenues par les avances de sa grâce, ne les ont pas délibérément méprisées, n'ont pas refusé de s'incliner devant la divine et infinie Transcendance, se sont laissé envahir par les approches de sa lumière ; il vient reconnaître ses amis qui l'ont aimé très secrètement dans les ombres de la foi, qui l'ont servi à leur pauvre manière, qui ont superespéré en ses pardons, qui ne sont bienheureux qu'en espérance, *spe non re* [1], et soupirent après sa venue ; il vient les chercher tous, – à commencer par « Adam fils de Dieu » (Luc, III, 38), pécheur mais racheté –, pour qu'ils soient *aujourd'hui avec lui en paradis.*

Dans les icônes figurant la descente aux enfers, le premier qui accourt pour saisir avec amour la main que lui tend le Christ, c'est Adam, un Adam pardonné – et il le sait – dès le commencement. Contre Tatien qui rejetait Adam à la perdition, saint Irénée écrira : « Il était nécessaire que le Seigneur, venant à la brebis perdue pour *récapituler* toutes choses dans une nouvelle économie et réintégrer ce qu'il avait modelé, sauvât l'homme-même qui avait été fait à son image et à sa ressemblance, à savoir Adam, quand celui-ci aurait accompli les temps de la peine due à sa désobéissance... ; et cela afin que Dieu ne fût pas vaincu et que sa sagesse n'apparût pas impuissante. Si, en effet, l'homme, fait pour la vie et l'ayant perdue par la blessure du Serpent, ne l'avait pas recouvrée, mais avait été totalement absorbé par la mort, Dieu eût été vaincu et la malice du Serpent l'eût emporté sur son dessein » [2]. Et un peu avant : « Le Verbe a *récapitulé* en lui-même tous les peuples dispersés depuis Adam, toutes les langues et toutes les générations des hommes y compris Adam lui-même » [3]. On saisit pourquoi saint Luc fait remonter jusqu'à Adam la généalogie de Jésus (Luc, III, 38).

---

[1] S. THOMAS, III, qu. 52, a. 5, ad 1.
[2] *III Adversus haereses*, XXIII, 1.
[3] *Ibid.*, XXII, 3.

Les textes scripturaires. – 1. Placée dans cette vaste perspective théologique, la portée des textes scripturaires concernant la descente aux enfers n'apparaîtra plus comme restreinte à la seule victoire du Christ sur la *mort,* elle s'ouvrira simultanément sur l'*œuvre de délivrauce* accompagnant son passage à travers le schéol. Jésus a pouvoir sur l'Hadès : Dieu ne l'y a pas abandonné ni permis que sa chair voie la corruption, mais il l'a ressuscité (Act., II, 31). « Montant dans les hauteurs, il a emmené des captifs, il a donné des dons aux hommes. Il est monté : qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre. Et celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses » (Ephés., IV, 8-10) [1]. La foi n'a pas à faire descendre du ciel le Christ ni à le ramener de chez les morts : Tout cela il l'a fait lui-même (Rom., X, 6-7). Et Dieu l'a exalté pour que tout « au nom de Jésus s'agenouille au plus haut des cieux sur la terre et dans les enfers » (Philip., II, 10). C'est lui qui détient « les clefs de la Mort et de l'Hadès » (Apoc., I, 18).

2. Il y a cependant un texte, sans doute mystérieux, où le sens de la descente du Christ aux enfers nous est donné. « Le Christ lui-même est mort une fois pour les péchés, juste pour des injustes, afin de nous mener à Dieu. Mis à mort selon la chair, il a été vivifié selon l'esprit. En cet esprit », à savoir en son âme agissant sous la motion de l'Esprit saint, « il est allé prêcher même aux esprits en prison de ceux qui autrefois étaient demeurés incrédules, lorsque temporisait la longanimité de Dieu, aux jours où Noé construisait l'Arche, dans laquelle un petit nombre, en tout huit personnes furent sauvées à travers l'eau » (I Pierre, III, 18-20). L'âme du Christ, séparée de son corps, pleine de l'Esprit saint, s'est présentée aux âmes, retenues captives, de ceux mêmes qui, pour avoir été incrédules au temps de Noé, ont été submergés par le déluge, mais qui ne sont pas morts dans la révolte et qui, s'étant au dernier moment repentis, ont pu expier la peine de leur péché. Et ce qui est dit des pécheurs du temps de Noé vaut à plus forte raison des autres pécheurs. Ayant attiré sur eux le châtiment de Dieu, et paru à bon droit condamnés aux yeux des hommes, ils ont pu ultimement être sauvés pour Dieu « qui est prêt à juger les vivants et les morts : c'est pour cela, en effet, que même aux morts a été annoncée la Bonne Nouvelle, afin que, jugés selon les hommes dans la chair ils vivent selon Dieu dans l'esprit » (IV, 5-6).

3. Que le Christ soit descendu aux enfers des justes pour leur apporter un message de délivrance, c'est la pensée de saint Justin : « Le Seigneur Dieu, le saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts qui dorment dans la

---

[1] Cf. S. THOMAS, III, qu. 57, a. 2, ad 2 : Il faut parler de deux descentes du Christ, Dieu homme. L'une, qui lui convient en tant que Dieu, lorsqu'il est descendu des cieux, selon l'apôtre aux Philippiens, II, 6-7. L'autre, qui lui convient selon sa nature humaine, lorsqu'il est descendu « dans les régions inférieures de la terre », Ephés., IV, 9.

terre du tombeau, et il est descendu vers eux, leur annoncer la Bonne Nouvelle de leur salut » [1]. De même saint Irénée : Ayant rappelé la descente aux enfers, il ajoute : « Le Christ n'est pas venu pour ceux-là seuls, qui au temps de Tibère César ont cru en lui, et le Père dans sa providence ne l'a pas envoyé à ceux-là seuls qui vivent aujourd'hui ; il est venu pour tous les hommes absolument qui depuis l'origine, selon qu'ils l'ont pu dans leur condition, on craint et aimé Dieu, observé la justice et la piété à l'égard du prochain, désiré voir le Christ et entendre sa voix. Tous ceux-là, lors de son second avènement, il les réveillera du sommeil... » [2] ; et encore : « Le Seigneur est descendu dans les régions souterraines pour y apporter la Bonne Nouvelle de sa venue parmi nous et l'annonce de la rémission des péchés pour ceux qui croient en lui ; mais ils crurent en lui tous ceux qui espéraient en lui, qui prophétisèrent sa venue, servirent ses desseins : justes, prophètes, patriarches... » [3]. Saint Cyrille de Jérusalem : « Il est descendu dans la mort..., la mort s'est enfuie... Les saints prophètes sont accourus, Moïse, le législateur, Abraham, Isaac, Jacob, David aussi, et Samuel et Isaïe, et Jean Baptiste... Tous les justes ont été rachetés, que la mort avait dévorés... Chacun d'eux s'écriait : ô mort, où est ta victoire ; ô enfers, où est votre aiguillon ? » [4]. Saint Epiphane : « La divinité avait décidé d'accomplir tout ce qui concernait le mystère de la passion, et de descendre avec son âme aux enfers, pour y opérer le salut de ceux qui étaient morts antérieurement, à savoir des saints patriarches » [5]. Saint Jean Chrysostome : il proteste contre ceux qui pensent que le Christ est descendu aux enfers des damnés pour leur offrir une chance de salut ; cette chance, ils l'ont eue au cours même de leur vie, il leur suffisait, sans connaître le Christ, d'être fidèles à Dieu comme le furent tant de Juifs [6]. Saint Grégoire le Grand : « Le Christ, descendant aux enfers, n'a délivré par sa grâce que ceux-là seuls qui avaient cru en lui et en sa venue et vécu selon ses préceptes » [7].

4. Telle est la voie sûre par laquelle la théologie, attentive à l'ampleur du mystère de la rédemption et à la progression de ses étapes, peut, rejoignant le passage de la *Prima Petri* sur la descente aux enfers, lui reconnaître la plénitude de son sens. Le Christ, mort une fois pour les péchés de tous les hommes devait porter le bienfait de la rédemption à ceux d'entre eux qui dans le passé, même au temps de Noé, étaient morts repentants, sans pouvoir encore accéder à la vision bienheureuse ; et ce qui répond pour nous à la délivrance de Noé à travers les eaux, et nous applique les fruits de la rédemption, c'est le baptême dans la mort et la résurrection de Jésus, main-

---

[1] *Dialogue avec Tryphon*, LXXII, 4. Justin attribue cette parole à Jérémie.
[2] *IV Adversus haereses*, XXII, n° 2, P. G., t. VII, col. 1047.
[3] *Ibid.*, XXVII, 2, P. G., t. VII, col. 1058.
[4] *Catéchèse baptismale* ,XIV, 19 ; P. G., t. XXXIII, col. 848.
[5] *II Adversus haereses, haer.* LXIX, n° 62 ; P. G., t. XLII, col. 305-308.
[6] *In Matt. homil.* XXXVI, n° 3 ; P. G., t. LVII, col. 416-417.
[7] *Epist.*, livre VII, *epist.* 15 ; P. L., t. LXXVII, col. 869.

tenant passé au ciel, siégeant à la droite de Dieu, prêt à secourir ses disciples contre ceux qui les outragent et à juger les vivants et les morts : « Ce qui correspond » à la fois à la descente aux enfers et à la délivrance de Noé à travers les eaux, « c'est le baptême, qui vous sauve à présent, et qui n'est pas l'enlèvement d'une souillure charnelle, mais l'engagement à Dieu d'une bonne conscience, par la Résurrection de Jésus-Christ, lui qui, passé au Ciel est à la droite de Dieu, après s'être soumis les anges, les dominations, les puissances » (I Pierre, III, 21-22), et à qui rendront compte tous les hommes, car il est « prêt à juger les vivants » qui vous outragent (IV, 4), de même que « les morts » à qui il est descendu « annoncer la Bonne Nouvelle » (IV, 5-6).

Digression sur les vicissitudes de l'exégèse de I Pierre, III, 18-20. – 1. La descente du Christ aux enfers, qui figurera dans les professions de foi baptismales puis dans les Symboles de foi; est rattachée entre autres textes,, à celui de Pierre, par tous les premiers exégètes. Mais leur interprétation bifurque. Pour les uns, que nous venons de citer, c'est aux enfers des *justes* que le Sauveur est descendu annoncer la délivrance. Pour les autres, c'est aux enfers des *pécheurs* qui, à sa prédication, se seraient convertis ou en partie (Clément d'Alexandrie, Origène, saint Hilaire, Ambrosiaster, saint Grégoire de Nazianze), ou même tous (saint Cyrille d'Alexandrie). Cf. H. QUILLIET, *Descente aux enfers,* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* col. 581-597.

2. Les hésitations de saint Augustin auront pour résultat de faire douter en Occident non pas sans doute de la descente du Christ aux enfers, qu'on fonde sur d'autres textes de l'Ecriture, mais de l'appui qu'elle trouve dans le texte de saint Pierre : « Jésus-Christ a-t-il vraiment prêché la foi aux incrédules damnés et les a-t-il sauvés ? Dans le *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. XXXIII, n° 63, Augustin l'affirme assez clairement. Cf. *De civit.*, l. XVIII, c. XI. Interrogé par Evodius à ce sujet, il avoue sa perplexité, *Epist.* CLXIV, n° 1. Puis il y regarde comme *certain* que notre Seigneur est vraiment descendu, non aux limbes des *justes* mais aux enfers des *damnés,* n° 7. Mais alors, qui a-t-il sauvé ? Les incrédules du temps de Noé ? Pourquoi seuls ? Tous les infidèles ? Ce serait consolant : mais quelles conséquences ? Les infidèles après le Christ pourraient espérer le même salut. (Aussi dans le *De haeresibus,* la 79e hérésie est cette délivrance des incrédules par le Christ.) Conclusion : le Christ a délivré *quos voluit,* n° 14. Et peut-être, ajoute-t-il, tout ce passage de saint Pierre est-il simplement allégorique, nos 16-18 ». E. PORTALIÉ, *Augustin (saint),* dans le *Dict. de Théol. Cathol.*, col. 2451.

3. Afin d'expliquer pleinement le dogme de la descente du Christ aux enfers, saint Thomas, nous l'avons vu, distingue : une présence du Christ aux *justes* par le contact de son âme, et une présence du Christ par sa seule puissance jusque chez les *damnés,* III, qu. 52, a. 2. Il ne fait pas état de I Pierre, III, 19. A ceux qui voient dans ce texte la preuve d'une prédication du Christ aux damnés, il répond d'abord, en se référant à saint Jean Dama-

scène (*De fide orthodoxa*, livre IV, chap. 29 ; P. G., t. XCIV, col. 1101) que le Christ a « évangélisé » les damnés non par son âme pour les convertir, mais par sa seule puissance pour les confondre. Pourtant l'exégèse qu'il préfère est celle que saint Augustin proposait finalement à Evodius : les *esprits* des hommes, enfermés en quelque sorte ici-bas dans la *prison* de leur corps, n'ont jamais cessé d'être *visités :* d'une part dès le commencement du monde par les inspirations secrètes venues du Ciel, d'autre part en outre, comme aux jours de Noé par les admonitions des justes, III, qu. 52, a. 2, ad 3.

4. Selon Calvin, I Pierre, III, 19, signifie non pas la descente aux enfers que nous confessons dans le Symbole, mais la notification de la mort du Christ aux âmes qui demeurent en suspens jusqu'au jugement dernier, les unes dans le repos, la joie, le paradis du bon larron, les autres dans l'attente des tourments qu'elles ont mérités. *Institution chrétienne*, livre II, chap. 16, nº 9 ; livre III, chap. 25, nº 6 ; Genève, 1888, pp. 236 et 462. Les thèmes du jugement particulier, de la vision bienheureuse immédiatement conférée aux justes, des prières pour les défunts, sont écartés, Le purgatoire est « fiente et ordure », *Ibid.*, livre III, chap. 5, nº 9, p. 313.

Mais que devient la descente du Christ aux enfers ? C'est ici la principale innovation de Calvin. Elle consiste dans le fait, pour le Christ, d'avoir *avant sa mort* enduré momentanément « les tourments épouvantables que doivent sentir les damnés et perdus ». *Ibid.*, livre II, chap. 16, nº 10, p. 236. Cf. *Le catéchisme de Jean Calvin*, Genève 1934, 10e section, p. 36.

