

R. P. Édouard HUGON

DES FRÈRES PRÊCHEURS, MAÎTRE EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR DE DOGME

AU COLLÈGE PONTIFICAL « ANGÉLIQUE » DE ROME

MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

Le Mystère

de

l'Incarnation

HUITIÈME ÉDITION

PARIS-VI^e

PIERRE TÉQUI, LIBRAIRE-ÉDITEUR

82, RUE BONAPARTE 82

1946

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2025.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

Le Mystere
de
l'Incarnation

APPROBATIONS

Nous, soussignés, avons examiné l'ouvrage du Très Révérend P. EDOUARD HUGON, intitulé : *Le Mystère de l'Incarnation* et nous en approuvons la nouvelle édition.

Rome, Collège Pontifical *Angélique*, le 2 juillet 1920.

FR. THOMAS-M. PÈGUES, O. P.,
Maître en Théologie.

FR. REGINALD GARRIGU-LAGRANGE,
Maître en Théologie.

IMPRIMATUR :

FR. LEONARDI LEHU, O. P.,
Vicarius Magistri Generalis, Ord. Praed

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 4 Maii 1921.

II. ODELIN,

v. g.

AVANT-PROPOS

Les encouragements de la presse catholique nous ayant prouvé que nous faisons œuvre utile au peuple chrétien, nous devons achever nos études sur les mystères du salut.

Voici donc le *Mystère de l'Incarnation*, écrit selon la même méthode et dans le même esprit que nos précédents ouvrages.

Nous aurions voulu posséder plus complètement la théologie de l'esprit et du cœur pour aborder un tel sujet, que la vigoureuse éloquence de saint Paul a si bien caractérisé : « Il est grand le mystère d'amour qui s'est fait voir dans la chair, qui a été justifié par l'esprit, qui a été manifesté aux anges, qui a été prêché aux nations, cru dans le monde, reçu dans la gloire (1). »

(1) I Tim., III, 16.

L'existence du mystère une fois établie, il faut considérer les termes qui s'unissent dans l'Incarnation, c'est-à-dire la divinité et l'humanité; puis, l'union elle-même avec ses caractères et ses propriétés; ensuite, les conséquences qui dérivent de l'union pour l'humanité sainte; enfin, les obligations qui s'imposent à notre piété à l'égard de l'Homme-Dieu.

La division de l'ouvrage s'annonce ainsi d'elle-même :

- I. *L'existence du mystère de l'Incarnation.*
- II. *La divinité et l'humanité dans l'Incarnation.*
- III. *L'union des deux natures dans l'Incarnation.*
- IV. *Les propriétés de l'humanité dans l'Incarnation.*
- V. *Conclusion : le culte de Jésus-Christ.*

Nous nous efforçons d'unir habituellement la théologie positive à la théologie spéculative et de construire sur l'inébranlable fondement de l'Écriture et de la Tradition l'édifice de la synthèse.

Comme les grandes erreurs christologiques proviennent d'une incomplète ou d'une fausse conception de l'union hypostatique, nous avons dû consacrer d'assez longs développements à la

métaphysique du dogme; mais nous avons soin de faire remarquer, à l'occasion, combien l'étude même de ces questions intéresse la foi, parce qu'elle nous donne une intelligence plus pleine du mystère, et combien elle sert la piété, parce qu'elle nous aide à comprendre qu'il a fallu à Dieu pour s'incarner un amour infini disposant d'une puissance infinie...

Toutes les âmes pourront trouver leur profit dans l'étude de la science et de la grâce et des autres perfections de Jésus-Christ.

Puissent nos humbles pages contribuer à faire connaître et aimer le Verbe incarné, en montrant — ainsi qu'il nous est agréable de le répéter dans notre livre — que l'Incarnation est l'apparition de la grâce et de la beauté, que Jésus est le charme de Dieu mis à la portée des hommes!

PREMIÈRE PARTIE

L'Existence du Mystère de l'Incarnation

L'existence de l'Incarnation, comme celle de la Trinité, ne se prouve efficacement que par le témoignage divin, Ecriture et Tradition.

Quand on sait ce que la foi a dit, on peut s'expliquer les divagations de l'erreur et on comprend mieux jusqu'où va la raison et ce qu'elle peut dire sur le mystère.

Enfin, l'existence d'une réalité évoque l'idée de ses causes, et c'est ainsi que ce premier traité s'achève par l'étude du motif et des autres causes de l'Incarnation.

CHAPITRE PREMIER

La notion de l'Incarnation (1)

I

LES DIVERS NOMS PAR LESQUELS ON EXPRIME CE MYSTÈRE

Le mystère dont le souvenir a toujours fait tressaillir les saints, l'ineffable union de la nature divine et de la nature humaine en l'unique personne du Verbe, a reçu divers noms dans la tradition chrétienne, selon les divers points de vue qu'on voulait mettre plus directement en relief : Incarnation, Incorporation, Humanation, Assomption, Economie, Dispensation, Abaissement, Descente, Anéantissement, Mission, Epiphanie, Théophanie.

Quand on considère le mystère en lui-même et

(1) Cf. PETAU, *De Incarn.*, lib. II, c. I; LEGRAND, dans le *Cursus* de MIGNE, t. IX; dom L. JANSSENS, t. IV; P. VILLARD, O. P., *L'Incarnation*, Paris, Lecoffre.

l'union intime des natures, on l'appelle Incarnation, Incorporation, Humanation; lorsqu'on a surtout en vue l'action efficace du Verbe qui prend l'humanité et l'élève à son niveau, on recourt au terme Assomption, αναληψις ou προληψις; pour faire mieux ressortir le plan admirable de la sagesse et de la providence de Dieu, on parlera de l'Economie, de la Dispensation; pour montrer la condescendance infinie du Verbe et l'extrême petitesse du terme qu'il s'unit, on dira Descente, Abaissement, Anéantissement; enfin, comme nous avons ici la plus excellente des missions divines, la plus éloquente, la plus tangible, la plus sublime des apparitions de Dieu, on la nommera Mission par antonomase, Théophanie, Epiphanie.

Passons en revue rapidement chacune de ces expressions. Le mot *Incarnation*, σαρκωσις, dérivé du texte de saint Jean : « le Verbe s'est fait chair, σὰρξ ἐγένετο », remonte à une haute antiquité, puisque saint Irénée emploie comme des termes déjà courants incarnation et incarné, σαρκωσιν, σαρκωθεντα (1).

Le concile de Nicée, en 325, et celui de Constantinople, en 381, ayant consacré ce langage (2), il est devenu d'un usage universel chez les Pères et chez les théologiens, au point d'éclipser les autres expressions.

Par lui-même, le terme incarnation est assez imparfait, il est débordé par les richesses qu'il doit signifier; il ne traduit pas toute la plénitude du mystère, la chair ne comportant littéralement qu'une

(1) S. IREN., III *Cont. Hæres.*, c. XXX; *P. G.*, VII, 230.

(2) DENZINGER-BANNWART, 54, 88.

partie de la nature humaine, le corps sans l'esprit. L'abus du mot était possible, l'erreur y recourut, et Apollinaire prétendit qu'incarné veut dire seulement que le Verbe a pris la chair sans l'âme raisonnable.

Mais l'usage de l'Écriture est assez universel pour réfuter cette interprétation; la chair, dans le style biblique, désigne le composé humain tout entier : « Toute chair avait corrompu sa voie, toute chair viendra vers vous, toute chair verra le salut de Dieu (1). »

D'autre part, l'image est vive, pittoresque, expressive, fait comprendre à merveille l'humiliation et la condescendance du Verbe qui daigne s'unir, non pas seulement la partie noble de l'homme, mais la partie chétive, infirme, à se dire et à se faire chair : *Verbum caro factum est* (2).

C'est dans le même sens qu'a été employé le mot *incorporation*. Le Verbe s'est incorporé, ou s'est fait corps; nous devons croire à la sublime économie de l'incorporation de Dieu au sein de l'humanité (3). Moins expressif qu'incarnation, n'éveillant aucune image nouvelle, le terme devait avoir moins de fortune, et il a fini par disparaître à peu près complètement du vocabulaire théologique (4).

(1) *Gen.*, VI, 12; *Ps.*, LXIV, 2; *LUC.*, III, 6.

(2) Cf. S. ATHANAS., *De Incarnat.*, 3; e *Cont. Apollin.*, lib. II n. 18; P. G., XXVI, 989, 1164; S. AUGUSTIN., *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. II; P. L., XLII, 889.

(3) Cf. TERTULL., *De Carne Christi*; c. VI; P. L., II, 809 : « Si nunquam ejusmodi fuit causa angelorum corporandum. » — S. BASIL., *Hom. in Ps. XXIX*; P. G., XXIX, 305 : ἐνσωμάτωσιν τοῦ θεοῦ λόγου.

(4) La séquence *Lætabundus* du jour de Noël (cf. Missel dominical) conserve encore cette expression : « *Verbum ens Altissimi corporari passum est, carne sumpta.* »

D'autres docteurs, pour atteindre plus directement l'erreur d'Apollinaire, qui mettait dans le Christ une chair sans âme, ont choisi de préférence *humanation*, marquant par là que le Verbe s'est uni l'humanité complète, vivante et raisonnable (1).

L'expression, cependant, pourrait se prêter à l'équivoque et laisser entendre que le Verbe a pris l'homme, c'est-à-dire, non pas la nature humaine seule, mais la personne même, ce qui aboutirait à l'hérésie nestorienne de deux personnes en Jésus-Christ. Aussi bien le terme n'a pas survécu.

L'*assomption* désigne l'acte par lequel le Verbe prend la nature humaine (2); et les Pères aiment à dire que l'humanité est un avec Dieu par l'assomption. D'autres fois, ce mot est employé au sens concret pour la nature assumée (3) : on appellera l'humanité sainte une assomption embaumée par l'onction de la divinité.

Cette formule « l'assomption de l'homme par le Verbe », entendue ainsi que le Verbe a revêtu une nature humaine complète, est louée par saint Epiphane (4); et elle fait comprendre également que le Verbe en s'incarnant ne s'est pas changé en chair, mais a pris seulement une chair véritable, une vraie nature humaine, comme l'explique fort bien saint Chrysostome (5). Elle ne serait donc à rejeter et

(1) Cf. S. EPIPHAN., *Hæres.*, 30, n. XXVII; P. G., XLI, 452 : *ἐναυ-
θρόπησης*.

(2) Cf. S. GREGOR. NYSSEN., *Serm. Antirrhēt.*, VII, ss.; P. G., XLV, 1136, ss.

(3) Cf. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XLV, n. IX; P. G., XXXVI, 633.

(4) S. EPIPHAN., *Hæres.*, 77, n. XIX; P. G., XLII, 668, 669.