5. Les controverses avec les protestants ramèneront en Occident l'attention sur I Pierre, III, 9. L'exégèse symbolique de saint Augustin sera abandonnée. Les catholiques verront dans ce passage le fondement scripturaire le plus explicite de la doctrine de la descente du Sauveur aux enfers, qu'ils n'avaient jamais cessé ni de croire ni d'approfondir : « Le Christ, dit saint Bellarmin, a prêché aux enfers tous les esprits des justes. Si ceux-là seuls sont nommés qui avaient été incrédules au temps de Noé, c'est parce qu'ayant été punis par Dieu dans leur corps et submergés par le déluge le salut de leurs âmes posait un problème spécial ». *De Christo*, lib. IV, cap. 13.

4. *L'entrée du Christ ressuscité dans l'Eglise du ciel*

a) La résurrection

Les deux entrées du Christ dans le ciel. – C'est dès l'Incarnation, à l'instant même où « introduisant son Premier-né dans le monde, Dieu dit : *Que tous les anges l'adorent* » (Hébr., I, 6), que le Christ transforme l'Eglise des anges, qui n'était christique qu'en attente et qui passe soudain sous son rayonnement.

Mais c'est plus tard, aux moments suprêmes de sa résurrection et de son ascension que le Christ, s'introduisant lui-même tout entier dans la

gloire céleste – avec sa pure nature humaine faite d'un corps naguère mortel et tiré de la poussière de notre cosmos –, constitue en lui-même Tête, le statut définitif de l'Eglise-Corps qui, Epouse à la ressemblance de l'Epoux, sera faite non seulement de cette gloire qu'il fait déborder jusque sur les anges, mais encore de natures humaines, de corps glorifiés et d'un milieu cosmique maintenant encore dans les transes de l'enfantement, mais qui sera lui aussi transfiguré (Rom., VIII, 18-22) [1].

La patrie de Jésus ne peut être notre condition temporelle. – Personne autant que Jésus n'est descendu plus avant dans la profondeur de notre condition temporelle, personne ne l'a assumée plus totalement et n'y a perdu pour nous plus amoureusement sa vie, mais à personne cette condition temporelle n'a pesé davantage, personne n'y pouvait moins que lui trouver un répit, un repos, une patrie, et toute l'Ecriture nous dira que sa destinée était par-delà, « de passer de ce monde au Père » (Jean, XIII, 1), dans une gloire trop pure pour que nous puissions en supporter l'éclat, d'où il ne peut nous donner que des signes, mais où il nous attend, nous prépare une place (Jean, XIV, 2) et dès maintenant nous envoie le Paraclet (Jean, XV, 26).

Son passage à la gloire donné en signe de sa Filiation divine. – Que le Fils de Dieu ait voulu entrer dans nos souffrances pour nous délivrer de nos souffrances, c'est l'insondable mystère de la rédemption ; mais il est proprement inconcevable que le Fils de Dieu, s'il s'est incarné une fois pour toutes, puisse être normalement et pour toujours assujetti aux misères de notre condition, que la gloire de sa divinité ne finisse pas par engloutir les fragilités de son humanité.

Et c'est pourquoi la résurrection glorieuse du Christ et son ascension – d'ailleurs annoncées par lui – seront apportées dans l'Ecriture en preuve de sa divinité : Jésus, dit saint Paul, « a été établi Fils de Dieu avec puissance, selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts » (Rom., I, 4). Si Dieu a ressuscité Jésus, c'est qu'il est écrit dans les Psaumes (II, 7) : *Tu es mon Fils, moi-même, aujourd'hui, je t'ai engendré* (Act., XIII, 33). Ayant d'abord permis qu'il fût humilié, « Dieu l'a exalté » par la résurrection et l'ascension, pour que « toute langue proclame, de Jésus-Christ, qu'il est le Seigneur » (Philip., II, 9-11).

Finalement c'est de tous ceux qui sont au Christ qu'il deviendra inconcevable que leur présente condition humaine puisse s'éterniser : « De même en effet, dit l'apôtre, que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ ; mais chacun en son rang : en tête le Christ comme prémices, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de sa parousie » (I Cor., XV, 22-23).

Le corps glorifié du Christ. – 1. C'est avec le corps qu'il a pris de la Vierge, dans lequel il a été transfiguré, dans lequel il a souffert, a été crucifié, est mort, qui a été mis au tombeau et qui en est sorti, que Jésus est ressuscité.

---

[1] Cf. *Le caractère cosmique de l'Eglise*, dans *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 160-170.

Sans doute, les conditions de vie des corps glorifiés nous échappent. Au piège grossier que lui tendaient les Sadducéens, Jésus répond d'un mot : « Vous êtes dans l'erreur parce que vous méconnaissez les Ecritures et la puissance de Dieu ; car à la résurrection ils ne prennent ni femmes ni maris, mais ils sont comme des anges dans le ciel » (Mt., XXII, 30). Et saint Paul oppose au corps psychique que nous héritons du premier Adam et qui pèse ici-bas sur l'âme, le corps spirituel, inondé des clartés de l'Esprit, libéré des émois de la chair et du sang, que nous recevrons du second Adam (I Cor., XV, 44-50) [1].

Mais ce corps spirituel est un corps. Jésus ressuscité reste lui-même. Il n'est pas changé en « esprit pur ». « Ce n'est pas des anges qu'il se saisit, c'est de la postérité d'Abraham qu'il se saisit » (Hébr., II, 16). C'est pour éternellement qu'il est le Verbe fait chair. Il se fait non seulement voir, mais encore toucher par ses disciples : « Ils parlaient encore quand il se tint en personne au milieu d'eux et leur dit : Paix à vous ! Saisis de stupeur et d'effroi, ils s'imaginaient voir un esprit. Mais il leur dit : Pourquoi ce trouble et pourquoi des doutes s'élèvent-ils en vos cœurs ? Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi ! Touchez-moi et voyez : un esprit n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai. Ce disant il leur montra ses mains et ses pieds. Et comme dans leur joie ils hésitaient à croire et demeuraient dans l'étonnement, il leur dit : Avez-vous ici quelque chose à manger ? Ils lui présentèrent un peu de poisson grillé. Il en prit et mangea devant eux » (Luc, XXIV, 36-43). Au soir même de Pâques, s'il entre au Cénacle « toutes portes étant closes par crainte des Juifs », c'est par miracle [2], ce n'est point qu'il ait abandonné son corps : « Il leur dit : Paix à vous ! Ce disant, il leur montra ses mains et son côté ». Huit jours plus tard, Thomas étant avec les disciples, « Jésus vint, toutes portes closes », puis il dit à Thomas : « Porte ton doigt ici : voici mes mains ; avance ta main et mets-la dans mon côté, et ne sois plus incrédule, mais fidèle » (Jean, XX, 19-27).

2. La même erreur, le même docétisme qui ruinait la foi chrétienne en l'Incarnation et soutenait que le Christ n'était venu au milieu de nous qu'avec une apparence de corps, saint Paul la rencontre et la dénonce, on sait avec quelle véhémence, chez ceux de ces chrétiens de Corinthe qui, fascinés peut-être par le spiritualisme néoplatonicien ou par les gnoses, et cédant à une tentation qui semble devoir être de tous les temps, osaient prétendre « qu'il n'y a pas de résurrection des morts ». L'apôtre leur répond : « Si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité ; et si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine... » (I Cor., XV, 11-17). C'est toute la vérité du message chrétien que saint Paul n'hésite pas à mettre

---

[1] Cf. notre étude : *Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du « corpus spirituale »*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. II, pp. 879-890.

[2] Un miracle de même sorte que celui de son enfantement de la Vierge. Et c'est au temps de sa vie mortelle que Jésus marche sur la mer (Jean, VI, 19).

en cause à propos de la résurrection corporelle du Christ et de la nôtre – à propos aussi de la transfiguration du monde (Rom., VIII, 19-22).

L'état de violence fait au Christ avant son Ascension. – 1. Le monde historique dans lequel nous vivons depuis à peine un million de siècles n'est qu'un monde provisoire. Il n'est plus tel qu'il est sorti des mains de Dieu, quand l'homme était en paix avec son Créateur, en paix avec son propre être et ses passions, en paix avec la nature qui l'environnait.

Les conflits ont surgi partout, entre l'homme et Dieu, l'âme et le corps, la raison et les passions, brisant du coup, en désorganisant l'homme, le rapport d'harmonie qui devait par lui relier à Dieu la création matérielle elle-même, maintenant « assujettie à la vanité, non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise ». (Rom., VIII, 20). Monde blessé terriblement par le mal du péché, et de la peine du péché, à savoir les souffrances et la mort ; qui ne pourra être visité dans ses profondeurs que par les abaissements d'un Dieu incarné et que seule pourra guérir une nouvelle blessure, celle de l'amour rédempteur, inconnu dans l'Eden, qui pour brûler prend occasion de tout le mal du monde, et qui sera capable un jour, par surcroît, de « libérer de la servitude de la corruption pour l'introduire dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » la création même matérielle (Rom., VIII, 21).

2. Le Christ passe trente-trois ans dans notre univers de catastrophe et de rédemption ; quand il en sort, de l'autre côté de la mort, il est changé, il a pénétré dans un autre univers. « Il faut, dit l'apôtre, que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité » (I Cor., XV, 53). Ce qui se fera pour nous plus tard vient de se faire pour le Christ. Il y a désormais dénivellation entre lui et nous, entre son temps et notre temps, entre sa condition et notre condition. Sa mission de Rédempteur, comme Chef et Tête, est accomplie : « Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donnée à faire ; maintenant, Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais près de toi avant que le monde fût » (Jean, XVII, 4-5) ; c'est à ses disciples, à son Corps qui est l'Eglise, d'être ses témoins dans ce monde-ci tant qu'il durera : « Je ne suis plus dans le monde, mais eux sont dans le monde... Je ne te prie pas de les retirer du monde, mais de les garder du Mauvais » (XVII, 15). La dénivellation cessera, mais plus tard : « Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient aussi avec moi, pour qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée... » (XVII, 24). Ce qui le tiendra séparé de nous, pendant cette nouvelle série de siècles, ce n'est pas certes qu'il veuille nous retirer son amour, mais au contraire qu'il veuille être présent, pour nous y « préparer une place », dans le seul univers que son amour peut souhaiter pour nous définitif.

3. Et c'est ici encore qu'il faut chercher l'explication de sa conduite pendant le temps qui va de sa résurrection à son ascension. Au matin de

Pâques, à Marie de Magdala qui se jette à ses pieds, un des sens au moins du mystérieux *Noli me tangere* qui brise son élan, c'est que le temps n'est pas venu de sa présence corporelle manifeste et définitive, il faudra auparavant qu'il remonte au Père, et là seulement nous pourrons le rejoindre pour toujours (Jean, XX, 17).

Il fallait bien que les apôtres le voient dans sa gloire de ressuscité et, leur esprit s'étant ouvert, il avait beaucoup à leur apprendre : « Il se montra vivant à eux après sa passion avec de nombreuses preuves, et pendant *quarante jours* il leur apparut, les entretenant du Royaume de Dieu » (Act., I, 3). Mais ces apparitions sont toujours des surprises. Il ne reprend pas avec eux l'ancien régime de vie commune. Il a passé en quelque sorte de l'autre côté des choses. Il faut qu'ils s'en rendent compte [1].

Pourtant il n'est pas encore remonté au Père. Où est-il ? Dans l'ici-bas ? L'Evangile nous l'a montré si souvent seul. Aussitôt après son baptême, dit saint Marc, « l'Esprit le pousse au désert. Et il demeura dans le désert *quarante jours*, tenté par Satan. Et il était avec les bêtes sauvages, et les anges le servaient » (Marc, I, 12). Les quarante jours qui précèdent sa prédication sont-ils sans rapport avec les quarante jours qui les terminent ? Il veut encore être seul avant de choisir ses apôtres : « Or, en ces jours-là, il s'en alla dans la montagne pour prier, et il passa toute la nuit à prier Dieu » (Luc, VI, 12). Après la multiplication des pains, « Jésus, sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, se retira de nouveau sur la montagne, tout seul » (Jean, VI. 15). Le soir venu, il rejoint ses disciples en marchant sur la mer (VI, 19). Quand ses ennemis le poussent jusqu'à un escarpement de la colline sur laquelle leur ville était bâtie, pour l'en précipiter, « Jésus, passant au milieu d'eux, allait » (Luc, IV, 30).

Oui, sans doute, Jésus se tient encore dans l'ici-bàs [2], mais au prix d'une condescendance qui lui impose une sorte de violence. Comment, en effet, y aurait-il adaptation, proportion, convenance entre sa condition nouvelle et le monde de souffrance qu'il vient de quitter pour toujours ? Comment, transfiguré et glorifié, trouverait-il son chez-soi dans l'ici-bas ?

C'est précisément cet état de violence que va faire cesser son ascension au ciel.

b) L'ascension

L'élévation du Christ. – Les récits de l'ascension du Sauveur sont sobres : « Or, le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel et il s'assit

---

[1] « Pour manifester la vérité de la *résurrection*, il suffisait qu'il leur apparût plusieurs fois, qu'il leur parlât familièrement, qu'il mangeât et bût, qu'il les invitât à le toucher. Mais pour manifester sa *gloire* de ressuscité, il n'a pas voulu vivre continuellement avec eux, comme autrefois, pour qu'on ne pensât pas qu'il était ressuscité à la vie d'auparavant ». S. THOMAS, III, qu. 55, a. 3.

[2] « En quels lieux se trouvait corporellement le Christ pendant les intervalles, nous l'ignorons, puisque l'Ecriture ne nous le dit pas, et qu'il a *pouvoir sur tous les lieux* ». S. THOMAS, III, qu. 55, a. 3, ad 2.

à la droite de Dieu » (Marc, XVI, 19). « Quand il eut dit cela, ils le virent s'élever, puis une nuée vint le cacher à leurs regards. Et comme leurs yeux se tournaient vers le ciel pendant qu'il s'en allait, voici que leur apparurent deux hommes vêtus de blanc, qui leur dirent : Hommes de Galilée, pourquoi restez-vous ainsi à regarder le ciel ? Ce même Jésus, qui vous a été enlevé, viendra ainsi, de la manière dont vous l'avez vu partir vers le ciel » (Act., I, 9-11). Dans la nuée s'était déjà caché le mystère de Dieu à la Transfiguration (Mt., XVII, 5), et il en sera de même plus tard à la Parousie (XXIV, 30).

Avant d'être enveloppé par la nuée, le Christ s'est élevé quelques instants, pour signifier qu'il entrait désormais dans un monde qualitativement plus haut, monde complètement exorbité par rapport au nôtre, sans référence à nos coordonnées biologiques et spatio-temporelles [1], monde des puissances de l'esprit et de la gloire, capables quand sonnera l'heure de la Parousie, et par un prodige qui sera de l'ordre même de la création, de refondre notre univers maintenant « en travail d'enfantement » (Rom., VIII, 22). pour le transformer « en ciel nouveau et en terre nouvelle » (Apoc., XXI, 1).

La nature humaine tout entière entre pour la première fois dans la gloire eschatologique. – 1. De ce suprême univers eschatologique, dont la Trinité sainte est le foyer immatériel, le Christ, au jour de l'Ascension, devient le foyer, le centre de rayonnement, corporel. C'est autour de sa vie ressuscitée et glorifiée que viendront se disposer et s'ordonner, selon qu'elle l'exigera, tous les éléments de la création matérielle destinés à passer, transfigurés, dans l'au delà.

2. Il y attire les âmes des limbes qui n'avaient cessé depuis leur entrée dans la vision bienheureuse de se référer intimement à lui. Elles font partie de ces captifs, délivrés par l'Ascension du Christ, dont parle saint Paul : « Montant dans les hauteurs, il a emmené les captifs » (Ephés., IV, 8) [2]. Selon la Constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII, ces âmes, « avant même la résurrection dans leur corps et le jugement général, et cela dès l'Ascension du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ... sont au ciel, au Royaume des cieux et au Paradis céleste avec le Christ, admises dans la société des anges » [3]. Elles y attendent le jour où, selon l'apôtre, « le Seigneur Jésus-Christ transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps

[1] Trait pour trait se retrouve dans *Stephen le Héros* de Joyce, le thème, ouvrant *Sagesse enfantine* de Tolstoï, de l'enfant qui, au matin de la Fête de l'Ascension, refuse d'accompagner sa mère à la Messe, parce qu'elle ne sait pas lui dire jusqu'où le Christ est monté dans le ciel et à quel endroit de notre cosmos il est relégué.

[2] « Il est monté, non pas seul, mais emmenant les captifs que le diable avait faits. Le genre humain en effet était captif ; même les *saints* décédés dans la charité et qui avaient mérité la gloire, étaient retenus dans la captivité des limbes : de cette captivité le Christ les a libérés..., les comblant de biens spirituels. Mais cette parole se vérifie encore des *vivants*, captifs du péché, que le Christ libère, les faisant serviteurs de la justice ». S. THOMAS, *Ad Ephesios*, IV, 8 ; Edit. Marietti, Turin, 1953, nº 206.

[3] Denz., nº 530.

de gloire, avec cette force qu'il a de pouvoir même se soumettre tout l'univers » (Philip., III, 21) ; le jour où le Seigneur, appelant autour de lui ses élus ressuscités, accomplira la mystérieuse prédiction : « Où sera le Corps », le corps du Christ, « là aussi se rassembleront les vautours » (Luc, XVII, 37).

3. L'Ascension corporelle du Christ sera bientôt suivie de l'Assomption corporelle de la Vierge. Il est révélé dans saint Paul que la loi, pour un membre du Christ touché par le péché originel, est de ne pouvoir le suivre dans sa résurrection glorieuse qu'à la fin du monde, où sera mis un terme à la transmission du péché originel par l'arrêt des naissances et à la mort par la résurrection générale. Il est donc révélé du même coup que la loi, pour un membre du Christ non touché par le péché originel, est de pouvoir le suivre sans délai dans sa résurrection glorieuse [1]. Au-dessous du Christ-Dieu ressuscité, qui est la Tête, la Vierge, entrant au ciel comme créature lors de son Assomption corporelle, marque la place future de toute l'Eglise ressuscitée, qui sera le Corps.

Dorénavant, les accroissements de la Cité céleste ne cesseront de se multiplier tant que durera notre monde, mais ils seront le fait des âmes seules, entièrement purifiées par le feu de la charité, qui, sortant individuellement du purgatoire ou venant directement de la mort, franchissent pour toujours le seuil de la vision béatifique.

A la droite de Dieu. – Empruntée au Psaume messianique CX (CIX), l'image fréquemment reprise dans le Nouveau Testament [2], signifiait pour les premiers chrétiens que le Sauveur Jésus, après avoir fondé son Eglise dans les humiliations, était devenu, depuis la résurrection et l'ascension, son Seigneur de gloire, la couvrant de sa puissance, la visitant mystérieusement, se rendant présent à elle pendant la célébration eucharistique tout comme au jour de la première Cène. Elle ne cessait de l'appeler : « *Maranatha ! Notre Seigneur, viens !* » (I Cor., XVI, 22), d'attendre son retour manifeste pour le temps de la Parousie [3]. En même temps que le Seigneur de l'Eglise, qui est son Royaume à l'état pérégrinal et crucifié, le Christ du ciel est le Seigneur du monde qui n'existe en fin de compte que pour cette Eglise, et qu'au dernier jour elle résorbera dans son triomphe.

---

[1] Cf. notre *Esquisse du développement du dogme marial*, Paris, Alsatia, 1954, p. 137.

[2] « Rien ne montre mieux la place centrale occupée dans la pensée chrétienne primitive par l'idée de la souveraineté présente du Christ, que les nombreuses citations de ce Psaume. Elles ne se trouvent pas seulement dans certains auteurs, mais dans le Nouveau Testament tout entier ». Oscar CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1958, p. 193.

[3] Ces choses ont été vues avec profondeur par Oscar CULLMANN : « Nous comprenons mieux maintenant tout ce que l'Eglise attendait quand elle disait dans sa prière : *Maranatha ! Seigneur, viens !* Elle ne le suppliait pas seulement de hâter le jour de son retour final, elle lui demandait aussi d'apparaître au milieu d'elle, à sa table, comme il était apparu au dimanche de Pâques, pour la consoler et l'assurer de son prochain retour... *Maranatha*, cette très ancienne prière signifiait donc pour ceux qui la pronon-

5. *Conclusion*

Après avoir évoqué les destinées de la Cité de Dieu, de l'Eglise du Christ, sous les économies préparatoires de la Loi de nature [1] et de la Loi mosaïque [2] nous touchions ici au temps suprême de l'entrée du Christ dans son Eglise qui l'attendait.

Elle l'attendait dans l'au-delà de notre temps. D'abord dans les cieux où les anges aussitôt entourent le mystère de son incarnation. Puis dans les limbes où les Pères sont illuminés dès le soir même de sa Passion. Et de nouveau dans les cieux où il paraît à l'Ascension avec sa nature humaine tout entière glorifiée. Voilà ce que nous venons d'essayer de décrire.

Elle l'attendait dans l'en-deçà de notre temps, dans l'ici-bas, où configurée à la ressemblance de sa vie mortelle, elle allait recevoir de lui la plénitude de son statut d'Eglise pérégrinale. C'est ce qui nous reste à décrire.

Pâques 1963

CHARLES JOURNET

çaient, à la fois : *Seigneur, viens à la fin des temps pour établir ton règne !* et : *Viens déjà maintenant, pendant que nous sommes rassemblés pour le repas !* La distinction entre le présent et l'avenir, entre l'anticipation et la venue définitive... n'a peut-être même guère été ressentie par ceux qui étaient assemblés pour le culte... A la lumière de l'expérience vécue de la venue du Christ au milieu des siens, on comprend mieux qu'il ait pu être considéré à la fois comme le Seigneur de son Eglise et comme le Seigneur du monde... Lors de chaque célébration de la Cène, la communauté fait l'expérience de la souveraineté du Christ. L'Eglise apparaît donc véritablement comme *le centre de la souveraineté universelle du Christ*. Le lien intime que le christianisme primitif établit entre son culte et le Royaume à venir prouve que l'antique prière *Maranatha* implore bien à la fois la présence actuelle du Christ et son retour définitif... La Seigneurie du Christ a commencé avec son Ascension et se terminera avec son Retour. C'est pourquoi les deux *hommes vêtus de blanc* d'Actes, I, 10, affirment l'analogie des deux événements qui encadrent la souveraineté du Christ ». *Op. cit.*, pp. 183-184 ; 195.

[1] *Revue Thomiste*, 1961, nos 3 et 4.

[2] *Ibid.*, 1963, no 1, 2 et 3.

Le Décalogue

Recherches textuelles et notes théologiques

II. LA CONVOITISE [1]

1. *Les « Dix Paroles »*

Dans le texte du Décalogue, tel qu'on le lit en Ex. 20, 2-17, on rencontre les « matières » suivantes : 1° le culte du Dieu unique ; 2° l'interdiction des images (des idoles) [2] ; 3° le respect du Nom ; 4° la sanctification du jour du Sabbat ; 5° l'honneur dû au père et à la mère ; 6° l'interdiction de l'homicide ; 7° l'interdiction de l'adultère ; 8° l'interdiction du vol ; 9° l'interdiction du faux témoignage ; 10° l'interdiction de la convoitise.

Nous traduisons par *convoiter* le verbe hébreu *ḥmd* – qu'on lit deux fois en Ex. 20, 17 – et par *désirer* le verbe hébreu *'wh* – qu'on lit en Dt. 5, 21.

Le grec des LXX dira toujours *épithuméô ;* il ne garde donc pas les deux verbes d'Ex. 20, 17 ; le latin de la Vg. distingue *concupiscere* et *desiderare*.

Nous verrons que *ḥmd-convoiter* désigne plutôt l'aspect extérieur de l'acte, tandis que *'wh-épithuméô-desiderare-désirer* veut souligner les intentions.

Le texte du Décalogue, tel qu'on le lit en Dt. 5, 6-21, présente la même succession et la même division des « matières ». Il distingue cependant avec netteté la convoitise dont l'objet est la femme du prochain et le désir dont l'objet est la maison et les autres biens du prochain. Cette dernière distinction obligerait-elle à reconnaître *onze* « Paroles » dans les Tables de la Loi, telles que le texte du Deutéronome nous les présente ? On voit mal comment soutenir une telle affirmation. Pour garder tout à la fois la division en dix, qui est textuellement assurée [3], et la distinction des deux convoitises – ou plus exactement la distinction entre la convoi-

---

[1] Cf. *Nova et Vetera*, XXXVII, n. 4, 1962, pp. 277-283, L'interdiction des images.

[2] On sait que le précepte primitif portait sur l'image de Dieu et que le texte, tel qu'on le lit dans l'Ex. et le Dt., porte sur le culte des « idoles ».

[3] Cf. par exemple Dt. 4, 13 : « ... les dix Paroles qu'il inscrivit sur deux tables de pierre ».

tise (de la femme) et le désir (des autres biens) – il faut joindre en un les deux premiers commandements (sur le culte du Dieu unique et contre les images) [1]. On retrouve cette manière de voir dans nos catéchismes, où le précepte contre les images n'est plus explicitement exprimé.

Une présentation adéquate du Décalogue, en exégèse, en théologie dogmatique comme en catéchétique, devrait tout à la fois tenir à la division en dix – qui est primitive et traditionnelle – et reconnaître douze [2] « matières » : 1° le culte du Dieu unique ; 2° l'interdiction des images ou représentations du Dieu unique ; 3° l'interdiction des images-idoles (des « autres » dieux, c'est dire des faux dieux) – ce commandement devrait être considéré comme un précepte particulier à rattacher au 1er commandement ; 4° le respect du nom ; 5° la sanctification du jour du Sabbat ; 6° le respect dû au père et à la mère ; 7° l'interdiction de l'homicide ; 8° l'interdiction de l'adultère ; 9° l'interdiction du vol ; 10° l'interdiction du faux témoignage ; 11° l'interdiction de la convoitise à l'égard de la femme du prochain ; 12° l'interdiction du désir-envie de la maison et des autres biens du prochain.

Nous étudions ici les textes qui parlent de la convoitise et du désir et le développement de la révélation divine sur cette « matière ».

2. *Les textes*

a) *l'hébreu :* on sait que le Décalogue se trouve dans le Livre de l'Exode et dans le Deutéronome. Mettons les textes en parallèles :

Ex. 20, 17	*Dt.* 5, 21 [3]
tu ne convoitera pas (*ḥmd*)	*et tu ne convoiteras pas* (*ḥmd*)
la maison de ton prochain	*la femme de ton prochain*
tu ne convoiteras pas (*ḥmd*)	*et tu ne désireras pas* (*'wh*)
la femme de ton prochain	*la maison de ton prochain*
	son champ
son serviteur	*son serviteur*
sa servante	*sa servante*
son bœuf	*son bœuf*
son âne	*son âne*
et tout ce qui est à ton prochain.	*et tout ce qui est à ton prochain.*

La comparaison de ces deux textes révèle quatre différences :

1° l'Ex. présente l'ordre suivant : maison, femme, serviteur, etc. ; le Dt. : la femme, la maison, etc. ;

---

[1] L'interdiction des images apparaît alors comme une explicitation du précepte sur le culte à rendre au Dieu unique et comme une nouvelle prise de position contre les « hauts lieux » et les cultes aux dieux étrangers.

[2] Pourquoi « douze » ? parce qu'on sépare du premier le précepte contre les représentations imagées du Dieu unique ; parce qu'on met en valeur l'interdiction du culte des idoles ; parce qu'on distingue deux convoitises.

[3] Dans le grec, les vv. 17-20 ne font qu'un seul verset ; ainsi le v. 21 de l'hébreu devient le v. 18 du grec.

2° l'Ex. utilise deux fois le même verbe : *ḥmd*-convoiter ; le Dt. utilise deux verbes : *ḥmd*-convoiter (objet : la femme) et *'wh*-désirer (objet : la maison, etc.) ;

3° le Dt. place la conjonction *w^e* (et) devant la négation qui précède les deux verbes ;

4° le Dt. ajoute le *champ*.