(5) S. CHRYSOST., *Homil. XI in Joan.*, 2; P. G., LIX, 79.

n'a été rejetée par les adversaires du nestorianisme que dans ce sens détourné que l'homme, c'est-à-dire la personne humaine, aurait été assumé par Dieu.

Une des expressions les plus anciennes, comme des plus profondes, des plus mystiques, est celle qu'emploie déjà saint Ignace d'Antioche : *Economie*, *Dispensation* (1). Le P. Schwalm, O. P., a écrit sur ce sujet de belles considérations dont nous tenons à donner quelques extraits : « *Economie* fut chez les Grecs un terme populaire que les lettrés et les philosophes rendirent classique. Xénophon, dans son *Economique*, Platon dans son *Apologie de Socrate*, Aristote dans sa *Politique*, Ignace d'Antioche dans sa lettre aux Ephésiens, usent pareillement de ce mot. Ils y désignent l'administration privée de chaque foyer domestique : c'est le gouvernement actif du père de famille sur ses gens et ses biens; c'est la situation de ces sujets et de ces objets sous la puissance paternelle. Mais l'évêque d'Antioche, témoin de la tradition quant à la charge épiscopale, assimile son collègue dans chaque église particulière au chef d'une maison. Une âme de religion commence à transformer le vieux terme de ménage, de morale, de sociologie que les chrétiens emploient familièrement...

« Mais, pour la foi méditative, le Christ lui-même est un monde au milieu du monde. Le Verbe fit de l'âme et de la chair de Jésus plus que sa demeure et plus que son bien : quelque chose de sa parole et de son action pour le salut des hommes.

(1) S. IONAT., Ephes., XVII, 2.

Une disposition providentielle à part gouverne ce chef-d'œuvre des pensées divines : au-dessus de l'économie familiale, ecclésiastique, mondiale, la foi découvre enfin l'Economie par excellence. Elle régit l'individualité humaine de Jésus...

« Dans ce sens appliqué au Christ, le mot s'emploie sans épithète chez les Pères. C'est le sens plénier vers lequel, au travers des autres, s'acheminent les inductions de la foi chercheuse. D'une seule vue synthétique il embrasse tout le régime providentiel particulier à l'Homme-Dieu : l'Economie des lois de l'humanité, l'Economie des privilèges surnaturels, l'Economie des renoncements volontaires au service des hommes...

« Quelle simple et belle histoire de piété catholique et de théologie intime dans ce mot ! Il est né avant l'heure de la théologie savante.... La doctrine de l'Economie s'accrédite chez les maîtres de la science. Tatien l'exprime vers le milieu du deuxième siècle, Clément d'Alexandrie et saint Hippolyte la développent dans le commencement du troisième. Durant le quatrième, saint Athanase la popularise et l'approfondit par des usages multipliés (1). »

Cette économie comporte de la part du Verbe un amour immense qui le pousse à s'anéantir à cause de nous, et c'est pourquoi ce mystère est appelé une *Kénose*, c'est-à-dire un *Abaissement*, une *Descente*, un *Anéantissement*, qui le met en quelque sorte à notre niveau (2). Ainsi l'Incarnation, selon les divers

(1) P. SCHWALM, O. P., *Revue Thomiste*, 1904, pp. 262-264.

(2) Cf. S. J. DAMASC., *De Fide Orthod.* lib. III, c. 1; P. G., XCIV, 981. 99.

points de vue, est à la foi une assumption qui élève la nature humaine à la hauteur de Dieu et une descente qui abaisse Dieu à notre rang.

Saint Jean et saint Paul se servent encore du terme de *Mission* : « Le Père a envoyé son Fils dans le monde pour sauver le monde (1). » C'est la Mission visible substantielle, unique et incomparable dans tout l'ordre du surnaturel (2).

Comme elle est la grande manifestation, la grande révélation de Dieu aux hommes, elle devient une *Epiphanie*, une *Théophanie*. L'idée est suggérée par saint Jean : « Nous vous annonçons la Vie qui était auprès du Père et qui nous est apparue (3) »; et par saint Paul : « Elle est apparue à tous les hommes la grâce du Sauveur notre Dieu; elle est apparue la bénignité, l'humanité du Sauveur notre Dieu (4). »

Aussi bien les théologiens et les orateurs du quatrième siècle célébreront-ils avec enthousiasme la Théophanie, la Révélation, l'Apparition du Seigneur dans la chair (5).

Le plus humble des chrétiens leur fait écho pour redire que c'est l'apparition de la grâce, de la beauté, que Jésus, en un mot, est l'amabilité de Dieu, le charme de Dieu mis à la portée des hommes...

(1) Evang. JOAN., III, 17, v, 23, VI, 29, 39, 40, 58; Gal., IV, 46.

(2) Cf. notre livre : *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 287-298.

(3) Epist. JOAN., I, 2.

(4) Tit., II, 11, III, 4.

(5) Cf. S. GREGOIRE NAZIANZ., *Orat.*, XXXVIII; *P. G.*, XXXVI. 813, 85

II

LA DÉFINITION DE L'INCARNATION

On peut définir ce mystère : L'union **singulière** et admirable de la nature divine et de la nature humaine en la seule personne du Verbe, union de laquelle résulte ce terme unique et adorable qui est le Christ Jésus.

Nous l'appelons *singulière*, parce qu'il n'y a pas d'autre exemple dans tout l'ordre de la nature ni dans l'immense domaine de la grâce; *admirable* ou miraculeuse, parce qu'il a fallu pour la réaliser un amour infini et une puissance infinie.

Union des deux natures : comme la suite de l'ouvrage l'expliquera, nous devons reconnaître dans l'Incarnation deux substances complètes qui demeurent intactes, sans jamais se confondre, en sorte que Jésus-Christ possède entièrement toute la nature divine et toute la nature humaine, véritablement homme et véritablement Dieu, consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité.

Dans l'unique personne du Verbe : le mystère consiste précisément en ce que deux substances ou deux natures complètes ne constituent qu'une seule personne. Nous voyons bien que l'âme et le corps s'épousent en un seul *moi*, mais ils ne sont que des substances partielles, et la personne est unique parce

que la nature **complète** est unique aussi. Dans l'Incarnation, au contraire, l'union est personnelle sans être essentielle, c'est-à-dire les deux substances sont et restent complètes, elles forment une seule personne, mais ne se fusionnent pas en une seule nature. Le Verbe de Dieu, sans changer, sans s'appauvrir, sans recevoir aucune perfection nouvelle, supplée la personnalité humaine et s'approprie si bien l'humanité que celle-ci, avec toutes ses facultés et toutes ses opérations, est au Verbe, est du Verbe, mérite d'être adorée avec lui et en lui.

Pour nous faire une idée très exacte de cette intimité, nous devons la comparer avec les autres modes dont Dieu touche et s'unit la créature. Dans la création, il touche chacun des êtres comme cause efficiente; il est continuellement penché sur eux, en contact avec eux par son opération, pour soutenir en eux l'existence et la vie. Et, puisque en Dieu l'opération est la substance même, Dieu est substantiellement présent dans toutes les créatures; mais il n'est pas uni substantiellement avec elles, parce qu'il est *en* elles, sans être quelque chose *d'elles* (1) : *présence* substantielle, non pas *union* substantielle. Par la grâce, il vient d'une manière toute nouvelle et dans un ordre entièrement supérieur, qui nous fait participer à son être propre, à sa vie intime; mais c'est encore à titre d'*agent* surnaturel. L'habitation de la Trinité est un mode plus excellent : Dieu réside dans la créature raisonnable comme dans son temple, bien mieux, il

(1) S. THOMAS, I *Cont. Gent.*, c. XXVI.

vit chez des amis comme chez lui, substantiellement présent en tant que terme de connaissance et d'amour. Il y a bien présence substantielle, nous l'avons montré ailleurs (1), non pas encore union substantielle, Dieu et l'âme restant toujours des personnes distinctes et gardant des opérations totalement distinctes : les œuvres du juste, bien qu'elles puissent être appelées divines à cause de la forme divine dont elles procèdent, la grâce, et du moteur essentiellement divin qui les inspire, l'Esprit-Saint, demeurent toujours des actes de l'homme et ne deviennent jamais des opérations théandriques, c'est-à-dire le produit d'un suppôt unique qui serait Dieu et homme tout ensemble.

L'union de l'Incarnation est donc au-dessus de l'union commune de la création, de l'union spéciale de la grâce, même couronnée par l'habitation divine.

La personne du Verbe prend ainsi avec l'humanité sainte quatre sortes de contacts. Premier contact, à titre de Créateur, avec les deux autres personnes, pour lui donner l'être, la vie, le mouvement, comme à toutes les créatures. Second contact, à titre d'agent surnaturel, pour produire et conserver en elle, avec le Père et le Saint-Esprit, la grâce, les dons et les vertus infuses. Troisième contact, à titre d'ami, par l'habitation substantielle, qui est commune aux trois personnes (2). Quatrième contact, *propre* à la personne du Verbe, l'union hypostatique; c'est plus même qu'un contact, car la na-

(1). *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 262, ss.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 279, ss.

ture divine et la nature humaine s'enlacent dans une étreinte si étroite que la personnalité créée devient impossible : le Verbe prend si bien à lui l'humanité qu'il la fait sienne, elle, ses propriétés et ses œuvres, et que l'on peut dire : c'est Dieu qui s'incarne, Dieu qui naît, Dieu qui souffre, Dieu qui meurt et ressuscite, selon la nature humaine!

De cette union résulte le Christ Jésus. Notre-Seigneur, en effet, est cette personne unique qui subsiste dans la nature divine et la nature humaine unies indissolublement dans le suppôt du Verbe.

On voit par là que l'Incarnation dans son terme n'est pas autre chose que le Christ lui-même; et, comme Marie pouvait dire : Je suis l'Immaculée Conception, Jésus peut dire dans un sens plus plénier : Je suis l'Incarnation (1)!

(1) C'est la pieuse réflexion de dom L. JANSSENS : « Si enim B. V. M. nuper de se dixit : « Je suis l'Immaculée Conception », a fortiori Christus vocari potest ipsa Incarnatio. » (T. IV, *De Deo Homine*, p. 18.)

CHAPITRE II

Les principales données de la foi touchant l'Incarnation

I

LES PRINCIPAUX TÉMOIGNAGES DE LA SAINTE ÉCRITURE

Ce qui ressort des textes scripturaires, c'est cette vérité fondamentale : le *même* qui est Dieu et Fils de Dieu est devenu homme et fils de l'homme; le même qui est le Verbe et l'Eternel s'est fait chair dans le temps; le même qui avait la nature divine et pouvait recevoir les honneurs divins s'est réduit à la condition de l'esclave et s'est rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix.