Cette addition du champ peut manifester une évolution ethnique. Le peuple d'Israël, semi-nomade dans ses origines s'est progressivement sédentarisé, dès la conquête de Josué (même si le peuple d'Israël reste, spirituellement, un peuple nomade, un peuple du désert, un royaume qui n'est pas de ce monde). Cette sédentarisation a fait des Israélites des propriétaires de biens immobiliers. Les habitations, entourées de champs, sont devenues des maisons « fixes », de bois (rarement), de pisé, de briques, de pierres. Le terme maison (*bét*) désigne tout à la fois la famille et l'ensemble des biens, qu'ils soient mobiliers ou immobiliers. Le texte du Dt. porte donc ici une addition (ce n'est pas la seule) au texte primitif du Décalogue promulgué au Sinaï. On y reconnaîtrait volontiers la marque de la rédaction définitive du Deutéronome qu'on peut situer à l'époque de la réforme de Josias [1].

L'addition de la conjonction *w^e* (et), dans le Dt., devant le second verbe, pose un problème : car on ne peut pas la traduire ou la paraphraser par un *c'est-à-dire*, alors que dans l'Ex. cette conjonction ainsi interprétée aurait normalement sa place : *Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain* (ce serait là la formulation originale du précepte, commenté dans une rédaction postérieure :) *c'est-à-dire que tu ne convoiteras ni sa femme, ni son serviteur, etc...* Le texte du Dt. veut nettement distinguer deux sortes de désirs et deux objets différents. Il semble donc que le rédacteur ait voulu aussi distinguer deux préceptes. De fait, dans ce texte, la conjonction *w^e* (et) précède régulièrement la négation *lo'* (ne), dans les derniers préceptes (depuis l'adultère). Malheureusement on ne peut en tirer une conclusion assurée, l'ensemble des versions ne reprenant pas cette manière de dire [2]. Il est cependant probable que le rédacteur voulait distinguer deux préceptes.

Ce qui est manifeste, dans le texte massorétique, c'est la répétition du même verbe dans la liste de l'Ex. et la différence des verbes dans celle du Dt. La signification du verbe *ḥmd* est ici décisive. Nous aurons à démontrer qu'il s'agit d'un acte d'agression, c'est donc dire plus qu'une intention, un désir ou une envie [3]. Il y aurait, entre la rédaction de l'Ex. et celle du Dt., une progression évidente, dans le sens d'une intériorisation ; plus

---

[1] Vers 620.

[2] Voir la note de J. Hempel (Kittel) à Dt. 5, 18 ss.

[3] Plus qu'une intention..., ou beaucoup moins, si l'on voit l'acte extérieur détaché de ses sources intérieures.

précisément, alors que l'Ex. parlait d'un acte d'agression contre l'ensemble des « propriétés » du prochain, le Dt. ne parle d'*acte d'agression* qu'au sujet d'une « propriété » bien précise, l'épouse ; à l'égard des autres biens (maison, serviteur, etc.), il ne parle que de désir – nous dirions volontiers d'envie – comme s'il voulait insister déjà sur la malice intérieure qui précède l'acte extérieur.

Ce qui est manifeste, enfin, dans le texte massorétique, c'est la différence dans l'ordre des biens, dans l'ordre des valeurs. L'Ex. disait : *Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain* (formule originale, pensons-nous), et ajoutait (sous forme de développement, ou d'explicitation) : *Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, etc...* » On sait que le Décalogue présente les différents objets de la morale dans un ordre de valeurs décroissant : le *culte* du Dieu unique, l'*image* du Dieu unique, le *Nom*, le *Jour*, les sources de la *vie* (parents), la vie elle-même, les sources de la vie à venir (l'épouse du prochain), la *liberté* (le précepte contre le vol, portait sur le rapt d'un homme libre [1]), la *réputation* (détruite par un faux témoignage). Jusqu'ici, on a considéré les droits divins et les biens attachés aux personnes elles-mêmes. Reste ce que nous nommons le droit de propriété, droit qui porte sur des biens *extérieurs* séparés ou séparables de la personne : sa maison, sa femme, son champ... L'épouse est donc considérée ici comme un des biens, comme une partie de ce dont l'Israélite est propriétaire.

> On doit remarquer que, dans le Décalogue, certaines *matières* se retrouvent dans deux préceptes différents, mais sous des aspects formels différents : ainsi le témoin au tribunal est mis en garde contre le parjure (invocation du nom de Dieu *en vain*, c'est dire dans le serment portant sur un faux témoignage) et sur le faux témoignage lui-même (affirmation contre la vérité objective dans une déclaration au tribunal) ; ainsi l'épouse du prochain est l'objet d'une double interdiction, comme source de vie nouvelle pour le prochain dont elle est l'épouse et comme *propriété*, parmi les biens dont le prochain a *l'usage ;* ainsi le serviteur et la servante devront se reposer le jour du sabbat (le texte du Dt. est plus explicite sur ce point, v. 14) et sont protégés contre toute convoitise.

Dans le texte de l'Ex. comme dans celui du Dt. l'épouse est considérée comme un *bien*, une part de la propriété : ce qu'on a justement nommé la dignité de toute personne humaine et la dignité particulière de la femme. sont alors des valeurs encore inconnues. Preuve en est la place de la servante dans le texte du Dt. : si l'épouse du prochain prend la première place, on continue de penser que le serviteur et la servante, parmi les biens, viennent après la *maison* (dont ils sont parties) et après le champ.

Le texte du Dt. révèle que l'épouse du prochain est le premier des biens extérieurs. La *maison* passe, littéralement, après. On peut se demander sous quelles influences cette découverte a été faite, comment on en est arrivé à cette *prise de conscience*. Il apparaît que les influences furent

---

[1] Sur ce point, nous suivons A. Alt que cite J.-J. Stamm dans son étude sur le Décalogue (cf. notre art. cit., p. 277, n. 1).

complémentaires et de deux ordres : le développement de la civilisation, en particulier la sédentarisation, mettent en valeur le rôle de la femme considérée comme maîtresse de la maison. Il faut ajouter que cette découverte n'a pu se faire sans le concours, sans l'appui d'une force intérieure surnaturelle, la grâce elle-même illuminant du dedans la conscience humaine et lui révélant progressivement un ordre de valeur nouveau, plus justement, révélant progressivement l'ordre réel des choses et des êtres que l'intelligence de l'homme, à cause du péché, ne reconnaissait plus. Le texte du Dt. (5, 21) est le témoignage irrécusable d'un progrès irréversible, riche de promesses et de nouvelles découvertes.

Retenons enfin, à propos des textes hébreux, la conclusion de J.-J. Stamm qui, suivant « la découverte... inattaquable » de Herrmann, affirme : « ... *chamad* n'implique pas seulement une «convoitise » en tant que mouvement de la volonté, mais qu'*il inclut aussi les voies de fait* qui conduisent à la prise de possession de l'objet convoité... D'après son sens premier, (le dixième commandement) ne vise donc pas seulement la volonté, mais aussi les manœuvres effectives pour s'emparer de la propriété du prochain » [1].

Peut-on aller encore plus avant ? S'il paraît démontré que la convoitise dont parlent nos textes est inséparable de l'acte d'agression, on peut se demander quel peut être l'effet de cet acte : une prise de possession de l'objet convoité ? Incontestablement. Ne serait-ce pas aussi, dans le cas d'une impossibilité à entrer en possession, la destruction de l'objet convoité mais inaccessible, on veut dire, la destruction, le meurtre de celle qui se refuserait au rapt, l'incendie de la moisson du voisin, la zizanie semée dans son champ ? La convoitise porte en effet à deux actes opposés : d'un côté à la prise de possession de l'objet, d'autre part à la destruction de ce même objet, si lui-même ou son propriétaire ou quelqu'autre obstacle s'opposent à la réalisation du désir ; c'est là l'une des manifestations les plus lourdes de la jalousie.

> Le verbe *ḥmd* est utilisé 21 fois ; il a toujours le sens de désirer, convoiter, préférer. On ne trouve pas de texte, reconnaissons-le, qui laisserait entendre que la convoitise inassouvie ait pu conduire à une agression qu'on pourrait nommer négative, celle qui pousse à la destruction. Lorsque la convoitise arrive à ses fins, elle brise toujours, sinon l'*objet* convoité, du moins le cœur du légitime *propriétaire*.

En conclusion, retenons que les textes de l'Ex. et du Dt. en hébreu manifestent une évolution :

1° l'ordre des valeurs reconnu, parmi les biens possédés, tend vers l'ordre réel des êtres : une épouse est *plus* qu'une maison ou qu'un domaine : un jour, on connaîtra qu'elle ne saurait être *classée* parmi les *objets utiles*... La grâce éclairant le cœur des hommes finira bien par vaincre le poids de cette convoitise. Vingt siècles après Jésus, cependant, des hommes ou

---

[1] Cf. J.-J. Stamm (trad. Ph. Reymond), p. 55 (le soulignement est de nous).

des femmes, parfois ou souvent, réduisent à nouveau *l'épouse de l'autre,* au niveau d'un objet.

2° alors que le texte de l'Ex. répétait le même verbe (convoiter, faire acte d'agression), le texte du Dt., apporte une distinction décisive : il dit convoitise (à propos de la femme), mais il dit aussi que le désir (de la maison, etc.) peut être répréhensible. Il manifeste ainsi que le péché n'est pas dans un acte extérieur seulement, mais bien et d'abord dans le cœur de l'homme. Lorsque le Dt. dit qu'on ne doit pas *désirer,* il ne dit pas moins, il dit beaucoup plus que l'Ex.

*

b) *le grec* [1] : il n'y a ici aucune nécessité de présenter les textes de l'Ex. et du Dt. en parallèle ; ils sont identiques :

Tu ne désireras pas la femme de ton prochain
tu ne désireras pas la maison de ton prochain
ni son champ
ni son serviteur ni sa servante
ni son bœuf ni son âne
aucun de ses biens
ni rien de ce qui est à ton prochain.

On voit que l'ordre des biens est celui du Dt. dans l'hébreu – la femme est avant la maison – et que le même verbe (*épithuméô* que nous traduisons par *désirer*) est répété, comme dans l'Ex. On doit, semble-t-il, en conclure que ces textes manifestent une nouvelle évolution de la pensée juive, celle-là même que le texte du Dt. avait déjà exprimée : une évolution de la pensée théologique qui tend à « intérioriser » les exigences morales du Décalogue.

Notons, cependant, que les deux textes (Ps. 68, 17 et Ex. 34, 24) dont J. Herrmann s'étaient servi pour établir ses conclusions – « l'Hébreu entendait apparemment par *chamad* une impulsion suivie, presque nécessairement, par des actes correspondants » – sont traduits différemment dans le grec : *épithumèsei* en Ex. 34, 24 et *eudokèsén* au Ps. 67, 17.

c) *la Vulgate* [2] : une comparaison des textes s'impose.

Ex. 20,17	*Dt. 5,21*
Non concupisces	*Non concupisces*
domum proximi tui	*uxorem proximi tui*
nec desiderabis	
uxorem ejus	*non domum*
	non agrum
non servum	*non servum*

[1] D'après l'éd. Rahlfs.
[2] Nous jugeons inutile pour notre recherche l'étude des variantes du texte latin.

Ex. 20,17	*Dt.5,21*
non ancillam	*non ancillam*
non bovem	*non bovem*
non asinum	*non asinum*
nec omnia quae illius sunt.	*et universa quae illius sunt.*

On remarque ici que la suite maison-femme (ou l'inverse) est celle de l'hébreu ; que le texte latin de l'Ex. porte deux verbes différents, comme le texte hébreu du Dt. ; et que le texte latin du Dt., comme l'hébreu, ajoute le champ.

On ne peut tirer de cette comparaison aucun élément nouveau ; notre recherche porte sur l'évolution du sens moral, sur la signification primitive du Décalogue et sur l'intériorisation progressive de ses exigences. Le latin ne peut nous offrir d'indications décisives, car entre le grec des LXX et le latin de saint Jérôme se situent le *Sermon sur la Montagne* et l'achèvement de la révélation : *Vous avez appris qu'il a été dit..., moi, je vous dis...*

3. *La loi intérieure*

Parmi toutes les paroles de Jésus que rapportent les Evangiles, on doit citer ici :

a) *Mt.* 5, 27 : *Vous avez appris qu'il a été dit: Tu ne commettras pas d'adultère. Eh bien! moi je vous dis: Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle* [1].

> Notons que *pour la désirer* traduit *pros to épithumèsai* (Vg. *ad concupiscendum*) et que Delitzsch, dans sa traduction hébraïque de l'évangile propose » (*l*)*ḥmd*) » [2].
>
> Dans son commentaire, M.-J. Lagrange [3] dit ceci : « ... ce qui est explicite ici, c'est le désir de l'adultère. – Or il semble qu'il était déjà interdit par la Loi : *Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui lui appartient* (Ex. xx, 17 ; cf. Dt. 5, 21). Mais on voit par ce contexte – même dans le Deutéronome quoiqu'il ait fait un commandement spécial pour la femme – que la femme était envisagée ici comme la propriété du prochain. Le désir est illicite parce qu'il pourrait conduire au rapt, altérer les rapports sociaux, qui sont nécessairement la principale préoccupation du législateur civil. *Il n'est donc pas exact de dire que Jésus perfectionne la Loi en commentant le sixième commandement par le dixième* (Loisy...). De son autorité propre..., il promulgue une solution qui sera désormais la règle de la chasteté. La simple réflexion morale, surtout parmi les Israélites, avait fait comprendre le danger des regards... ; mais on n'avait pas proclamé encore que le péché intérieur était aussi grave que l'acte extérieur, ou plutôt que le péché était essentiellement dans la disposition du cœur. »
>
> Nous suivons entièrement ces conclusions [4].

---

[1] Trad. *Bible de Jérusalem.*

[2] Ed. de la *Preussische Druckerei- und Verlagsaktiengesellschaft*, Berlin, 1931.

[3] Etudes bibliques, Gabalda, Paris, ad. loc. (les soulignements sont de nous).

[4] Voir aussi la note (ad loc.) de M. Overney, Evangile selon saint Matthieu (p. 32). Si le « mauvais désir » est « envisagé... comme une atteinte à la justice », c'est bien qu'il est, en quelque manière, extériorisé.

b) *Mc.* 7, 20 *ss: Ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur. Car c'est du dedans, du cœur des hommes, que sortent les desseins pervers: débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil, déraison. Toutes ces mauvaises choses sortent du dedans et rendent l'homme impur.* C'est aux disciples qui l'interrogeaient que Jésus parle ainsi. Il venait de s'opposer avec violence à l'hypocrisie des Pharisiens, à ce peuple qui *m'honore des lèvres mais leur cœur est loin de moi. Vain est le culte qu'ils me rendent, les doctrines qu'ils enseignent ne sont que des préceptes humains* [1].

Nous tenons ici les deux termes d'une double évolution : celle qui, partant du Décalogue, réduira les préceptes divins à un légalisme pharisaïque ; cette sorte de « descente » de la morale s'explique par la lourdeur même des actes humains, lorsqu'on ne veut voir le mal et le bien que dans des gestes, des paroles, des démarches, des regards, en un mot des délits qu'une police intraitable pourrait étiqueter, classer et cataloguer.

L'autre évolution, l'autre chemin de l' « ascension » morale sera celui qui, partant du Décalogue et des textes inspirés, conduira le moraliste et le fidèle à la découverte du sens primitif de cette Loi : le sens voulu originairement par Dieu même, celui-là qui, même s'il ne pouvait être pleinement connu par le peuple naissant de l'Alliance du Sinaï, serait pleinement manifesté par le Christ-Jésus.

*

Une fois de plus, donc, on découvre qu'il n'y a, entre les deux Testaments, ni opposition, ni rupture, mais bien passage, préparation, progrès, épanouissement. Dans l'Ancienne Alliance déjà, on peut voir et comme contrôler au passage les traces d'une ascension morale. L'étude et la comparaison des textes de l'Exode et du Décalogue, au sujet de l'adultère et de la convoitise, permettent d'affirmer :

a) que la femme du prochain est l'objet d'une double prohibition : l'adultère est condamné, parce que, pensons-nous, la femme du prochain est pour lui source de nouvelle vie et parce que « l'adultère de la femme... risquerait de troubler les filiations » [2]. Ce qui est primitivement condamné et puni de mort), c'est l'acte lui-même. En outre, par le dixième précepte, on condamne et punit le rapt de la femme du prochain – l'adultère, en effet, n'inclut pas ce genre de vol. La femme est alors considérée comme une part des biens du prochain. La convoitise qui va jusqu'à l'acte d'agression s'oppose à la justice sociale. La femme est considérée comme « objet, » même pour le rédacteur du Dt. qui la place au premier rang parmi les biens, mais qui la distingue nettement de la maison et du domaine (dont font partie, entre autres le serviteur et la servante) ;

---

[1] Mc. 7, 6 s ; citation d'Is. 29, 13, d'après les LXX.
[2] M.-J. Lagrange ad Mt. 5, 27.

b) qu'à l'époque de la rédaction du Deutéronome (sous Josias fort probablement), la conscience morale avait atteint un niveau supérieur : on pressentait déjà que la faute morale se situe aussi là où naissent les désirs. – (Le Décalogue, les « Dix Paroles », dans le texte hébreu du Dt. est difficilement divisible en dix préceptes, parce que précisément, ce texte manifeste une évolution désormais irréversible : l'objet de la Loi, c'est l'acte avec ses racines psychologiques) ;

c) qu'à l'époque de la traduction en grec, la conscience juive ne voyait plus, dans le dixième précepte, qu'une condamnation des actes « intérieurs ». – Ce qui, rappelons-le, signifie non pas un recul, mais un progrès du sens moral et une amplification des exigences morales ;

d) que la révélation « accomplie » par la Parole de Jésus situe définitivement la faute morale dans le cœur de l'homme ;

e) que cette intériorisation de la loi ancienne s'est manifestée d'abord lorsque la « femme du prochain » ou ses biens étaient en cause [1].

Enfin, la conscience chrétienne apprendra que la femme, reine ou servante, n'est ni « objet », ni « jouet ».

Il faudra beaucoup de temps et beaucoup de grâce pour que l'Israélite et le chrétien reconnaissent que le mal, la faute ou l'offense se trouvent là même où se cache la source du mal : au plus secret du cœur de l'homme, là où agit une puissance de néant, là où l'homme est seul et peut « faire le rien », là où Dieu n'agit pas, si ce n'est pour venir « sauver ce qui était perdu ».

Fribourg, Pâques .

PIERRE MAMIE
Professeur d'exégèse au Grand Séminaire

[1] Nous espérons revenir sur ce problème, car il est utile de montrer comment le Nouveau Testament manifeste une « intériorisation » de *tous* les préceptes du Décalogue. On parle trop souvent et trop exclusivement de « désirs impurs » ou de « désirs injustes », alors qu'on pourrait aussi parler, par exemple, de « désir d'homicide » ou de « désir de blasphème ».

Dom Diepen et la Théologie de l'Emmanuel

Etant dans la forme de Dieu..., il s'est anéanti lui-même, prenant la forme d'esclave. *Philip.*, II, 6-7

Un Dieu incarné ou un Homme assumé ?

Ce qui est au cœur de la pensée théologique de Dom Diepen, c'est la révélation, si profondément saisie par saint Cyrille d'Alexandrie qu'il en est reconnu comme le grand Docteur : c'est le mystère de Jésus, du Verbe fait chair, du Fils unique que Dieu nous a donné dans son amour, vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel au Père selon la divinité, disent les Pères de Chalcédoine, et consubstantiel à nous selon l'humanité. Sans quitter la gloire du Père, *il est descendu des cieux ;* invisible de sa propre nature, *il s'est fait visible en la nôtre ;* antérieur aux temps, *il a commencé d'exister dans le temps ;* né éternellement du Père, il a voulu *naître temporellement de la Vierge ;* étant celui qui exauce, il a voulu être *celui qui prie ;* étant dans la forme de Dieu, *il s'est anéanti*, a pris *la forme d'esclave*, s'est *humilié*, s'est fait *obéissant*, a *souffert*, est *mort*. Tels sont les abaissements du Verbe. Et sans doute, c'est sans ombre en lui de mutation qu'il se fait chair et devient homme. Tout le changement se tient du côté d'une nature humaine qu'il assume à lui, qu'il tire à lui, qu'il fait sienne, qu'il *s'approprie*. De même que l'acte créateur sans rien toucher en Dieu fait émerger subitement du néant un monde qui se suspend à lui, la relation de dépendance n'étant alors réelle qu'à partir du monde, ainsi l'initiative de l'Incarnation laisse intact le Verbe, la relation de dépendance n'affecte que sa nature humaine, qui commence alors de subsister en lui. Mais précisément, c'est là tout le mystère, *par le changement réel de cette nature* qui s'ouvre immédiatement sur le Verbe, *c'est le Verbe lui-même qui, distant, devient présent*, naît temporellement de la Vierge, épouse notre condition, éprouve notre détresse, subit nos agonies. La théologie qui insiste sur cette vertigineuse condescendance et cette extraordinaire survenance au milieu de nous du Verbe, pourra seule se réclamer de saint Cyrille d'Alexandrie et s'appeler une théologie de l'Emmanuel.

« Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est Dieu en vérité et que la Sainte Vierge est donc Mère de Dieu, puisqu'elle a engendré selon la chair le Verbe de Dieu fait chair... Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu

a souffert selon la chair, et a été crucifié selon la chair, et que, toujours selon la chair, il a goûté la mort et est devenu le premier-né d'entre les morts, alors qu'en tant que Dieu il est vie et vivifiant... » [1] :

On reconnaît ici le premier et le dernier des douze anathématismes cyrilliens. Elle est aussi la théologie de saint Thomas d'Aquin :

« Il ne faut pas, dit-il, imaginer ici un mouvement ascensionnel par lequel un être préexistant serait peu à peu conduit jusqu'à l'union divine, comme le croyait Photin, qui fut hérétique ; *il faut avant tout prendre garde au mouvement de descente du Verbe de Dieu* qui, étant parfait, assume notre nature imparfaite... Dans le mystère de l'incarnation, il faut considérer bien plus *le mouvement de descente de la plénitude divine dans la nature humaine* que le mouvement de progrès par lequel une nature humaine préexistante se tournerait vers Dieu » [2].

On vient de parler d'une « nature humaine » assumée. Pourrait-on parler d'un « homme », assumé par le Verbe ? Certes, si c'est pour affirmer qu'*au terme* de l'assomption le Fils de Dieu est devenu un vrai homme, composé comme nous d'une âme et d'un corps : il s'est déclaré lui-même le Fils de l'homme, il est Jésus le Nazaréen, homme accrédité par Dieu auprès de nous par des miracles (Actes, II, 22). « Unique est Dieu », dit l'apôtre, « unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ Jésus... » (I Tim., II, 5). Oui encore, si l'on veut signifier qu'en descendant dans le sein de la Vierge, le Verbe a pris sur lui, pour le libérer, tout l'homme, tout le genre humain : *Tu ad liberandum suscepturus hominem.* Les Pères ont donc pu dire en ce sens que le Verbe a assumé un homme, et saint Thomas demande qu'on les entende bien [3]. Mais l'expression se révélera pourtant trop imprécise pour être retenue. Un homme, c'est, à parler proprement, un *sujet*, un *quelqu'un*, un *moi*, possédant la nature humaine. Dire dès lors que l'assomption se fait *à partir* d'un homme, dire que le Verbe a assumé un homme, c'est inévitablement risquer de concevoir Jésus comme l'union de deux sujets, l'un né éternellement du Père et impassible, l'autre né temporellement de la Vierge et mortel, qui n'est Fils de Dieu que relationnellement et *in obliquo*. C'est inévitablement risquer, à l'exemple de Nestorius et de ses disciples, de ruiner le mystère même de l'incarnation. Aussi, à la notion de l'*Assumptus homo*, Cyrille pouvait-il, dans son huitième anathématisme, opposer la notion de l'Emmanuel :

« Si quelqu'un ose dire que l'homme assumé doit être co-adoré avec le Verbe de Dieu, ou qu'il participe à son nom de Dieu comme s'il était quelqu'un dans un autre (ce que le préfixe co-, constamment répété, oblige à comprendre), s'il refuse d'honorer l'Emmanuel d'une adoration unique et de lui adresser une doxologie unique puisque, en effet, c'est le Verbe même qui s'est fait chair : qu'il soit anathème » [4].

---

[1] Denz., nos 113 et 124.
[2] III, qu. 33, a. 3, ad 3 ; qu. 34, a. 1, ad 1.
[3] III, qu. 4, a. 3, ad 1.
[4] Denz., no 120.

On comprend dès lors qu'une formule aussi équivoque que celle de l'*Assumptus homo* ait été abandonnée, d'abord en Orient où le danger était plus imminent, puis plus tard en Occident.

Faut-il excuser Nestorius ?

Que s'est-il passé de nos jours ?

D'une part, en reprenant le récit des événements qui opposèrent entre eux Cyrille et Nestorius, Alexandrie et Constantinople, un certain nombre d'historiens catholiques, à la suite d'un admirable et trop séduisant écrivain, Mgr Duchesne – le tome III de *L'histoire ancienne de l'Eglise* est de 1910 –, non seulement ne se sont pas retenus de critiquer le comportement de Cyrille, mais encore, tout en reconnaissant certes qu'il avait défendu extérieurement l'orthodoxie, n'ont pas hésité à suspecter ce qu'ils ont appelé sa « théologie personnelle » – celle des anathématismes – comme teintée d'apollinarisme et comme propre à favoriser le monophysisme. Pour autant, ces mêmes historiens se sont trouvés enclins à réhabiliter Nestorius, qu'ils avouent sans doute n'avoir pas été sans reproche, mais que de simples maladresses, disent-ils, habilement exploitées par son rival, auraient entraîné dans la catastrophe, alors qu'en fait sa croyance, demeurée orthodoxe, n'aurait pas différé de celle du *Symbole d'Union* de 433, et de celle du *Tome à Flavien* de saint Léon [1]. D'un tel point de vue, les précisions apportées aux formules cyrilliennes d'Ephèse (431) par le concile de Chalcédoine (451) feraient figure de rectifications plutôt que d'explicitations : on opposerait à Cyrille, Léon ; à Ephèse, Chalcédoine, et les amis de Nestorius ayant été d'abord excusés à Chalcédoine – dans les débats concernant, il est vrai, non plus la foi, mais les causes personnelles – puis, après les hésitations du pape Vigile, condamnés à Constantinople (553), c'est la cohérence même des grands conciles œcuméniques qui se trouverait plus ou moins mise en cause.