Il nous faut justifier cette conclusion par quelques passages de l'Ancien Testament, expliqués avec les lumières de l'Evangile, quelques textes des synoptiques, de saint Jean et de saint Paul. Le psaume II

et le psaume eux chantent un seul et même personnage qui est à la fois vrai Dieu et vrai homme : vrai Dieu, parce qu'il est le souverain de tous les rois, qu'il a pour héritage naturel un empire sans limite, qu'il est engendré éternellement par Iahvé d'une génération qui ne convient ni aux hommes ni aux anges; vrai homme, puisqu'il naît de David dans le temps. Dans les prophéties d'Isaïe (1) l'Emmanuel est une même personne à laquelle conviennent à la fois et la divinité — car il est appelé Dieu et Père de l'éternité — et l'humanité — car il a voulu naître pour nous et se faire petit enfant. Pareillement dans la prophétie de Michée, il est dit du même personnage qu'il naît à Bethléem et que son origine est avant tous les siècles (2).

Les synoptiques signalent dans le Christ — non pas en notre langage technique, mais équivalentement — deux natures et une seule personne : la nature humaine, selon laquelle il naît de Marie, souffre et meurt; la nature divine, selon laquelle il a le pouvoir de remettre les péchés, est le juge des vivants et des morts, égal en tout au Père (3); une seule personne, car celui qui est le Fils de Marie est appelé aussi le Fils de Dieu.

Saint Jean exprime notre dogme avec une énergie qui n'a été ni dépassée ni égalée. Le prologue du quatrième Evangile est d'une richesse dogmatique inépuisable, et ce qu'il met en puissant relief c'est la dualité des natures et l'unité de personne : le

(1) ISAI., VII, IX.

(2) MICH., V, 2.

(3) Cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 32, 33.

même qui est dans le sein du Père de toute éternité est venu dans le temps habiter parmi nous; le même qui est Dieu, Créateur et Vivificateur, s'est fait chair et homme comme nous. La divinité lui convient au même titre qu'au Père (1); l'humanité est devenue sa demeure permanente et c'est par elle que nous le voyons; la personne est unique : en devenant l'un des nôtres, il reste toujours le Fils Monogène; fait homme, il est resté Dieu; fait chair, il est resté Verbe.

Ce n'est pas un autre, c'est le Verbe qui est devenu chair, et c'est du *même* qu'il faut dire : il est Verbe et il est chair, Eternel et enfant d'un jour!

L'apôtre bien-aimé résume cet enseignement dans sa première épître : Le Verbe, qui était dès le commencement, a été vu de nos yeux, touché de nos mains; la Vie éternelle, qui était auprès du Père, nous est apparue (2). — Voilà toujours la même et unique personne qui, selon la nature divine, est éternelle, jouit de la vie subsistante auprès du Père, et, selon la nature humaine, apparaît au monde, devient visible et palpable. Elle ne cesse pas d'être le Verbe de Dieu en venant parmi nous, et le *même* qui est Verbe de vie et Vie éternelle est l'homme avec lequel ont conversé les apôtres (3).

Saint Paul représente fréquemment le Christ comme *un seul tout*, Dieu et homme à la fois. L'épître aux Romains lui reconnaît la nature divine, car il est le *propre* Fils de Dieu; la nature humaine,

(1) Cf. *ibid.*, pp. 41, 55.

(2) *Épître*. I JOAN., I, 1, 2.

(3) *Rom.*, I, 3, VIII, 3, 32

car il naît de David et il a été livré pour nous, l'unité de personne : celui-là même qui est le vrai Fils de Dieu selon la nature divine est abandonné à la mort pour notre salut selon la nature humaine (1).

La doctrine du *Médiateur unique*, dans l'épître à Timothée, contient la même conclusion : « Unique est Dieu, unique aussi le Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme (2). » — Pour être médiateur entre ces deux termes si distants, Dieu et homme, il faut posséder la nature de Dieu et la nature de l'homme et les unir en une seule personne : plus de médiation vraie si ce n'est pas le même qui porte et relie en lui les deux extrêmes.

Témoignage non moins explicite dans l'épître aux Colossiens : « La plénitude de la divinité habite en lui corporellement (3) », c'est-à-dire, comme l'expliquent les récents exégètes, sous une forme de corps, d'humanité visible (4). Le *même* Christ a donc la plénitude de la nature divine avec la réalité de la nature humaine.

Le texte christologique par excellence est, de l'aveu de tous, celui de l'épître aux Philippiens : Le Christ, qui avait la forme ou la condition de Dieu et avait l'égalité des droits avec Dieu, bien loin de s'attacher à ces privilèges comme à une proie, s'est anéanti lui-même en prenant la forme ou la condition de serviteur et devenant semblable aux hommes... Il s'est abaissé, s'est fait obéissant jus-

(1) *I Tm.*, II, 5.

(2) Cf. *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 164-165.

(3) *Colos.*, II, 9.

(4) Cf. P. PRAT., *La Théologie de saint Paul*, II, 230-231.

qu'à la mort et à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté (1)...

On a trouvé ici toute l'économie de l'Incarnation. Deux natures, la forme ou la condition de Dieu impliquant la vraie nature divine, de même que la forme ou la condition de serviteur implique la vraie nature humaine. Une seule personne : le même Christ Jésus qui est vrai Dieu devient vrai homme, s'anéantit, s'humilie, se fait obéissant jusqu'à la mort, est ensuite exalté, et jouit par droit de conquête de ces honneurs qui lui revenaient par droit de naissance.

En résumé, si nos saints Livres ne contiennent pas notre formule théologique « deux natures en une seule personne », ils en expriment le sens et la portée en un langage parfaitement intelligible pour tous : le même et unique Christ est Fils de Dieu et Fils de l'homme, né du Père dans l'éternité et né de Marie dans le temps, Verbe et chair, possédant la forme ou la nature de Dieu et la forme ou la nature humaine, Dieu et homme, *Homo Christus Jesus*.

II

LES PREMIERS REPRÉSENTANTS DE LA TRADITION CATHOLIQUE

Le profond contemplatif, le doux mystique, l'intrépide confesseur de la foi, Ignace d'Antioche, est

(1) *Philipp.*, II, 5-11. — Cf. A. CRAMPON, in h. l.; P. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, I, pp. 438-451, II, pp. 232-233; J. LEBRETTON, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, pp. 320-325.

un des **premiers théologiens de l'Incarnation**. Citons le passage célèbre : « Il n'y a qu'un seul médecin, corporel et spirituel, engendré et inengendré, devenu Dieu dans la chair, dans la mort vie véritable, de Marie et de Dieu, d'abord passible et alors impassible, Jésus-Christ Notre-Seigneur (1). »

Les termes dont se sert Ignace montrent que dans sa pensée les attributs divins et les attributs humains conviennent au Christ simultanément. « Si l'on songe que la préexistence de Jésus-Christ aussi bien que sa divinité pendant sa vie terrestre ne font aucun doute pour saint Ignace (*Magn.*, vi, 1; *Ephes.*, i, 1, xix, 3), le sens général de ces textes ne paraîtra pas douteux : l'évêque d'Antioche attribue ici au Sauveur simultanément les qualités de l'homme et de Dieu (2). »

C'est tout le dogme de l'Incarnation qui est condensé en ces mystiques formules : deux natures, la divinité, selon laquelle il est Dieu, spirituel et inengendré; l'humanité, selon laquelle il est fils de Marie, passible, etc.; une seule personne, c'est un seul et même médecin qui est à la fois inengendré et engendré.

L'épître de Barnabé nous fournit aussi un témoignage de grande importance. « Le Seigneur, qui est le Fils de Dieu, a apparu dans la chair, afin de ne pas nous éblouir, car les hommes ne sauraient fixer le soleil, œuvre de ses mains, et afin de vaincre la mort dans la chair et de faire la preuve de la résurrection de la chair et d'expier tous les péchés de ceux

(1) S. IGNAT., *Ephes.*, vii, 2. -- Inengendré signifie ici *incrée*.

(2) J. TIXERONT, *Histoire des hommes*, I, 138-139.

qui ont persécuté ses prophètes (1). » Voilà encore une même personne en deux natures, Dieu et Fils de Dieu, et victime dans la chair, dont les souffrances ont une valeur divine et peuvent satisfaire surabondamment pour tous les crimes du genre humain.

Saint Justin prouve pareillement que Jésus-Christ est le Verbe, le Fils de Dieu fait chair et devenu homme, qui est véritablement corps, Logos et âme (2). — Dualité des natures : la divinité, Fils de Dieu et Logos; l'humanité, âme et corps; unité de personne, le même Christ est tout ensemble Verbe et chair, Dieu et homme.

Saint Irénée, à mesure qu'il développe sa belle théorie de la *récapitulation* de toutes choses dans le Christ, établit, en termes équivalents, le dogme de l'union hypostatique. C'est une communion de Dieu et de l'homme, telle que le Verbe a été suspendu sur la croix. Il fallait au Christ, avec cette unité personnelle, la dualité des natures; il devait être réellement Dieu et réellement homme pour être médiateur entre le ciel et la terre, pour vaincre le démon et triompher de lui en toute justice (3).

Chez Clément d'Alexandrie, le Christ est représenté avec deux natures, il nous est utile comme homme et comme Dieu; et avec une seule personne, si bien que le Verbe vivant et enseveli avec le Christ est exalté avec Dieu (4).

(1) BARNAB., V, 5-12.

(2) S. JUSTIN., *Dialog.*, LXIV, LXVIII, C, CX; *P. G.*, VI, 621, 632, 709-711, 732.

(3) S. IREN., V *Cont. Hæres.*, cap. XVIII, 1; *P. G.*, VII, 1172. — III *Cont. Hæres.*, XVIII, 7; *P. G.*, VII, 936-938.

(4) CLEM. ALEXANDR., *Cohort.*, I, II; *P. G.*, VIII, 61, 97.

Origène est aussi un excellent témoin de notre dogme christologique : En Jésus autre est la nature de la divinité, selon laquelle il est le Fils unique du Père, et autre la nature humaine, qu'il a reçue aux derniers temps (1). Cependant, il est un seul être : le Verbe par l'Incarnation est devenu *un* avec l'âme et le corps de Jésus (2).

Tertullien a trouvé la formule théologique qui restera immuable, toujours vivante, respectée par tous les systèmes d'école : une seule personne et deux substances, *una persona, duæ substantiæ*. Ces deux substances ne se sont pas mêlées, confondues, fusionnées, mais unies dans une seule personne, qui est le Dieu-Homme, le Christ Jésus : *duplicem statum non confusum sed conjunctum in una persona, Deum et hominem, JESUM* (3).