D'autre part, en 1927, paraissait l'extraordinaire *Christiade française* du P. Déodat de Basly, O.F.M. († 1937), œuvre étrange mais puissante et

---

[1] Ils en appellent à Nestorius lui-même. Il est vrai que « tout le long du *Livre d'Héraclide*, celui-ci se plaint d'avoir été condamné injustement. A l'entendre, on a défiguré sa doctrine, ou on ne l'a pas comprise ; il a été victime de la haine implacable de Cyrille : et de ceux qui pensaient comme lui les uns l'ont lâchement abandonné, les autres l'ont repoussé avec horreur par intérêt ou ignorance... Il est clair que Nestorius se fait illusion en prêtant ses propres doctrines à l'ensemble des Orientaux. Il oublie sans doute qu'avant même qu'il fût question du concile d'Ephèse, Jean d'Antioche lui écrivit pour l'engager à se soumettre à la sentence portée contre lui par le pape Célestin, au concile romain de 430, et à accepter le mot θεοτόκος, que plusieurs anciens Pères avaient employé. Il n'a pas remarqué que, si l'évêque d'Antioche et les siens ont refusé d'abord de souscrire à sa déposition, ce n'a pas été tant parce qu'ils le croyaient orthodoxe, que parce qu'à leurs yeux la procédure n'avait pas été régulière. Cyrille avait ouvert le concile avant leur arrivée et s'était donné la préséance... ». Martin JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, Beauchesne, 1913, p. 190.

prenante, soulevée par un souffle épique, qui sous la forme d'une chanson de geste mettait en œuvre toute une théologie du mystère de l'incarnation rédemptrice. Le « duel d'amour » que fut l'histoire évangélique, y lisait-on, n'opposerait point le Verbe incarné à Dieu le Père, mais bien plutôt l'*Homo assumptus*, c'est-à-dire le composé humain, au Dieu trine. L'*Homo assumptus*, Jésus-Christ, homme-Dieu, formerait avec le Verbe, Dieu-homme, un Tout physique, transcendant, relationnel. Sans être à proprement parler une personne, il serait « quelqu'un », il dit « je » et « moi ». Il y aurait deux Fils dans le Christ, l'un éternel, l'autre temporel, qui en raison de leur jonction peuvent être dits un seul Fils. Le terme d'*Assumptus homo* serait d'ailleurs consacré par la plus authentique tradition. Quant à saint Cyrille d'Alexandrie il se trouverait en dehors de la grande ligne traditionnelle et, en particulier, en dehors de la ligne romaine et papale : il serait à situer plutôt dans la ligne d'Apollinaire. Les grands conciles œcuméniques des Ve, VIe et VIIe siècles n'auraient pas terminé leur tâche ; ils ont défini la distinction réelle des deux natures, mais le problème de l'unité du Christ serait toujours resté une question entièrement ouverte ; les deux « idées de Jésus-Christ » qui étaient représentées au Ve siècle par saint Cyrille d'Alexandrie d'un côté et par la ligne papale de l'autre, le furent au moyen âge, l'une par saint Thomas d'Aquin et tous les grands scolastiques qui ont aristotélisé le dogme, l'autre par le seul Jean Duns Scot. Telles sont les vues que l'auteur de la *Christiade française* entreprenait d'opposer à la christologie traditionnelle qu'il était loin d'ignorer et qu'il avait d'abord professée.

Enfin de subtils problèmes se posaient, d'ordre plus exclusivement théologique. Celui de l'unité de l'être du Christ. Celui surtout de sa psychologie. Quel était le rapport de son activité divine et de son activité humaine : formaient-elles deux séries parallèles, comme l'assurait, dès 1912, J. Tixeront dans son *Histoire des dogmes*, ou fallait-il concevoir la seconde comme constamment subordonnée à la première ? En quel sens le Verbe était-il le sujet de toutes les actions du Christ : serait-ce par quelque influx auquel demeuraient étrangères les autres personnes divines ? Plus subtilement encore : laissée à elle seule, la simple conscience humaine du Christ qui, abstraction faite de la vision béatifique, ne pouvait s'élever jusqu'au Verbe, se serait-elle fatalement égarée en s'estimant autonome ? A ces questions délicates qui affluaient de toutes parts quelles réponses proposer sans risquer de compromettre la transcendance du mystère de l'incarnation ?

D'Ephèse (431) à Constantinople II (553) [1]

Quel va être le témoignage de Dom Herman Michel Diepen ? Dans une série d'études, préparées par un enseignement de vingt années à l'Abbaye d'Oosterhout, et parues de 1949 à 1959, surtout dans la *Revue Thomiste*,

[1] On peut lire aujourd'hui le beau livre du P. Th. CAMELOT, *O.P.*, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris, 1962.

il entreprend de faire face sur tous les fronts. C'est immédiatement la doctrine du P. Déodat de Basly qu'il aborde dans un article important de la *Revue Thomiste*, 1949, p. 428. Elle se réclame de Duns Scot. Or, quoi qu'il en soit de la théologie de ce dernier, sa foi au dogme d'Ephèse est absolue. Le Verbe, dit-il, subsiste formellement dans la nature humaine : « Par elle et en elle la personne divine est réellement un homme. » Il y a plus : des trois explications de l'Union hypostatique proposée par Pierre Lombard, Duns Scot, tout comme saint Thomas [1], rejette la première et la troisième pour s'arrêter à la seconde, assurant que « la personne du Verbe subsiste en deux natures ». S'il lui arrive de parler de l'*Assumptus homo*, c'est en passant : traite-t-il directement la question, il conclut « qu'à parler en termes propres, ce qui a été assumé n'est pas un homme, mais une nature humaine ». Sur ce point capital, le scotisme du P. Déodat apparaît dès lors comme manifestement apocryphe.

Il y a plus grave. Les grands conciles œcuméniques des Ve, VIe, VIIe siècles ont tous affirmé expressément dans le Christ l'unité de l'hypostase et la dualité des natures, soulignant tantôt le premier, tantôt le second de ces aspects. Au lieu de reconnaître dans leurs formulations successives les étapes d'un progrès continu, le P. Déodat – soucieux de justifier sa distinction de deux Fils, de deux « quelqu'un » en Jésus –, croit découvrir ici un mouvement de pendule dont il pense pouvoir s'autoriser, s'appuyant sur les conciles préoccupés de la dualité (Chalcédoine, Constantinople III) pour infirmer ceux qui insistent sur l'unité (Ephèse, Constantinople II où sont condamnés les trois chapitres, écrits des amis de Nestorius). Il suffit à Dom Diepen, pour établir l'œcuménicité du concile d'Ephèse, – ici révoquée en doute –, de recourir à la prescription de quinze siècles. Il réserve à plus tard les preuves proprement historiques qu'il se contente d'amorcer.

Du plan directement dogmatique, Dom Diepen passe ensuite, avec d'autres écrits, sur le plan de ce qu'on peut appeler la « métaphysique » du mystère de l'incarnation, examinant avec soin les positions doctrinales de Duns Scot, de saint Thomas et des écoles contemporaines qui se réclament de lui ; il descendra enfin jusque sur le plan psychologique, où se débattent les questions du rapport de la volonté humaine du Christ à sa volonté divine.

Parallèlement à ces études d'ordre spéculatif, Dom Diepen, doué d'une exceptionnelle puissance de travail, continuait ses recherches de théologie positive en publiant plusieurs articles qui lui fourniraient la matière de trois livres d'inégale importance.

Le premier et le plus considérable, *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine, Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, présenté comme thèse de doctorat à la Faculté du Latran, et paru aux éditions de Saint-Michel, Oosterhout, 1953, se situait délibérément au cœur même du problème. Est-il vrai que la christologie qui a triomphé à Ephèse demandait

[1] S. Thomas, III, qu. 2, a. 6.

des atténuations auxquelles Cyrille lui-même aurait dû consentir en acceptant le *Symbole d'Union*, et qui auraient été confirmées et consacrées à Chalcédoine ? Est-il vrai que le mouvement de bascule se serait prolongé jusque dans les deuxième et troisième conciles de Constantinople ? La conclusion de Dom Diepen est nette : la doctrine même de Chalcédoine est pleinement cyrillienne. Cependant, loin d'être inutiles, les précisions romaines sur la distinction des natures dans l'unité de personne vont retenir l'épiscopat grec sur la pente menaçante d'un ultra-cyrillisme, disons d'un monophysisme, parfaitement étranger à la doctrine personnelle de saint Cyrille : « C'est ici que se situe le coup de barre de saint Léon. Il remet dans son fil le développement doctrinal près de subir une interruption ; même, il le mène jusqu'à son terme. »

Le second livre, plus bref, nous ramène *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1957, 112 pages. Serait-il vrai que le Docteur du Verbe fait chair aurait emprunté sa doctrine de l'homme, non pas à l'Ecriture sainte, mais au néo-platonisme alexandrin, et qu'ainsi s'expliqueraient les affinités qu'on lui cherche avec Apollinaire ? Un examen attentif, appuyé sur les textes, conduit, en fait, à la conclusion que ce qu'on nous propose « comme clef de la christologie de saint Cyrille » ne représente rien de moins qu'une philosophie « qui lui est parfaitement étrangère ». Le chapitre IV de ce petit livre résume les vingt-quatre points que Cyrille lui-même opposait à l'anthropologie platonicienne d'Origène ; et l'Appendice donne, en grec et en français, les deux grands textes anti-apollinaristes de saint Cyrille.

Les *Douze dialogues de christologie ancienne*, Rome, Herder, 1960, 248 pages – l'auteur, touché par la maladie qui devait l'emporter, n'ayant pu revoir les épreuves, il a fallu y joindre une copieuse liste d'errata – engagent indirectement la conversation avec les historiens qui méconnaissent la grandeur de saint Cyrille. Cyrille, il est vrai, a cité de bonne foi des faux mis en circulation par les apollinaristes. Il a été trompé sur la paternité de ces écrits. Mais les textes cités par lui sont sans reproche : « Trois textes orthodoxes dont il n'a pas reconnu le caractère pseudépigraphique : voilà à quoi se réduit tout au plus la méprise qu'on lui reproche si amèrement. » Quelle est l'autorité des *Douze anathématismes* envoyés par lui à Nestorius et que ce dernier refusa de signer ?

> « Le concile d'Ephèse, 22 juin 431, offre une première partie *strictement dogmatique*, qui a pour point culminant la deuxième lettre de Cyrille à Nestorius (cf. Denz., nº 111*a*), véritable lettre dogmatique, définition du mystère de l'incarnation par le IIIe concile œcuménique. Puis une deuxième partie, *plutôt juridique, mais qui implique un jugement dogmatique*. Elle a aussi son point culminant : c'est la troisième lettre de Cyrille à Nestorius, lettre synodale, avec les douze anathématismes. »

C'est pour avoir refusé de se ranger à la doctrine exprimée dans les anathématismes que Nestorius est condamné par tous les membres du tribunal œcuménique. Dom Diepen donne, en traduction française, en regard des douze anathématismes, les textes de Nestorius auxquels Cyrille les a

empruntés. La doctrine des *Trois Chapitres* était-elle recevable ? Le lecteur trouvera les textes précis qui lui permettront de répondre lui-même à cette question. On voit, dès lors, se dégager la perspective dans laquelle se situent les grands débats christologiques. 431, concile d'Ephèse : le Verbe se fait chair en s'unissant une nature humaine composée d'âme et de corps, en sorte que la Vierge est vraiment Mère de Dieu; en conséquence, condamnation et déposition de Nestorius. 451, concile de Chalcédoine : la nature divine et la nature humaine sont unies dans le Christ sans confusion, sans changement, sans séparation ; telle est, à Chalcédoine, la partie dogmatique proprement et exclusivement ratifiée par saint Léon le Grand ; mais l'approbation du pape ne tombe ni sur le 28e canon méconnaissant la primauté romaine, ni sur la dernière partie des Actes à partir de l'Action VII ; c'est dans cette partie que la question de l'orthodoxie de Théodore de Mopsueste, d'Ibas, de Théodoret ayant été posée, le concile se déclare rassuré. 553, IIe concile de Constantinople et condamnation de ceux qui estimaient la doctrine de Chalcédoine compatible avec celle de Théodore, d'Ibas, de Théodoret, qu'on appelait alors les « Trois Chapitres ». Peut-on mettre en cause l'œcuménicité de ce Ve concile, ratifié par le pape Vigile et après lui par ses successeurs ? Il est exact que, sur le point de l'orthodoxie des Trois Chapitres, Vigile a tergiversé, pensant d'abord qu'ils étaient susceptibles d'une interprétation orthodoxe ; puis, que le texte d'Ibas, lu et accepté à Chalcédoine, n'était pas le texte inacceptable qu'il avait maintenant sous les yeux. *Mais jamais Vigile n'a hésité sur la pleine orthodoxie de la doctrine cyrillienne des anathématismes.* Ni ses successeurs, de Pélage Ier à Pie XII. En théologien, Dom Diepen fait remarquer que ce concile de 553, convoqué par Justinien, doit son œcuménicité à une *sanatio in radice* non liée à une époque, en sorte qu'une seule ratification postérieure du souverain pontife eût suffi à le convalider.

Ce n'était point Cyrille qui, jadis, pour parler comme Mgr Duchesne, avait « retenu sur la table de dissection le doux Sauveur qui s'est proposé à notre amour », pour le diviser en deux *Quelqu'un,* en deux *fils,* l'un né du Père, l'autre de Marie. Et, de nos jours, ce n'a pas davantage été Dom Diepen.

De quelques directives du magistère

Il peut être utile de relever quelques-unes des interventions du magistère qui pendant ces dernières années ont indiqué aux historiens comme aux théologiens la route à suivre.

Voici quelques lignes de la Lettre encyclique *Lux veritatis,* du 25 décembre 1931, écrite par Pie XI, lors du quinzième centenaire du concile d'Ephèse :

> « Nous n'ignorons pas, vénérables frères, que plusieurs de ceux qui, de nos jours surtout, s'adonnent aux recherches historiques, tentent non seulement de laver Nestorius de toute tache d'hérésie, mais encore d'accuser Cyrille, le très saint évêque d'Alexandrie, d'iniques ressentiments. Il aurait calomnié Nestorius qu'il détestait, et aurait tout mis en œuvre pour provoquer une condamna-

> tion de doctrines que Nestorius n'aurait pas enseignées. Les défenseurs de l'évêque de Constantinople n'hésitent pas à porter cette grave accusation, soit contre Notre bienheureux prédécesseur Célestin, qui, à cause de son ignorance, aurait été abusé par Cyrille, soit même contre le sacro-saint concile d'Ephèse. Pourtant l'Eglise universelle ne peut que réprouver ces vaines et téméraires tentatives : elle a toujours, en effet, considéré la condamnation de Nestorius comme juste et méritée ; elle a toujours jugé orthodoxe la doctrine de Cyrille ; elle n'a jamais cessé de révérer le concile d'Ephèse, inspiré par l'Esprit saint, à l'égal des conciles œcuméniques » [1].

Le 9 avril 1944, Pie XII, dans son encyclique *Orientalis Ecclesiæ decus*, prenait occasion du quinzième centenaire de la mort de saint Cyrille pour louer « cet homme apostolique » acclamé au concile de Chalcédoine, dont « l'autorité n'a pas été en moindre vénération lors du Ve concile œcuménique rassemblé à Constantinople », et dont la doctrine a été reconnue sans tache lors du VIe concile œcuménique où fut condamné le monothélisme [2].