Les Pères des siècles postérieurs, à l'occasion des erreurs grandissantes, achèveront de mettre la doctrine en lumière et dissiperont les équivoques. Nous aurons à reproduire les principaux témoignages à propos de nos diverses thèses; qu'il suffise, pour le moment, de rappeler la phrase célèbre de saint Léon, merveilleux résumé du dogme de l'Incarnation : Un seul et même Médiateur de Dieu et des hommes, possédant notre humanité pour mourir, la divinité pour se ressusciter. S'il n'était pas vrai Dieu, il n'apporterait pas le remède; s'il n'était pas vrai homme, il ne donnerait pas l'exemple palpable que requiert notre nature sensible (4).

(1) ORIGEN., *Periarchon*, I, 2, 1, II, 6, 23; P. G., XI, 130, 210-211.

(2) ORIGEN., *Cont. Celsum*, I, 66, II, 9; P. G., XI, 786, 810.

(3) TERTULL., *Adv. Praxean*, 27; P. L., II, 191.

(4) S. LEO M., *Serm. XXI* (alias XX), cap. II; P. L., LIV, 192.

III

LES DÉFINITIONS DE L'ÉGLISE

Déjà les symboles de foi des premiers siècles avaient marqué suffisamment que Jésus-Christ a la nature divine selon laquelle il est le Fils de Dieu, Dieu de Dieu, consubstantiel au Père, né avant tous les siècles; la nature humaine, selon laquelle il est né de Marie dans le temps, a souffert, est mort, a été enseveli, est ressuscité, est monté aux cieux; l'unité de personne, puisqu'on attribue au *même* les propriétés des deux natures, affirmant d'un seul Christ qu'il est Dieu de Dieu avant tous les siècles et qu'il naît, meurt, ressuscite et monte à la droite du Père.

Mais les hérésies obligèrent les défenseurs de l'orthodoxie à chercher des termes nouveaux, des formules entièrement pleines, pour fermer toute échappatoire à l'erreur. Après les longues luttes christologiques, le dogme fut condensé en une sorte de symbole que l'Eglise Latine et l'Eglise Grecque ont peu à peu sanctionné comme une définition de foi et qui a reçu droit de cité dans la liturgie, le symbole dit de saint Athanase. « La vraie foi consiste à croire et à confesser que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le Fils de Dieu, Dieu et homme : Dieu, de la substance du Père, engendré avant les siècles, homme de la substance de la mère, né dans le

temps ; Dieu parfait, et homme parfait composé d'une âme et d'un corps; égal au Père selon la divinité, inférieur au Père selon l'humanité. Quoiqu'il soit Dieu et homme, le Christ n'est pas deux, mais un seul : un, non par la conversion de la divinité en la chair, mais par l'assomption de l'humanité en Dieu, un, non par confusion de substance, mais par unité de personne. De même, en effet, que l'âme raisonnable et la chair sont un seul homme, ainsi Dieu et l'homme sont un seul Christ (1). »

La comparaison signalée reste juste et exacte à condition d'être bien entendue.

Entre l'âme et le corps il y a deux sortes d'union (2). L'union *personnelle*, consistant en ce que les deux composants forment un seul *moi*, auquel sont attribuées et les actions du corps, naître, grandir, etc., et les actions de l'âme, penser, pratiquer la vertu, et qui, malgré les variations de l'âge, demeure immuable, identique à lui-même, du berceau à la tombe. L'union *essentielle*, parce que l'âme et le corps pris séparément ne réalisent pas l'humanité, ne sont que des substances incomplètes et ont besoin de s'épouser mutuellement pour former la nature définitivement épanouie, cette espèce achevée qu'est l'homme. Les deux composants sont une seule personne parce qu'ils sont une seule essence, l'union est personnelle parce qu'elle est essentielle.

Dans l'Incarnation, la nature humaine et la nature

(1) DENZINGER, 39

(2) Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. III, pp. 128, ss

divine sont complètes, elles ne s'unissent pas en une seule substance, et notre Symbole a bien soin de faire observer qu'elles restent distinctes, *non confusione substantiæ* : l'union n'est pas essentielle.

L'exemple de l'âme et du corps est donc apporté seulement pour faire comprendre l'union personnelle. Composé d'une âme et d'un corps, l'homme est cependant un seul moi, un seul suppôt; de même, composé de la nature divine et de la nature humaine, le Christ est un seul être, un seul tout, une seule personne, à laquelle appartiennent les deux natures, leurs propriétés, leurs opérations, leurs prérogatives, leurs gloires.

Le concile d'Ephèse (431), eut à définir surtout l'unité de personne contre les nestoriens, mais tout en affirmant la dualité des natures en Celui qui est Dieu et homme, Verbe et chair. La substance de la doctrine est résumée en une série d'anathématismes que saint Cyrille avait rédigés et que le concile approuva. « Anathème à qui refuserait de reconnaître que le Verbe est uni selon l'hypostase à la chair et que le Christ avec sa propre chair est le même qui est à la fois Dieu et homme. — Anathème à qui divise les substances après l'union et met entre elles seulement l'union qui se fait selon la dignité, l'autorité et la puissance, et non l'unité physique et réelle (1). — Anathème à quiconque oserait dire

(1) Le terme *φυσική* doit s'entendre avec les précisions qui ressortent du contexte : l'union est appelée *physique* pour être bien distinguée de l'union purement *morale*, qui se fait selon la dignité, etc.; mais, d'autre part, elle n'est point l'union *essentielle* par laquelle deux natures incomplètes s'unissent pour former une seule nature spécifique.

que le Christ porte seulement Dieu en lui et qu'il n'est pas véritablement Dieu lui-même. — Anathème à quiconque dirait que le Verbe du Père est le Seigneur du Christ, au lieu de confesser que le Christ lui-même est Dieu et homme tout ensemble, attendu que le Verbe s'est fait chair selon l'Écriture (1). » Le Christ est donc Seigneur et Dieu.

Le concile de Chalcédoine (451), définit explicitement et la dualité des natures contre les eutychiens et l'unité de personne contre les nestoriens : « Il faut confesser un seul et même Christ Notre-Seigneur, Fils de Dieu, parfait dans la divinité et parfait dans l'humanité, vrai Dieu et vrai homme avec une âme raisonnable et un corps; consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité et en tout semblable à nous, sauf le péché; le même engendré du Père selon la divinité avant tous les siècles et né de la Vierge Marie, Mère de Dieu, selon l'humanité, aux derniers jours, pour nous et pour notre salut; un seul et même Christ Notre-Seigneur, Fils unique, en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation (2), la différence des natures ne disparaissant pas à cause de l'union mais plutôt la propriété de chaque nature restant sauvegardée dans l'unité de personne ou d'hypostase. Le Christ n'est donc point partagé ou divisé en deux personnes,

(1) Can. 2-8; DENZINGER, 114-118.

(2) Les deux natures ne se fusionnent pas en une seule, elles ne subissent en elles-mêmes aucun changement; mais, d'autre part, il n'y a pas entre elles division ou séparation, parce qu'elles s'étireignent dans l'unité de personne.

mais il est un seul et même Fils unique, Dieu Verbe et Notre-Seigneur Jésus-Christ (1).

Nouvelles précisions au cinquième concile œcuménique (553) : « Dans le Christ deux naissances : l'une, du Père, avant les siècles, éternelle, incorporelle; l'autre, aux derniers jours, de la glorieuse Vierge Marie, Mère de Dieu. Anathème à qui dirait que dans le Christ autre est le Dieu Verbe qui a opéré les miracles et autre le Christ qui a souffert, au lieu de confesser que c'est le même qui est Jésus-Christ Notre-Seigneur et le Dieu Verbe Incarné et fait homme et que c'est au même qu'appartiennent les miracles et les souffrances endurées volontairement dans la chair... L'union du Dieu Verbe avec la chair animée d'une âme raisonnable et intellectuelle a été faite selon l'hypostase, comme les saints Pères l'ont enseigné; et c'est pourquoi il y a une seule hypostase composée, qui est le Seigneur Jésus-Christ, un de la Trinité (2). »

Le premier concile de Latran (649), dit anathème à qui refuserait de confesser que Notre-Seigneur et Dieu Jésus-Christ est un seul et même en deux natures unies hypostatiquement (3).

Ces définitions sont renouvelées au concile romain de 680 (4); au troisième concile de Constantinople (680), où l'on définit l'existence de deux volontés en Jésus-Christ et où l'on condense le dogme en cette riche formule : *una in duabus naturis persona* (5);

(1) DENZINGER, 148.

(2) DENZINGER, 214-216.

(3) *ITEM*, 259.

(4) *IDEM*, 288.

(5) *IDEM*, 290.

au quatrième concile de Latran (1); au concile de Lyon de 1274 (2); au concile de Florence (3); dans la profession de foi imposée aux Orientaux par Benoît XIV (4).

Une seule personne en deux natures, voilà ce qu'a toujours dit, d'abord équivalement, puis en propres termes, la foi de l'Eglise universelle, tandis que la piété des croyants mettait sa gloire et trouvait ses délices à bénir, adorer et aimer un seul et même Seigneur Jésus-Christ, Verbe Incarné, vrai Dieu et vrai homme, dont le règne n'aura pas de fin.

(1) DENZINGER, 429

(2) IDEM, 462.

(3) IDEM, 708-710.

(4) IDEM, 1462-1464.

CHAPITRE III

Les principales erreurs sur l'Incarnation

I

ERREURS TOUCHANT LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

Saint Thomas ramène à trois catégories les grandes erreurs sur l'Incarnation.

Les unes ont trait à la divinité de Jésus-Christ, les autres à son humanité, les autres à l'union des deux natures (1).

Il est une quatrième erreur que nous aurons à réfuter à la fin de l'ouvrage, sur le culte dû à Jésus-Christ.

Les hérésies touchant la divinité du Sauveur ont suivi une double direction : le *modalisme* et le *subordinationisme*.

(1) S. THOM., *Comm. in Matth.*, cap. 1.

Les modalistes ont tenté d'expliquer par une simple distinction nominale la relation entre le Père et le Fils, prétendant que la même et unique personne opère tout sous des noms différents, s'incarne, souffre et meurt pour nous. Voilà ce qu'ont enseigné, avec d'innombrables nuances, Simon le Mage et ses disciples, Praxéas, Sabellius et son école, les Vau-dois, les sociniens, les protestants rationalistes.

Cette erreur est la négation radicale de la divinité de Jésus-Christ, car lui refuser une personnalité distincte c'est lui retirer du coup et la divinité et l'existence.

Les subordinatiens, en confessant sa personnalité, le mettent au-dessous de Dieu, quoique au sommet des créatures, lui contestent la consubstantialité avec le Père ou la divinité essentielle. Ce fut l'hérésie, le grand blasphème des rationalistes de toutes les époques, esséniens, ébionites, gnostiques, théodotiens, ariens, cathares, libres penseurs et modernistes de notre temps.