Le 27 juin 1951, le Saint-Office porte à l'Index un important article d'un disciple du P. Déodat, intitulé *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne* [3]. Commentant cette mesure dans l'*Osservatore romano* du 19 juillet, le P. Michel Browne, alors Maître du Sacré Palais Apostolique, écrivait : L'auteur de l'article,

> « comme d'autres théologiens, prend l'*Assumptus homo* dans le sens d'un sujet humain distinct du Verbe, doué d'une entière autonomie dans son activité, au point de constituer un moi et une personnalité psychologique. Appuyé sur cette conception, il croit pouvoir soutenir, en parfaite orthodoxie, des affirmations telles que celles-ci : 1° de la Bienheureuse Vierge est né l'*Homo assumptus* ; 2. Le nom de Jésus-Christ, proprement, *in recto*, signifie l'*Homo assumptus*, non le Verbe, auquel il se rapporte seulement *in obliquo*, en vertu de ce qu'on appelle la communication des idiomes ; 3° l'*Homo assumptus* est le principe autonome de son activité, sans que le Verbe influe personnellement sur lui ; 4° l'*Homo assumptus*, conscient et libre, a son propre moi humain, qui est, au moins psychologiquement, distinct du moi divin du Verbe ; 5° l'*Homo assumptus* n'est pas simplement quelque chose, mais *Quelqu'un* ; 6° dans la prière, dans l'adoration et dans la soumission de Jésus-Christ, ce n'est pas le Verbe qui prie, adore, et se soumet au Père, mais c'est l'*Homo assumptus* qui prie, adore et se soumet au Dieu Trine (donc également au Verbe) ; 7° l'*Homo assumptus*, l'Homme uni au Verbe et non le Verbe même, est la haute personnalité constituée, par le Dieu aimant, médiateur, prêtre et roi, entre le genre humain et le Dieu-Trinité. »

Le P. Browne ne conteste pas la légitimité d'une distinction entre « personnalité psychologique » et « personnalité ontologique », à condition de ne pas faire du moi humain du Christ un sujet autonome qu'on risquerait de prendre pour un moi ontologique.

Deux mois plus tard, le 8 septembre 1951, à l'occasion du quinzième centenaire du concile de Chalcédoine, paraissait l'encyclique *Sempiternus Rex Christus*, où Pie XII déclarait que l'éclat et l'efficacité de ce concile

---

[1] A.A.S., 1931, p. 503.
[2] A.A.S., 1944, p. 129.
[3] A.A.S., 1951, p. 561.

« viennent de l'extrême propriété des termes employés, toute ambiguïté étant écartée... Les mots de *personne* et d'*hypostase* (πρόσωπον - ὑπόστασις) ont le même sens, tandis que le mot de *nature* (φύσις) reçoit un autre sens, pour lequel on n'utilise jamais les premiers mots » [1]. Aussi, continuait le Souverain Pontife, est-ce à tort « qu'autrefois nestoriens et eutychiens, et aujourd'hui encore quelques historiens, sont allés répétant que le concile de Chalcédoine avait corrigé ce qui avait été défini à Ephèse. Bien plutôt, un concile complète l'autre, de telle sorte pourtant que la synthèse ou harmonie des principaux éléments de la doctrine christologique apparaisse avec plus de force dans les IIe (553) et IIIe (680) conciles de Constantinople » [2]. Un peu plus haut, Pie XII, ayant rapporté les mots de saint Léon : « Chaque forme, en communion avec l'autre, fait ce qui lui est propre, le Verbe opérant ce qui est du Verbe et la chair exécutant ce qui est de la chair », ajoutait : « On voit là un emploi de ce qu'on appelle la communication des idiomes, que Cyrille défendit à juste titre contre Nestorius, en vertu de cet axiome que les deux natures subsistent dans l'unique personne du Verbe, engendré par le Père avant les siècles selon la divinité, et né de Marie dans le temps selon l'humanité » [3]. Pie XII dénonçait ensuite quelques déviations récentes :

> « Bien que rien n'interdise de scruter profondément l'humanité du Christ, même selon les principes et les méthodes de la psychologie, il en est cependant qui, dans des recherches délicates de ce genre, abandonnent plus que de raison les positions anciennes pour en édifier de nouvelles, et invoquent à tort l'autorité et la définition du concile de Chalcédoine à l'appui de leurs propres idées. Ils parlent de telle façon de l'état et de la condition de la nature humaine, que celle-ci semble être un sujet *sui juris*, au moins psychologiquement, comme si elle ne subsistait pas dans la personne du Verbe lui-même. Mais le concile de Chalcédoine, en plein accord avec celui d'Ephèse, affirme clairement que l'une et l'autre natures de notre Rédempteur s'unissent dans une seule personne et subsistence, et refuse de reconnaître deux individus dans le Christ, à savoir le Verbe, auquel serait adjoint un *Homo assumptus* jouissant d'une entière autonomie » [4].

---

[1] Au sujet de la formule cyrillienne : *une seule nature du Verbe incarnée*, notons qu' : « il eût été maladroit de la part de saint Cyrille de parler *directement* d'union personnelle, parce que ce terme eût été équivoque, l'union ou συνάφεια nestorienne n'étant que trop personnelle. Il fallait se placer sur le terrain de la *réalité* et dénoncer l'artifice de l'unique *prosôpon d'union*... Cyrille parle aussi bien le langage dyophysite que le langage monophysite, mais il prend toutes les précautions pour ne laisser planer aucune obscurité sur sa pensée, qui est toujours d'une irréprochable orthodoxie. Si, par exemple, il attribue au mot ὑπόστασις le sens de personne, il le joint habituellement au mot πρόσωπον (cf. 4e anathématisme). S'il lui donne la signification de chose, réelle, il le fait suivre du terme πρᾶγμα. Si le mot φύσις est pris par lui comme synonyme de οὐσια, le contexte indique suffisamment cette synonymie ». Martin JUGIE, *op. cit.*, pp. 186 et 189.

[2] A.A.S., 1951, p. 635.

[3] *Ibid.*, p. 634.

[4] *Ibid.*, p. 638.

Les deux grands livres de Dom Diepen : l'un, positif, laissé inachevé, l'autre, spéculatif

Les travaux de Dom Diepen étaient assez avancés pour qu'il éprouvât le besoin d'en présenter une vue d'ensemble. Sa pensée, dès le début très ferme, s'était d'ailleurs précisée et enrichie au choc de la controverse. Il a suffi d'une suggestion pour le décider à en entreprendre la synthèse. Elle se proposerait comme une *Théologie de l'Emmanuel* et comprendrait deux parties : l'une positive : *L'option fondamentale en christologie ;* l'autre spéculative : *Les lignes maîtresses d'une christologie.* Dom Diepen se mit d'abord à la rédaction de la partie positive ; il en avait posé les fondements, réglé la structure, écrit les chapitres essentiels ; il ne lui restait qu'à parcourir jusqu'au bout les chemins ouverts par lui, lorsqu'une question, soulevée au cours d'une conversation, semble l'avoir décidé à interrompre momentanément ses recherches historiques pour composer, avec la pleine maîtrise de ses moyens, une grande sûreté de jugement, une surprenante rapidité – il se sentait pressé par la mort – la partie spéculative de son œuvre. Elle fut achevée en quelques semaines. Il put en signer l'avant-propos, le 29 septembre 1959. Elle devait paraître quelques mois après sa mort, sous le titre de *Théologie de l'Emmanuel, Les lignes maîtresses d'une christologie.* A la partie positive était réservé le titre d'*Option fondamentale en christologie.*

L'option fondamentale, restée inachevée, prenait son départ avec la présentation de l'œuvre littéraire et de la synthèse doctrinale du P. Déodat de Basly. Nous sommes alors en face d'une doctrine nouvelle, qui ne peut se réclamer légitimement ni de Duns Scot ni d'aucune école théologique contemporaine. Par son rejet de la communication des idiomes strictement entendue, par son exégèse de l'*Assumptus homo,* par sa thèse d'une dualité d'hypostases dans le Christ, elle est inconciliable non seulement avec la doctrine cyrillienne mais encore avec le dogme même d'Ephèse (chap. I-VI).

Avec le chap. VII, le champ d'horizon de la recherche s'élargit. La question est posée de l'emploi de l'*Assumptus homo* à l'époque patristique. A côté d'un *Assumptus homo* « réel », qui aboutit à l'erreur de Nestorius et des Anatoliens, on relève, dans des contextes pleinement orthodoxes, la présence d'un *Assumptus homo* « apparent », qui persistera en Orient jusqu'au début du Ve siècle, en Occident jusqu'au début du XIIe siècle. La formule est alors susceptible d'une triple explication selon que son origine est grammaticale, polémique, mystique. Comment prendrait-elle un mauvais sens chez des auteurs qui confessent que le Verbe est né de la Vierge, a souffert, est ressuscité ? Ces remarques sont illustrées par l'examen de sept exemples, qui s'échelonnent de saint Irénée à saint Léon.

A partir du chap. IX, Dom Diepen entreprenait de dessiner les grands traits d'une histoire de l'*Assumptus homo* orthodoxe ou patristique dans le monde grec, dans le monde romain, et enfin dans le monde occidental non romain. Il pourra conduire son enquête jusqu'à saint Anselme, Abélard,

Hugues de Saint-Victor. Tel est le contenu de l'*Option fondamentale* [1], ou partie positive de la « Théologie de l'Emmanuel ». L'œuvre est restée inachevée [1].

Le second livre : « Les lignes maîtresses d'une christologie », paru sous le titre de *La théologie de l'Emmanuel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, est comme le couronnement de l'œuvre théologique de Dom Diepen. Il comprend trois parties. La première, propédeutique, approfondit la notion cyrillienne de l'appropriation christologique. Sans ombre de changement, le Verbe se fait chair, il *s'empare* d'une nature humaine, se l'*approprie*, la fait sienne si étroitement, si intimement, qu'en toute vérité désormais il *est* homme. En conséquence, de même que la nature humaine du Christ est *causée* par la Trinité tout entière mais pour être *possédée* par le Verbe seul, ainsi les actions et opérations du Christ sont *causées* par la Trinité tout entière – et peuvent de ce chef être attribuées soit au Père, soit au Verbe, soit à l'Esprit –, mais *posées* par le Verbe seul.

A l'intérieur de la doctrine de foi, confessant l'unique personne du Verbe subsistant en deux natures, que penser de *l'existence humaine du Christ ?* Les études historiques récentes ayant établi l'authenticité de la question disputée *De unione Verbi incarnati*, écrite par saint Thomas à la fin de sa vie, vers le même temps que les passages parallèles de la *Somme* et du *Compendium*, une clef nous est fournie pour pénétrer à l'intérieur de notre problème. En l'homme, le suppôt, la personne, dit saint Thomas, doit être conçue « per additionem ad naturam » (*De unione*, a. 1). Dom Diepen finira donc par donner raison à Cajetan comparant à celle de la ligne et du point final la distinction modale qu'il convient de faire entre la nature individuelle de l'homme et la subsistence qui lui confère son indépendance. Le Verbe s'appropriant la nature humaine individuelle du Christ, c'est de lui qu'elle va désormais dépendre en propre et immédiatement. En raison de cette extraordinaire assomption, le Verbe devient et *est* un homme, il constitue, en tant que subsistant en deux natures, une réalité unique, une chose unique, *unum neutraliter*. Et s'il est vrai que l'être suit l'un, il faut dire que l'être, l'*esse*, du Christ est un. C'est l'*esse* éternel et infini du Verbe, mais qui, dès le premier instant de l'incarnation, entre en rapport avec la nature humaine, pour lui communiquer par surcroît un *esse* créé, fini, totalement dépendant : un peu comme l'*esse* d'une substance soutient l'*esse* de ses accidents ; mais saint Thomas avertit que la comparaison pourrait égarer, car il n'y a pas de commune mesure entre l'unité d'une substance et de ses accidents et l'unité, dans la personne du Verbe, de l'être incréé de la divinité et l'être créé de l'humanité. En sorte qu'on parlera, soit avec saint Thomas, de « l'unité de l'être complet et personnel » du Christ, ou encore de l'unité de « son être éternel et de son être temporel », de « son être principal et de son être secondaire » ; soit, avec Dom Diepen, d'une « unité d'intégration », de « l'unique être éternel du Christ, terme de la génération divine, en tant qu'il se prolonge dans un effet créé, son reflet

[1] Le début *L'Assumptus homo patristique* vient de paraître dans la Revue Thomiste, 1963, p. 225.

et sa projection dans le temps », d' « une seule existence, mais avec un ressaut » [1], d'une « subordination essentielle de l'*esse humanum* à l'*esse divinum* qui permet d'entrevoir l'unité de cet être complet et personnel dont le mystère nous sera révélé seulement dans le face à face de l'éternité ».

Il nous semble que la « ligne de crête », montrée jadis par saint Thomas, est ici retrouvée par Dom Diepen et les excellents thomistes éveillés et stimulés par lui [2]. Quant aux autres théologiens, on rangera, d'une part,

---

[1] L'*esse* temporel et créé du Christ « est, si je puis dire, un simple écho temporel et créé – dans la substance humaine du Christ – de l'existence personnelle incréée de celui-ci » (Maritain).

[2] Qui comprendra les scrupules qui semblent encore retenir Dom Diepen en regard de la seconde rédaction de Jacques Maritain sur *La notion de subsistence?* Qu'on nous permette d'en citer les conclusions christologiques :

« 1° Comme il n'y a dans le Christ qu'une seule *subsistence*, de même il n'y a en lui qu'une seule *existence personnelle* (*esse personale*, c'est la formule de saint Thomas ; c'est-à-dire l'*esse* en vertu duquel le suppôt comme tel ou la personne comme telle existe). Et cette unique existence personnelle est l'existence divine, comme le soutiennent les grands Commentateurs.

« 2° Il y a pourtant dans le Christ, comme il est dit dans le *De unione Verbi incarnati*, et comme le soutient le P. Diepen, un *esse* créé, par lequel est actuée la nature humaine selon qu'elle demande à l'être, en tant même que puissance à l'égard de l'acte d'exister.

« 3° Mais cet *esse* est seulement *reçu* par la nature humaine, il n'est pas exercé (ou possédé) par elle (puisque ce n'est en aucun cas la nature, mais le suppôt qui exerce l'existence). Rien d'humain n'exerce cet *esse* humain. Il est *exercé* (secondairement) par la Personne divine préexistante, sans entrer néanmoins en rien dans la constitution de l'*esse personale* du Christ...