Nous sommes dispensé de revenir sur ces diverses conceptions, après l'analyse que nous avons faite dans le *Mystère de la Très Sainte Trinité* (1), où nous avons prouvé aussi par l'Écriture et la Tradition la divinité de chacune des trois personnes.

(1) **Première partie.**

II

ERREURS TOUCHANT L'HUMANITÉ DE JÉSUS-CHRIST

C'est méconnaître l'humanité sainte que de contester la réalité et l'intégrité du corps ou la réalité et l'intégrité de l'âme.

Une erreur qui remonte aux temps apostoliques s'est attachée à représenter le corps du Christ comme une ombre, une apparence, sans consistance et sans réalité : c'est le *docétisme*.

Il a revêtu une double forme : la forme manichéenne et la forme gnostique (1).

Suivant le vieux système dualiste des Orientaux, que Mani proposera plus tard en un corps de doctrine, la matière et la chair sont l'œuvre du principe mauvais : le Christ ne pouvait les prendre, la chair sous laquelle il nous est apparu ne pouvait être qu'un fantôme.

Saint Ignace d'Antioche dénonce et réfute, à maintes reprises, ces extravagances, proclamant bien haut que Jésus est vraiment né selon la chair, qu'il est ressuscité dans une chair réelle et palpable. Les docètes, dit-il, en prétendant que Jésus-Christ a souffert seulement en apparence, n'ont eux-mêmes qu'une apparence de vie. Pour lui, il souffrira avec Jésus-Christ, parce que, ajoute-t-il,

(1) Cf. Mgr DUCHESNE, *Dictionn. Apologét.*, au mot « Gnose » ; J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, I, ch. IV.

Jésus-Christ me soutiendra, lui qui est vraiment homme (1).

Saint Polycarpe affirme avec la même énergie la chair réelle et les souffrances réelles de Jésus-Christ (2).

Aussi, lorsque plus tard Mani viendra prêcher son système, les docteurs n'auront pas de peine à le réfuter au nom de la tradition.

Le docétisme gnostique — bien qu'il ne diffère pas, chez Simon le Magicien, Saturnin, Basilide, Marcion, de celui que nous venons d'exposer — prend un autre caractère chez un grand nombre d'hérétiques, tels Marinus, Apelles, Valentin. Pour eux, le corps du Christ est réel, mais il n'a pas été tiré de notre matière terrestre, il est descendu des cieux et n'a fait que passer par Marie comme par un canal.

Ptolémée et ses disciples expliquaient que ce corps avait été formé par les démiurges d'éléments célestes entièrement purs.

On connaît la fable absurde et impie sortie de l'imagination malade du fameux Basilide (3). Le Christ, qui n'avait d'abord qu'un corps apparent, le changea, dans la passion, avec le corps réel de Simon le Cyrénéen : c'est ce corps qui souffrit sur le Calvaire, tandis que le Christ, revêtu de la forme de Simon, se tenait sous la croix et narguait les Juifs. Il était difficile de pousser plus loin l'outrage à la raison.

(1) S. IGNAT., *Smyrn.*, I, II, III, IV.

(2) S. POLYCARP., *Epist.* VII, 1.

(3) Cf. S. IREN., I *Adv. Hæres.*, c. XXIV, 3, 4; P. G., VII, 675, 677.



L'erreur a inventé pareillement toutes sortes de bizarreries au sujet de l'âme de Notre-Seigneur.

Déjà Lucien d'Antioche avait soutenu que le Verbe prit un corps sans âme (1). Arius admettait que le Verbe tenait lieu de l'âme dans l'humanité (2). Eudoxius et les anoméens se firent les défenseurs de cette théorie (3); Eunomius l'adopta partiellement, expliquant que, si le Verbe a revêtu une humanité composée d'âme et de corps, il n'a point pris l'intelligence ou l'esprit humain.

Dans la seconde moitié du quatrième siècle (4), Apollinaire de Laodicée prétendit que l'unité du Christ s'oppose à ce que le Verbe ait assumé une humanité complète : autrement, disait-il, il y aura en Jésus deux Fils, l'un par nature, l'autre par adoption, ce qui implique deux personnes ou deux hypostases. Son erreur provenait d'une fausse conception de la personne : il ne comprenait pas que la nature complète n'est pas encore personne ou suppôt (5). Le Verbe donc n'a pas revêtu notre humanité dans son intégrité.

Apollinaire avait d'abord nié l'existence de toute âme en Jésus-Christ. Plus tard, il en vint à distinguer trois éléments : le corps, l'âme, ψυχή, principe de vie animale et sensitive; l'esprit, νοῦς, principe de vie intellectuelle et de liberté. Le Verbe a pris le corps et l'âme, mais non l'esprit, et, si l'on

(1) Cf. S. EPIPHAN., *Anchorat.*, 21, 33; P. G., XLIII. 73. ss

(2) *Cont. Apollin.*, I, 15, II, 3; P. G., XXVI. 1121-1137, THEODORET., *Hæret. fab.*, V, n. XI; P. G., LXXXIII, 488, ss.

(3) CASPARI, *Quellen.*, IV, pp. 176, ss.

(4) SOCRAT., *Hist. Eccles.*, VII, 12; P. G., LXVII. 582

(5) Cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 316, 33.

peut dire qu'il s'est fait chair, il n'est pas vrai qu'il soit homme comme nous et que son humanité soit consubstantielle à la nôtre. D'où il suit que le Christ, manquant de la liberté humaine, n'a pas mérité et satisfait pour nous (1).

L'hérésie d'Apollinaire fut propagée ensuite par ses disciples, les évêques Vitalis et Timothée, condamnés par le pape saint Damase.

Le cinquième concile œcuménique (553), proscrivit l'apollinarisme et définit que le Verbe a été uni hypostatiquement à la chair *animée d'une âme raisonnable et intellectuelle* (2).

L'intégrité de l'âme en Jésus-Christ sera de nouveau contestée par les monothélites, qui essaieront de faire accepter un monophysisme mitigé : quoi qu'il en soit de la nature humaine, le Christ n'a pas eu, en tout cas, de volonté créée. Nous aurons à revenir sur cette erreur, qui fut condamnée par le sixième concile œcuménique (680) [3].

C'est aussi d'une fausse notion de l'intelligence humaine dans le Christ que sont nées diverses erreurs touchant la science du Sauveur. Nous les exposerons plus loin.

(1) Cf. l'écrit anonyme *Cont. Appollinar.*, P. G., XXVI, 1903, ss.; S. GREGOR. NYSSEN., *Cont. Apollin.*; P. G., XLV, 1124, ss.; S. EPIPHAN., *Hæres.*, 77; P. G., XLII, 641, ss.; THEODORET., *Hæret. fab.*, IV, n. VIII; P. G., LXXXIII, 425, ss.; LIETZMANN, *Apollinaris*, Tübingue, 1904; VOISIN, *Apollinarisme*, Louvain; *Diction. Theol., Apollin.*; J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, II, pp. 94, ss.

(2) DENZINGER, 216.

(3) *IDEM*, 289, ss.

III

ERREURS TOUCHANT L'UNION DE LA DIVINITÉ ET DE L'HUMANITÉ EN JÉSUS-CHRIST. — 1° L'ERREUR QUI A NIÉ L'UNITÉ DE PERSONNE.

Paul de Samosate, dans la seconde moitié du troisième siècle, avait enseigné que le Verbe habite dans le Christ seulement comme dans un temple, sans former avec lui une seule personne : c'était aboutir à cette conclusion que l'union des deux natures n'est qu'accidentelle et que la filiation divine en Jésus n'est que morale.

Diodore, évêque de Tarse, vers la fin du quatrième siècle, sous prétexte de réfuter plus efficacement l'arianisme et de mieux sauvegarder l'intégrité des deux natures dans le Sauveur, distingue en lui le Fils de Dieu et le Fils de David. Le Verbe n'est pas le Fils de David ni le Fils de Marie, mais il habite dans le Fils de David et de Marie comme dans son temple; le Fils de Marie n'est pas Fils de Dieu par nature, mais par grâce (1).

Ce langage contenait en germe l'adoptianisme et tendait à mettre deux personnes dans le Christ. Diodore n'avait pas prévu toutes les conséquences de son système et il mourut dans la paix de l'Eglise; mais plus tard saint Cyrille d'Alexandrie n'eut pas

(1) Cf. DIODOR., *Cont. synoustast* ; P. G., XXXIII 1559, 1560, 1561.

de peine à découvrir dans ces écrits les principes de l'erreur nestorienne.

Disciple de Diodore, Théodore de Mopsueste aggrava considérablement les théories de son maître. Selon lui, le Christ a été tourmenté par des luttes et des tentations intérieures (1), et sa relation avec le Verbe est à la fois une grâce de Dieu et une récompense anticipée de ses mérites prévus.

Cette union de l'Incarnation est une habitation du Verbe dans le Sauveur, par une complaisance spéciale, semblable à celle que Dieu prend dans les autres justes, mais plus excellente, parce que Dieu se complaît en Jésus comme dans un Fils. D'où il suit qu'il y a entre le Verbe et le Christ unité indivisible d'appellation, de volonté, d'opération, d'autorité, de puissance, de domination, de dignité, de pouvoir. De là encore unité d'adoration et unité de personne (2).

Théodore affirme encore en d'autres endroits cette unité de personne entre les deux natures complètes (3); mais il ressort de son langage que l'unité est purement *morale*, puisque l'homme en Jésus n'est point Fils de Dieu par nature, mais seulement par grâce (4). C'est pourquoi, conclut-il, il est absurde de dire que Dieu est né d'une Vierge, et Marie ne peut être appelée θεοτόκος, Mère de Dieu, que dans une acception large et impropre (5).

Malgré ses efforts pour conserver la formule tra-

(1) Cf. *Conc. Constant.*, II, can. 12; DENZINGER, 224.

(2) THEODOR. MOPSUEST., *De Incarnat.*; P. G., LXVI, 976, 977

(3) Col. 969, 970.

(4) Col. 984, 985, 988.

(5) Col. 992, 993, 994, 998.

ditionnelle « unité de personne », Théodore aboutit à la dualité. S'il n'est pas vrai que Dieu est né de la Vierge, s'il n'est pas vrai que le *même* qui est homme dans le Christ est aussi Fils de Dieu par nature, il est manifeste que le Christ est deux : il y aura en lui la personne humaine selon laquelle il est né de la Vierge et est le Fils de Dieu par grâce, et la personne du Verbe selon laquelle il est le Fils de Dieu par nature.

Théodore a donc posé toute la substance du nestorianisme.

On sait à quelle occasion Nestorius entra en scène. Anastase, un des disciples de Théodore, soutint, dans un discours au peuple de Constantinople, que le titre de θεοτόκος, Mère de Dieu, appliqué à Marie, renferme une erreur et une absurdité. Au lieu d'arrêter le scandale causé par ces blasphèmes, Nestorius prit la défense du prédicateur et donna lui-même une série de discours sur l'Incarnation et la maternité de Marie. Le patriarche d'Alexandrie, saint Cyrille, dut intervenir; Nestorius persista avec opiniâtreté dans ses erreurs : de là une lutte qui devait se poursuivre longtemps encore après le concile d'Ephèse (1).

Voici, à grands traits, le système nestorien. Il y a dans le Christ deux natures, la nature divine et la nature humaine, lesquelles, après l'union, demeurent entières, sans mélange, sans confusion, non à part l'une de l'autre, mais formant un seul tout.

(1) CT. SOCRAT., *Hist. Eccles.*, VII, 29, 32; P. G., LXVII, 807, 808; MANSI, IV, 577, ss.; LOOFS, *Nestoriana*, Halle, 1905; F. NAU, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910; P. JUGIE, *Nestorius et la Controverse nestorienne*, Paris, 1912.

Quel est ce tout? Si Nestorius affirme et répète que c'est une seule personne, un seul *prosôpon*, l'ensemble de ses explications ne laisse guère de doute sur sa pensée; ce *prosôpon* unique n'est que le rôle commun de deux personnes réellement distinctes et n'implique, au fond, qu'une simple union morale entre ces deux personnes.

Nestorius, dans son exil, composa pour sa défense un important ouvrage sous le nom d'*Héraclide de Damas*. La traduction syriaque, faite au sixième siècle, sur l'original grec, a été découverte en Perse ces dernières années. Le P. Bedjan l'édita en 1910, et l'abbé Nau, professeur à l'Institut catholique de Paris, en donna une traduction française la même année. Bethune Baker, professeur à Cambridge, avait prétendu que ce livre réhabilitait entièrement Nestorius et que le patriarche, condamné si sévèrement par saint Cyrille et par le concile d'Ephèse, n'était pas nestorien!

L'auteur d'*Héraclide de Damas* se plaint amèrement du patriarche d'Alexandrie et discute pied à pied les actes du concile d'Ephèse. Ce fut la tactique des novateurs de toutes les époques de se poser en victimes et de crier bien haut qu'ils n'étaient pas compris. Les jansénistes ont soutenu que les cinq propositions condamnées comme hérétiques n'étaient pas de Jansénius; les modernistes de nos jours ont écrit que les erreurs visées par l'encyclique *Pascendi* n'avaient été enseignées par personne! Nous avons toujours le droit de penser, malgré les protestations de Nestorius, que le concile d'Ephèse avait parfaitement compris la portée de sa doctrine

D'ailleurs, une lecture attentive du livre d'*Héraclide de Damas* — dont le style est diffus, chargé d'inutiles répétitions, embarrassé de nombreuses équivoques, d'expressions obscures — ne tarde pas à convaincre que la tradition catholique ne s'était pas méprise sur le fond de l'hérésie nestorienne. Le prosôpon ou la personne du Verbe et le prosôpon de l'humanité, unis par un simple lien moral, forment un seul prosôpon purement artificiel, un prosôpon *économique*, qui laisse fort bien subsister les deux personnes ensemble.

Après une consciencieuse étude du livre d'*Héraclide* et des autres écrits de l'hérésiarque, M. Tixeront arrive à ces conclusions : « Il est clair par tout son langage que Nestorius considère l'unique personnalité qu'il admet du Verbe Incarné comme un *résultat* de l'union et non comme la personnalité même du Verbe qui saisit l'humanité. Au lieu que l'unité de personne ne vienne, en Jésus-Christ, de ce que le Verbe, personne immuable, fait sienne notre nature, dès lors nécessairement impersonnelle, cette unité, dans la doctrine du patriarche, vient d'une jonction qui se serait opérée entre les personnalités respectives des deux natures. Il semble bien, en effet, que *Nestorius ne conçoive pas une nature existant sans sa personnalité connaturelle...* Les prosôpons du Verbe et de l'homme continuent donc de subsister de quelque façon comme des prosôpons subordonnés au prosôpon du Christ dont ils sont les composants (1)... Tout en admettant, en

(1) L'auteur ajoute en note, page 30 : « Il est bien difficile de savoir exactement ce que Nestorius pense de la persistance for-

théorie, et en proclamant maintes fois, l'unité personnelle, Nestorius parle trop souvent des deux natures et surtout du Verbe et de l'homme *comme de deux personnes indépendantes*... Une autre conséquence d'ailleurs de la façon dont il concevait l'unité personnelle de Jésus-Christ est que cette personne de Jésus-Christ, résultant de l'Incarnation, ne se trouvait plus identiques avec la personne du Verbe avant l'Incarnation. Et c'est pourquoi Nestorius ne veut pas que l'on attribue au Verbe ni à Dieu, en vertu de la communication des idiomes, les actions et les passions de l'humanité... Par la même raison, il n'admet pas que Marie soit θεοτόκος au sens propre et naturel du mot... Quant à lui, Nestorius, il préférerait l'expression χριστότοκος, qui a l'avantage — le mot Christ indiquant les deux natures — de couper court à toutes les difficultés et d'être scripturaire... Il propose aussi de dire θεοδόχος, réceptacle de Dieu... Enfin, dernière conséquence de sa façon de concevoir l'unité personnelle, bien que Nestorius admette que Jésus-Christ n'est qu'un seul fils, *il incline manifestement à lui retirer, en tant qu'homme, le titre de fils naturel de Dieu* (1). »

Les théologiens ont donc le droit de dire que Nestorius n'est pas une victime du concile

melle des prosôpons du Verbe et de l'homme dans l'union. Logiquement ces prosôpons devraient disparaître, et l'auteur insiste effectivement sur l'unité personnelle de Jésus-Christ. Mais, d'autre part, et comme on peut le voir par les textes, *il parle de ces prosôpons comme d'éléments qui ont une existence propre.* »

(1) J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, III, 28-34. — Voir les études du P. JUGIE, assomptionniste : *Échos d'Orient*, mars, septembre 1911, janvier 1912; *Nestorius et la Controverse nestorienne*, Paris, Beauchesne, 1912.

d'Ephèse (1); il a bien enseigné, comme Théodore de Mopsueste, des hérésies et des absurdités contre la foi : *Sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt*, selon les termes du deuxième concile de Constantinople (2). — C'est pourquoi les Pères de cette assemblée déclarent anathème quiconque oserait soutenir que le saint concile d'Ephèse a condamné Nestorius sans jugement et sans enquête, ou qui voudrait défendre Théodore et Nestorius et leurs dogmes impies (3).

Théodore et Ibas d'Edesse se montrèrent sur certains points favorables au nestorianisme. Les écrits de ces deux évêques avec des extraits de Théodore de Mopsueste constituent les *Trois Chapitres* qui furent condamnés au deuxième concile de Constantinople (553).

Vers la fin du huitième siècle, les adoptiens proposèrent le nestorianisme sous une forme mitigée, en prétendant que Jésus-Christ en tant qu'homme n'est pas le Fils propre de Dieu, mais seulement le Fils adoptif. — Or, il est manifeste que s'il y a deux filiations en Jésus-Christ, il y a en lui deux fils et, partant, deux personnes. Nous aurons à nous occuper plus loin de l'adoptianisme et de sa condamnation.

A notre époque, Guenther et ses disciples ont re-

(1) On a remarqué qu'une certaine école ne cache pas sa bienveillance pour Nestorius, le novateur et l'hérétique, tandis qu'elle accumule des critiques ou aiguise des épigrammes contre saint Cyrille, le défenseur de la tradition et de l'orthodoxie.

(2) DENZINGER, 217

(3) IDEM, 227. — Cf. HÉFELÉ, *Histoire des Conciles*, t. III, liv. XIV, ch. II, p. 130.

nouvelé, sans y prendre garde, le principe du nestoriansisme par leur théorie de la personne. Ils définissent la personne : *une nature qui a conscience de soi*. Dans le Christ la divinité a conscience de soi, l'humanité a conscience de soi : donc, puisqu'il y a deux natures conscientes, deux personnes dans le Christ! — Guenther répondait : L'unité de personne est sauvegardée en Jésus parce qu'il y a mutuelle conscience de soi. — Vaine échappatoire! L'union de deux consciences n'est que l'union morale, comme, d'ailleurs, toute union qui se fait selon la connaissance reste accidentelle et ne peut en rien être comparée avec l'union substantielle de l'Incarnation (1).

IV

2° L'ERREUR QUI A NIÉ LA DUALITÉ DES NATURES

A l'opposé du nestorianisme, l'eutychianisme ou le monophysisme, qui défend l'unité de nature dans le Christ.

Eutychès, archimandrite de Constantinople, zélé partisan de saint Cyrille, mais d'un esprit borné et très obstiné dans ses opinions, prétendit conclure de l'unité de personne à l'unité de nature. Si la Vierge de laquelle Dieu s'est incarné nous est consubstantielle, il ne s'en suit pas que le corps

(1) Cf. L. JANSSENS, t. IV, pp. 172, 88.

du Christ nous soit consubstantiel; le Christ est bien de deux natures avant l'union, mais non après (1).

Comment donc s'est opérée l'union? Eutychès ne nie point que le Christ ait pris la chair de la Vierge, il ne soutient pas non plus que le Verbe se soit changé en chair ou que de la combinaison de la chair et du Verbe résulte une seule nature mixte; il semblerait dire plutôt que la chair a été divinisée et transformée en la nature du Verbe ou absorbée par le Verbe. D'autres monophysites, contemporains d'Eutychès, expliquaient, en effet, que dans l'Incarnation la divinité, demeurant intacte, absorbe en elle l'humanité (2).

Condamné par Flavien et par le concile particulier de Constantinople, Eutychès en appela à un concile qui serait formé des évêques de Rome, d'Alexandrie, de Jérusalem et de Thessalonique. Il fut de nouveau condamné par saint Léon et par le concile de Chalcedoine (451).

Mais l'hérésie devient toujours plus agressive avec Timothée Ælure, Pierre le Foulon, Pierre Monge.

Certains monophysites allèrent jusqu'à soutenir que le Verbe s'était condensé en chair, à peu près comme l'eau se condense en glace (3). D'autres,

(1) Cf. MANSI, VI, 741-744.

(2) Cf. THEODORET., *Dialog. Inconfus.*; P. G., LXXXIII, 153-157 — J. TIXERONT, *op. cit.*; HÉFÉLÉ, *op. cit.*; P. JUGIE, *Eutychès et l'Eutychianisme*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. XXXVIII, col. 1582-1609.