« 5° Ainsi, cet *esse* créé et humain ne concourt point à la constitution de l'*esse personale* du Christ. Et cependant, étant l'*esse* substantiel d'une nature en laquelle subsiste le Verbe incarné, et étant exercé par la Personne du Christ, il est souverainement *possédé* par elle, il est souverainement *sien ;* c'est pourquoi saint Thomas peut l'appeler *esse secundarium sui suppositi*. C'est un *esse* substantiel qui appartient à la Personne divine, qui est sien ; mais qui n'entre point dans la constitution de l'*esse personale* de cette Personne, ou de l'*esse* en vertu duquel elle existe comme personne, et qui est l'existence incréée. On peut dire que par cet exister de la nature humaine, qu'il exerce et possède, qui est sien, le suppôt divin existe *humainement*. Mais de cet exister de la nature humaine il ne reçoit absolument rien pour exister purement et simplement, ou pour exister comme suppôt, pour exister *personnellement*. En d'autres termes l'exister créé de la nature humaine *est intégré ou « attiré »* comme cette nature elle-même à l'ENS *personale*, au tout subsistant (les accidents eux-mêmes et leurs *esse* accidentels le sont bien !) – mais il ne saurait être intégré à l'ESSE *personale* du Christ, concourir à la constitution de l'*exister* – éternel et incréé – en vertu duquel le tout subsistant existe *en tant même que suppôt et personne*.

« 6° ...C'est *hypostatice vel personaliter* que l'humanité est jointe au Fils de Dieu ; de sorte que, en disant « cet homme », c'est la Personne incréée, le Verbe divin lui-même que je désigne ; dès lors, ce qui survient est seulement une nouvelle relation (*nova habitudo*), à la nature humaine, de l'*esse personale* préexistant – il devient l'*esse personale* de « cet homme », c'est-à-dire du suppôt divin qui subsiste désormais *selon cette nature humaine aussi*, et non plus seulement selon la nature divine ; et l'*esse* temporel et créé propre à la nature humaine, tout en étant un *esse* substantiel souverainement *possédé* par le suppôt divin, reste en dehors de l'*esse personale* par lequel celui-ci lui-même existe – éternellement – comme suppôt.

« 7° O voit ainsi, croyons-nous, en quel sens très précis saint Thomas enseigne dans le *De unione Verbi incarnati* que l'*esse* temporel et créé du Christ n'est pas dans

ceux qui, à la suite de Duns Scot, voient dans le Christ *un duplex esse simpliciter;* d'autre part, ceux qui, estimant, à la suite de Cajetan, que l'existence divine éternelle suffit au Christ, le privent de ce fait de toute existence humaine temporelle. Ajoutons que, dans le Christ comme en nous, – pour des raisons non identiques mais analogues – l'unité d'être n'entraîne aucunement l'unité d'opération.

Le problème de la *Psychologie humaine du Christ* est touché dans la troisième et dernière partie. Il y a, certes, dans le Christ une *conscience humaine,* mais pas de conscience d'un *moi humain,* le seul moi du Christ étant le Verbe. Mais le Christ peut-il avoir la conscience *humaine* de sa filiation divine ? La personne divine ne demeure-t-elle pas hors du champ d'observation de sa conscience seulement humaine ? La réponse est que le Verbe incarné, en vertu de sa simple intelligence créée, perçoit ses actes humains, non comme actes de sa *nature* humaine, mais comme actes d'un *Quelqu'un* mystérieux et inaccessible dont cette nature se sent dépendante. Le rôle de la vision béatifique est, non pas de *corriger,* mais de *compléter* cette donnée exacte, et de permettre à la nature humaine du Christ de *voir* ce Moi divin dont elle dépend.

Comment entendre, par exemple, la prière du Christ ? C'est le Verbe qui prie par sa nature humaine. L'acte est *posé* par la seule personne du Verbe, elle seule en est le sujet ; mais il est *causé* solidairement par les trois personnes divines, et peut être alors attribué, en tant que tel, soit au Père soit au Fils soit à l'Esprit. Et il est *exaucé* pareillement par les trois personnes divines: l'exaucement de la prière que le Christ fait en tant qu'homme pourra être attribué ou « apporprié » soit au Père, soit au Fils, soit à l'Esprit. Précisons, cela peut contribuer à dissiper les obscurités, que si la causalité exercée par la Trinité tout entière sur l'être et les activités humaines du Christ remonte ex aequo aux trois personnes divines, cette causalité, pour autant qu'elle est référée au Père ou à l'Esprit saint, reste comme *extrinsĕque* à l'humanité du Christ, tandis qu'elle lui devient comme *intrinsĕque* quand elle est référée au Verbe qui seul s'est « approprié » hypostatiquement cette nature humaine.

Du fait de l'union hypostatique, toutes les actions humaines du Christ sont régies d'une manière spéciale par la divinité : « La volonté humaine du Christ, dit saint Thomas, du fait qu'elle appartenait à une hypostase divine, était soumise à un régime particulier, *habuit quemdam determinatum modum,* en telle sorte qu'elle se mouvait toujours selon le bon plaisir de la volonté divine, *ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinæ voluntatis.* » Dom Diepen a raison de nous renvoyer ici, si nous désirons avoir

---

le même rapport que l'*esse divinum* avec le suppôt éternel, et qu'il est *secundarium.* Il est, si je puis dire, *un simple écho temporel et créé* – dans la substance humaine du Christ – *de l'existence personnelle incréée* de celui-ci ; reçu par une nature humaine sans subsistence humaine, il est exercé par un suppôt incréé qui lui préexiste et qu'il ne contribue en rien à faire exister comme suppôt ou personnellement (à faire exister *simpliciter*)... »

quelque intelligence de ces choses, aux motions imprimées dans les âmes fidèles par les dons du Saint-Esprit. Dès lors, si l'on entendait, avec lui, par actions autonomes, celles qui, laissées à l'initiative personnelle, seraient soustraites à l'obéissance, il faudrait, avec lui, *nier* avec force l'indépendance et l'autonomie des actions humaines du Christ. Mais si l'on distingue le simple libre arbitre ou *liberté de choix* de la *liberté d'autonomie* pour désigner par cette dernière expression la merveilleuse maîtrise que donne sur les choses inférieures et le cours des événements une habituelle et amoureuse soumission à Dieu, alors il faudra *affirmer* avec non moins de force l'existence en Jésus d'une suprême liberté d'exultation et d'autonomie.

On compléterait peut-être ces vues en rappelant la distinction à faire entre les deux sortes d'actions théandriques ou divino-humaines du Christ : les unes, comme l'opération des miracles et la transmission de la grâce à son Corps mystique, où son humanité est mue d'une façon strictement instrumentale, et élevée au-dessus de son propre mode naturel d'agir ; les autres, comme ses prières, ses mérites, ses satisfactions, son adoration, les actes de sa vie courante, où son humanité est laissée à son propre plan,et mue à la manière d'une cause seconde. Sur les deux sortes d'actions du Christ s'exerce, mais suivant un mode différent, la souveraine régie de sa volonté divine.

A la fin de son beau livre, Dom Diepen peut écrire :

> « Antioche ne revit pas dans la christologie exposée ici... Serait-ce alors Alexandrie ? La vraie, oui, celle des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. Avec plus d'enthousiasme encore que les 200 Pères d'Ephèse, les 520 évêques de Chalcédoine ont acclamé *la mémoire éternelle de Cyrille*, Docteur par excellence du Verbe incarné. » Et il conclut : « L'application au mystère de l'incarnation de la catégorie de l'appropriation (οἰκείωσις, *suificatio, propriificatio*) est à ce point baignée de lumière que celui qui pense ainsi le dogme ne peut pas ne pas aboutir aux plus pures de ses sources, l'Ecriture sainte et la Tradition apostolique. C'est le retour au point de départ dans le mouvement circulaire du raisonnement humain. Rien ne saurait égaler la certitude ainsi conquise. Aussi avons-nous la confiance que la Théologie de l'Emmanuel, conçue d'après ces normes, trouvera son chemin. »

Fragments de lettres

Qu'on nous permette, pour finir, de transcrire quelques lettres de ce moine magnanime, qui ont précédé ou suivi une mutuelle rencontre à l'Abbaye d'Oosterhout, vers la mi-juillet 1959.

Oosterhout, 27 juillet 1957

✝ *Pax*

> « Un post-scriptum d'une de vos lettres, il y a deux ans, où vous me demandiez de réunir en volume mes articles de la Revue Thomiste, m'a déterminé à entreprendre ce travail. Ce seront, s'il plaît à Dieu, deux volumes sous le titre : *La Théologie de l'Emmanuel* (nom qui s'oppose à la Théologie de l'Assumptus homo), I. L'option fondamentale ; II. Les idées maîtresses. Depuis deux ans tous mes moments libres y sont consacrés et le premier volume avance. Je recommande à vos prières ce gros travail... »

Tilbourg, 22 décembre 1959

✝ *Pax*

« Je vous offre mes vœux pour la naissance de l'Emmanuel... Je vous écris de chez ma mère, où je me repose pendant quinze jours, ayant eu une petite attaque cérébrale avec paralysie de la main gauche. Ma chère maman, âgée de 73 ans, est encore très vaillante, bien plus que son fils de 51 ans. Je devrai tâcher de trouver un autre rythme de travail. La théologie ne m'a jamais fatigué, mais il paraît qu'on s'use tout de même. Je corrige ici les épreuves de mes *Douze dialogues de christologie ancienne...* »

(On devait apprendre plus tard que le P. Diepen, habitué à corriger lui-même les épreuves de ses propres écrits, s'était longuement appliqué à cette besogne dans la nuit même où il fut ressaisi par la maladie.)

Tilbourg, 5 février 1960

✝ *Pax*

« Je reviens comme d'un profond sommeil qui a failli être le *somnus pacis*. Saint Cyrille et la toute sainte Theotocos l'ont voulu autrement, et je ne dis pas non ! *Non recuso laborem*, bien au contraire... Je me demande comment je pourrais vous revoir. Provisoirement je suis incapable de voyager. La main paralysée ne reprend que très très lentement, et je suis encore tout à fait invalide. A Oosterhout on va préparer mon successeur... Cela me donnera des loisirs pour achever mes travaux, si Dieu le veut. »

Oosterhout, 15 mai 1960

✝ *Pax*

« ...Quant aux *Douze dialogues*... j'avais mis la dernière main à la correction des *premières* épreuves la veille de Noël, trois heures à peine avant l'attaque qui a paralysé mon côté gauche. J'ai été absolument incapable de procéder à la révision...

« Pour ce qui est de ma santé, je n'ai pas à me plaindre aujourd'hui. Depuis quelques semaines, à la suite d'un traitement aux rayons X, la paralysie s'est notablement atténuée. Je marche presque seul, le bras demeurant rigide. Mais à la fin de mon séjour à l'hôpital de Tilbourg, les médecins ont réussi enfin à établir la diagnose définitive. On a découvert, à l'origine première de la paralysie (traitée d'abord comme neurologique), une maladie maligne du sang, inguérissable et mortelle. Les médecins l'appellent *lymphogranulose*. Les prévisions à longue échéance sont assez sombres, mais l'avenir appartient à Dieu et je suis entre ses mains. La nuit de la participation à la Passion du Christ a quatre veillées, entre lesquelles il est loisible au Seigneur de choisir son heure. De toutes façons, elle se terminera par le lever de l'étoile du matin dans mon cœur. C'est une autre grâce que celle d'aujourd'hui, non moins précieuse que celle d'approfondir le mystère du Christ. Priez, afin que je sois trouvé vigilant.

« J'ai aussi la joie ineffable d'avoir pu reprendre la Sainte Messe, assis et d'une seule main, trois fois par semaine. Une de vos lettres précédentes [1] a été pour moi l'occasion de demander cet indult... »

Oosterhout, 23 juillet 1960

✝ *Pax*

« J'ai à vous faire part d'une très grande joie. Jeudi soir, notre Père Abbé m'a administré l'Extrême-Onction et le Saint Viatique – quoiqu'en ordre inverse,

[1] Il y était question d'un ami à qui cette joie était laissée.

ce que j'ai regretté. Il n'y a aucun danger immédiat, ce qui m'a permis de reprendre la Sainte Messe dès le lendemain matin. Mais un nouvel examen des spécialistes de l'hôpital académique de Leiden avait révélé que mon mal gagnait rapidement les poumons et que mon état s'aggraverait si l'on ne procédait à une nouvelle intervention. C'est encore un traitement aux rayons X. Je me recommande à vos prières et vous promets les pauvres miennes. Verrai-je les résultats du Concile ? Ce serait une dernière joie. »

Oosterhout, le 5 août 1960

✝ *Pax*

« Je crois que vous êtes au courant des détails de ma maladie. Sauf une petite complication bien désagréable – une fracture du bras paralysé. Il va sans dire que cela ne change rien à mes dispositions fondamentales de ces jours-ci, qui sont simplement l'attente du jour du Seigneur. Je vous donnerai dans mon memento céleste la place de choix que vous aviez depuis longtemps dans le memento de la messe.

« Veuillez prier pour moi, *ut veniat Dominus nec velit tardare...* »

*

Le 2 octobre 1960, s'est endormi dans le Seigneur Dom Herman Michel Diepen, moine et prêtre de l'Abbaye Saint-Paul d'Oosterhout, de la Congrégation de Saint-Pierre de Solesmes, de l'Ordre de saint Benoît, à l'âge de 52 ans, après 32 ans de profession religieuse et 27 ans de sacerdoce.

Fribourg, 15 juin 1961.

CHARLES JOURNET

NOVA ET VETERA

Direction : Charles Journet, Grand Séminaire, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin-Cottier, O. P., avenue Saint-Paul 6, Grange-Canal (Genève).

Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, Genève.

Compte de chèques postaux : I 10 232 (Revue *Nova et Vetera*).

* * *

Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire :	Fr.	12.—
Abonnement de soutien :	»	15.—
Le numéro :	»	3.—

Pour la France : Abonnement annuel N. F. 14.—
Le numéro : » 3.75

Compte de chèques postaux : Paris 18.509.59
(Revue *Nova et Vetera*)

* * *

Les abonnements sont annuels et partent toujours du No 1 de l'année en cours.

* * *

Publié avec l'aide du Fonds national suisse de la recherche scientifique.