(3) Dans le livre d'Héraclide de Damas, Sophronius expose ainsi cette théorie : « Il n'y a pas deux essences, mais la même essence divine, qui est devenue l'essence de la chair : c'est pourquoi il n'y a qu'une essence. De même que les eaux, soit courantes, soit congelées, ne sont pas deux essences d'eaux, mais une qui subsiste à l'état liquide et à l'état solide. » (Pages 12-13.)

renouvelant le docétisme, n'accordaient à l'humanité du Sauveur qu'une apparence extérieure, et c'est à juste titre qu'on les a appelés *phantasiastes*. Une autre secte expliquait, avec Julien d'Halicarnasse, que l'humanité, par suite de son union avec le Verbe, a été soustraite aux conditions de notre vie mortelle et qu'elle est devenue incorruptible et impassible : de là le nom d'*aphthartodocètes* donné à ce parti, tandis que les adversaires étaient appelés *corrupticoles*, *phthartodocètes*. Etienne Niobé, dépassant tous les autres, enseigna que les deux natures après l'union s'identifient complètement, au point qu'il est absolument impossible de les distinguer.

Le P. Jugie signale et expose huit formes différentes de l'eutychianisme : 1° théorie de l'absorption de l'humanité par la divinité; 2° théorie de l'évanouissement du Verbe dans l'humanité; 3° théorie de la métamorphose *réelle* du Verbe en chair; 4° théorie de la métamorphose *apparente* du Verbe en chair; 5° théorie du mélange; 6° théorie de la composition en tout naturel; 7° théorie de l'origine céleste de la chair du Christ, en sorte que ce corps ne serait pas consubstantiel au nôtre; 8° théorie de l'*aphthartodocétisme*, nom qui fut donné au système de Julien d'Halicarnasse et de Gaianos (1).

Le monothélisme, dont nous parlerons plus tard, fit un nouvel effort pour prolonger le monophysisme : s'il n'y a qu'une volonté dans le Christ, impossible de reconnaître en lui deux natures complètes.

(1) *Diction. de Théol. cathol.*, fasc XXXVIII, col. 1602-1609.

Aux temps modernes, une fausse interprétation du texte de saint Paul (*Philipp.*, II, 6-7), a donné naissance à la bizarre hérésie de la *kénose*, d'après laquelle le Verbe en se faisant homme se serait vidé, dépouillé momentanément de sa divinité. « Luther en est responsable. Rompant avec la tradition, il expliqua ce passage de l'humanité du Christ, sous prétexte que le Verbe ne saurait se dépouiller. Les partisans modernes de la *kénose* soutiennent, avec l'opinion commune, qu'il doit s'entendre du Christ préexistant et ils concluent, avec Luther, qu'il implique une vraie diminution du Verbe lui-même. D'après l'idée fausse qu'il se faisait de la communication des idiomes, Luther pensait que les prédicats attribués à l'unique personne du Christ, en raison de la nature divine ou de la nature humaine, étaient des propriétés réelles de chacune de ces deux natures et que l'humanité du Christ, en tant qu'humanité, devait donc posséder la toute-puissance, l'omniscience, l'ubiquité. Ses sectateurs n'adoptèrent que la moitié de cette extravagante doctrine; n'osant point attribuer les propriétés humaines à la divinité du Christ, ils continuèrent toutefois à doter son humanité des propriétés divines. Encore, au sujet de ces dernières, y eut-il schisme : suivant les uns, l'humanité du Christ les possédait de fait, mais en les cachant (*κρύψις*); selon les autres, elle les possédait en droit, mais elle s'en était volontairement dépouillée (*κένωσις*) [1]. »

(1) P. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, II, 232-233. — Cf. 230-242.

CONCLUSION

La réfutation directe de ces hérésies sera donnée dans la seconde et la troisième partie de ce livre, quand nous parlerons de la divinité et de l'humanité et de leur union en Jésus-Christ. Mais une constatation s'impose dès maintenant. S'il est douloureux d'enregistrer tant d'aberrations de l'intelligence humaine en face de l'Incarnation, tant d'extravagances, tant d'hérésies et de blasphèmes, comme il est consolant, d'autre part, de voir les génies et les saints, les évêques, les docteurs et les papes, et même parfois les empereurs chrétiens, se lever ensemble comme une grande armée pour défendre et glorifier le Dieu-Homme, Sauveur et Rédempteur!

Les six premiers conciles sont, en effet, la glorification éclatante du mystère béni de l'Incarnation. A Nicée (325), c'est la divinité du Christ qui est affirmée et adorée, vengeance des blasphèmes des ariens et de tous les rationalistes futurs. Au premier concile de Constantinople (381), cette divinité de Jésus est proclamée de nouveau avec la divinité du Saint-Esprit. Le concile d'Ephèse (431), définit le dogme de l'unité personnelle en Jésus-Christ avec le dogme de la maternité divine de Marie, contre les blasphèmes des nestoriens; et le concile de Chalcédoine (451), maintient l'intégrité des deux natures

contre l'hérésie eutychienne. Le second concile de Constantinople (553), affirme à la fois l'unité de personne et la dualité des natures; tandis que le troisième concile de Constantinople (680-681), glorifie les deux volontés en Jésus-Christ.

Les hérétiques sont bien morts; l'Eglise anathématise encore leurs hérésies (1), et elle continue d'adorer, de louer et d'aimer le Christ, vrai Dieu et vrai homme, personne unique en deux natures dont chacune garde après l'union ses propriétés, son opération distincte, sa volonté distincte; et Jésus-Christ, le Dieu-Homme, reste toujours au sein de l'humanité — nous pouvons bien le redire, ici encore — Celui que l'on adore, que l'on aime et pour qui l'on meurt!

(1) Cf. Concil. Florent., *Decretum pro Jacobitis*, DENZINGER, 716.

CHAPITRE IV

Ce que la raison peut dire sur l'Incarnation

Ici, comme au sujet des autres mystères, deux erreurs extrêmes : la première, c'est que l'Incarnation nous est venue, avec la Trinité, des religions orientales, ou des spéculations helléniques, ou enfin des théories juives sur le messianisme; la seconde, c'est que l'Incarnation apparaît comme un défi à la raison, une impossibilité, une absurdité.

A ces deux excès, opposons la doctrine catholique.

I

L'IMPUISSANCE DE LA RAISON A DÉCOUVRIR ET A DÉMONTRER LE MYSTÈRE

Inutile aujourd'hui de s'attarder sur les systèmes démodés qui ont prétendu trouver des traces de

notre dogme dans les religions orientales (1). Les incarnations de la divinité auxquelles ces cultes font allusion ne sont, en définitive, qu'une forme de l'émanatisme et du panthéisme, Dieu ne gardant plus sa transcendance absolue et sa personnalité distincte, mais se perdant en quelque sorte dans l'univers. De même, l'union du logos avec le monde, dans les philosophies de l'hellénisme, suppose le monisme matérialiste et n'offre rien de commun avec notre conception chrétienne du Verbe; le logos abstrait des néo-phytagoriciens et des néo-platoniciens ne comporte aucune comparaison avec le Logos personnel qui prend une nature humaine; le logos de Philon est une force démiurgique, bien différente du Logos Sauveur et Rédempteur, seconde personne de la Trinité, qui revêt notre chair pour nous racheter (2).

La notion vraie de l'Incarnation, c'est-à-dire cette conception d'une personne divine qui s'unit une nature humaine et garde sa personnalité propre tout en suppléant la personnalité créée dont l'humanité est privée, ne se rencontre ni dans aucune philosophie ni dans aucune religion en dehors de la religion révélée.

Si quelques saints de l'Ancien Testament ont eu une certaine connaissance de l'Incarnation, elle était due à une grâce surnaturelle.

Plusieurs Pères ont pensé que Dieu fit cette révélation à ses amis intimes, comme Abraham, car

(1) Cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, I^{re} partie, ch. IV.

(2) *Ibid.* — Cf. J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, I, pp. 55, 58; J. LEBRETON, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, pp. 184, 205, 498-508.

Notre-Seigneur disait de lui : « Abraham a désiré voir mon jour, il l'a vu d'avance et il a tressailli (1) » ; aux législateurs de son peuple, à des prophètes, à des justes, car le Sauveur nous dit encore que ces pieux personnages ont soupiré après les temps messianiques (2), ce qui suppose une certaine idée, au moins générale du Verbe Incarné.

Des théologiens estiment pareillement que des lumières particulières sur ce mystère furent ménagées à certains privilégiés de la gentilité, par exemple à Melchisédech, le type auguste du Christ prêtre éternel (3), à Job, qui annonce avec tant de certitude la gloire de son Vengeur (4), à Balaam, qui voit l'Etoile sortir de Jacob (5). « Il faut dire, répond à ce sujet saint Thomas, que de nombreux gentils eurent la révélation du Christ (6). »

Adam et Eve après la chute furent éclairés sur le Messie qui devait réparer leur faute et briser la tête du serpent (7).

On a pensé également que la révélation avait eu lieu dans l'état d'innocence et qu'Adam, en célébrant les grandeurs du mariage (8), glorifiait déjà l'union du Christ avec l'Eglise. « Adam, dit saint Thomas, eut la foi explicite de l'Incarnation, non pas en tant qu'elle comportait la Passion et la mort

(1) JOAN., VIII, 56.

(2) MATTH., XIII, 17; LUC., X, 24.

(3) *Genes.*, XIV; *Ps.* CIX; *Hebr.*, V, 10-11, VII.

(4) JOB, XIX, 25.

(5) *Num.*, XXIV, 17.

(6) S. THOM., IIa IIæ, q. 2, a. 7, ad 3.

(7) *Genes.*, III, 15.

(8) *Genes.*, II, 23.

du Christ, mais en tant qu'elle était ordonnée à la consommation de la gloire (1). »

Quant aux anges, saint Thomas enseigne encore qu'ils eurent tous dès l'origine une connaissance générale de ce mystère (2). Elle n'était que partielle, et, même après que les esprits fidèles eurent été admis à la vision béatifique, ils ne reçurent pas la révélation parfaite du profond secret de Dieu, mais seulement quand le grand œuvre fut réalisé, consommé, manifesté. C'est alors que le plan de la sagesse éternelle, caché en Dieu jusqu'à la plénitude des temps, apparut dans son intégrité aux principautés et aux puissances (3)



S'il a fallu une révélation spéciale pour les anges eux-mêmes, il est manifeste que l'Incarnation est une vérité transcendante qui dépasse les forces naturelles de toute intelligence créée.

Les Pères insistent fréquemment sur cette impuissance de la raison à pénétrer le fond du mystère. « Les miracles, dit saint Grégoire de Nysse, nous amènent bien à croire que Dieu a pris la nature humaine, mais comment a pu se faire cette union, nous renonçons à l'expliquer (4). » — « Deux substances en une seule personne, ajoute saint Léon,

(1) S. THOM., IIa IIæ, q. 2, a. 7.

(2) S. THOM., I P., q. 54, a. 5, ad 1; q. 64, a. 1; *Comm. in Epist. ad Ephes.*, III, lect. III.

(3) *Ephes.*, III, 8-10.

(4) S. GREGOR. NYSSEN., *Orat. catechist.*, CXI; *P. G.*, XLV, 44. — Cf. S. CYRILL. ALEXANDR., IIb. III, *Cont. Nestor.*; *P. G.*, LXXVI, 112.

voilà ce que la foi seule croit et ce que le langage est incapable de faire comprendre (1). »

Même donc après que la révélation nous a appris l'existence du mystère, la raison ne peut se le prouver d'une démonstration rigoureuse qui aboutisse à l'évidence intrinsèque.

Nous avons signalé ailleurs les déclarations des papes, Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII, et celles du concile du Vatican (2); elles s'appliquent également au sujet actuel.

De quels moyens, d'ailleurs, disposerait la raison pour démontrer ce dogme? Toute démonstration procède ou par les causes et les raisons propres, mettant pour ainsi dire à nu la racine même de la vérité, ou par les effets et les manifestations extérieures. Qui donc peut se flatter de connaître à fond les causes de l'Incarnation? La cause efficiente ne nous est révélée entièrement que lorsque la cause formelle est évidente elle aussi. Or, pour acquérir cette évidence dans l'Incarnation, il faudrait connaître directement la personne divine qui prend une nature créée. Mais la personnalité de Dieu, nous n'arrivons à nous la représenter que par analogie, par des concepts abstraits, incapables de décrire ou de traduire telle qu'elle est la transcendante réalité.

La révélation affirme bien le fait : « union de la nature divine et de la nature humaine en une seule personne », mais cet énoncé, bien loin de satisfaire et de reposer entièrement la raison, susciterait

(1) S. LEO M., *Serm.* 28 *in Nativ. Dom.*, c. 1; *P. L.*, LIV, 226.

(2) *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 123, 28.

plutôt chez elle des objections et des troubles, puisque partout où notre esprit constate une nature complète, il découvre aussi une personnalité propre et indépendante; et c'est pourquoi il nous faut le témoignage divin pour nous rassurer et nous reposer.

La preuve par les effets n'aboutit pas davantage à l'évidence intrinsèque. Les effets surnaturels, les miracles suffisent à nous convaincre que le Christ dit vrai quand il se proclame le Dieu Incarné et que, par conséquent, nous devons croire à sa parole; mais ce n'est là que l'évidence de la crédibilité préalable à la foi, non point l'évidence de l'objet qui engendre la science : nous concluons qu'il faut admettre l'Incarnation, nous ne voyons pas l'Incarnation elle-même, et la formule dogmatique « une seule personne en deux natures », quoique très croyable, reste toujours pour nous l'inévident et l'insondable.

L'histoire même des erreurs que nous venons de rappeler est la démonstration douloureuse et éclatante que la révélation, en nous certifiant l'existence du fait surnaturel, n'enlève pas le voile qui couvre le divin aux yeux des mortels et que l'Incarnation est un de ces abîmes que l'Esprit de Dieu seul peut voir jusqu'au fond (1).

(1) *I Cor.*, II, 10.

II

LES SERVICES DE LA RAISON PAR RAPPORT AU MYSTÈRE DE L'INCARNATION

Il faut se garder, avec le même soin, de l'extrême opposé; et, pour montrer où est le juste milieu, nous allons signaler les trois services de la raison par rapport à ce mystère.

Premier service : elle prouve, comme nous venons de le dire, la crédibilité de l'Incarnation. Elle peut établir avec évidence trois points.

1° Que Jésus-Christ s'est attribué une origine divine, la puissance et l'autorité divine, l'égalité complète avec Dieu, la nature essentiellement divine (1).

2° Que le Christ a fait des miracles véritables pour confirmer la vérité de son enseignement. « Les œuvres que je fais me rendent témoignage; si vous ne voulez pas me croire moi-même, croyez, du moins, à mes œuvres (2). »

Ces miracles sont historiquement certains. C'étaient des faits sensibles, publics, même solennels, constatés par des multitudes et par l'enquête même des Juifs, obligés de confesser le prodige et trouvant là même un motif pour tramer le complot

(1) Nous avons démontré cela dans le *Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp 33, ss.

(2) JOAN., X, 25.

de mort qui les délivrera du thaumaturge : *quia hic homo multa signa facit* (1).

Le caractère miraculeux des faits ne peut être révoqué en doute : le *mode* d'agir, sans aucune préparation, sans l'emploi d'aucun agent physique, parfois même à distance; la *nature* des faits, comme la multiplication des pains, la vue donnée à des aveugles, et surtout les résurrections historiquement certaines : tout démontre l'intervention spéciale de Dieu.

Nos traités de propédeutique et d'apologétique donnent cette démonstration; ce que nous voulons faire remarquer ici c'est la valeur des arguments, lesquels peuvent aboutir, en définitive, à une véritable certitude métaphysique.

L'existence des faits est par elle-même objet de certitude morale ou de certitude physique, mais la raison montre ensuite que ces certitudes doivent à leur tour se résoudre en une certitude métaphysique, parce qu'il est métaphysiquement certain que tout effet suppose une cause proportionnée. Notre esprit arrive infailliblement à une série de déduction : il est certain métaphysiquement que la nature est incapable de produire tel effet qui la dépasse; donc il est métaphysiquement certain que tel effet ne procède pas des forces naturelles; donc aussi il est métaphysiquement certain que le fait est miraculeux, *s'il existe*.

3° La raison démontre avec une entière évidence que le miracle ne peut pas confirmer une fausse doc-

(1) JOAN., XI, 47.

trine. Le miracle est la signature et le sceau de Dieu : il répugne absolument que le Maître de toute vérité appose cette marque sur l'erreur. Quiconque se proclame Dieu et signe sa déclaration par un miracle prouve qu'il dit vrai.

Si donc la raison ne peut pas nous donner l'évidence intrinsèque de l'Incarnation, elle nous prouve cependant avec évidence *qu'il faut croire* que Jésus-Christ est le Dieu Incarné (1).



Second service : la raison fait voir que ce mystère ne heurte aucune de ses données à elle et que les difficultés soulevées ne sont pas absolument insolubles.

En quoi consiste l'Incarnation? En ce que la personne du Verbe supplée la personnalité humaine dans le Christ et subsiste en deux natures complètes. L'impossibilité viendrait donc ou de ce qu'il y aurait imperfection pour le Verbe à suppléer une personnalité créée, ou de ce qu'il manquerait de vertu pour faire subsister une autre nature que la sienne, ou de ce qu'il subirait un changement dans son être par le fait de son union avec la créature dans le temps; ou de ce que la nature humaine ne saurait être une vraie humanité sans une personnalité propre. La raison répond qu'aucune de ces

(1) Cf. Conc. Vatic., *De Fide*, can. 3. P. LAGAR, O. P., dans la *Revue Thomiste*, juillet, septembre, novembre 1910. *La Certitude rationnelle du Fait de la Révélation*.

impossibilités ne peut être démontrée par les adversaires de notre foi.

Le Verbe ne saurait, assurément, jouer le rôle débile de nos causes matérielles, toujours imparfaites, ni le rôle étroit qui consiste à informer un sujet en se laissant recevoir en lui et mesurer par lui. Or, la subsistance ou la personnalité ne doit pas être considérée comme une de ces réalités inférieures, mais plutôt comme un acte supérieur qui donne au sujet son terme parfait, son couronnement. Faire subsister une créature ce n'est pas se limiter en elle, c'est lui communiquer une nouvelle et très haute excellence. Si Dieu ne peut pas être la forme qui se mesure au créé, il peut bien être l'acte qui perfectionne et achève. De même donc que, dans la vision béatifique, l'essence divine peut faire tout ce que faisait notre idée et s'unir à notre intelligence comme principe de la connaissance bienheureuse, nous prêter, pour ainsi dire, un nouveau regard pour fixer le soleil; de même que dans l'Eucharistie, la vertu divine soutient les accidents plus excellemment que ne le faisaient la substance du pain et celle du vin; ainsi, dans l'Incarnation, la personne du Verbe confère à l'humanité et d'une manière plus exquise tout ce que lui donnerait la personnalité humaine : car l'unir à soi c'est l'élever à sa hauteur et la couronner du plus brillant diadème de gloire.

Dans les créatures, la personnalité est impuissante à faire subsister deux natures, parce qu'elle s'épuise entièrement dans la première, dont elle est le terme normal, et à laquelle il faut qu'elle s'adapte, s'ajuste, comme l'act à la puissance avec laquelle il fait un

seul tout, sans pouvoir étendre plus loin son efficacité. Mesurée et limitée à la substance qu'elle termine, la personnalité humaine s'arrête là et ne conserve plus de vertu pour l'appliquer à une autre substance. Mais l'infini n'épuisera jamais son efficacité.

On objecte : La personnalité divine doit s'épuiser en Dieu, parce qu'elle s'épanouit en lui infiniment; et il ne lui est, dès lors, plus possible de suppléer une personnalité créée. — L'argument est sans portée. La fécondité divine, qui se déploie infiniment dans la Trinité, reste capable encore de produire au dehors de nouvelles créatures, toujours et toujours, sans limite : ainsi la personnalité divine, quoique épanouie en Dieu infiniment, peut encore, au dehors, faire subsister, non pas seulement une nature créée, mais une multitude de ces natures sans aller jamais jusqu'au bout de son infinité. D'où il suit que le Verbe, s'il le veut, peut s'unir, non seulement à une nature humaine, mais à d'innombrables natures sans terme et sans fin.

Pour se rendre compte que l'immutabilité divine n'est pas atteinte par l'Incarnation, il suffit de se rappeler que changer c'est perdre et recevoir : perdre un état, une qualité, une manière d'être, en recevoir une autre. Dieu, en s'incarnant, ne perd rien, ne reçoit rien, ne s'appauvrit point, ne s'enrichit point, mais il termine, perfectionne, couronne l'humanité. Le changement est dans la nature humaine qui est élevée à l'être divin, non dans la personne qui élève et divinise. L'Eternel ne varie point de ce chef, pas plus que ne change la coupole de

Saint-Pierre de Rome lorsque le pèlerin l'aperçoit pour la première fois. La mutation est tout entière dans le visiteur, dans ses facultés et dans son esprit; le monument reste invariable, et il lui correspond seulement une réalité nouvelle, notre connaissance, qui n'existait pas d'abord. Pareillement, quand le Verbe s'est incarné, il n'a rien perdu de sa sereine immutabilité, il a eu seulement un terme nouveau; et tout le changement s'est fait du côté de la nature humaine, qui n'était point auparavant et qui est maintenant unie à la personne éternelle.

La vraie philosophie établit, d'autre part, quels sont les rapports de la nature avec la personne; comment la subsistance n'est pas de l'essence de la nature créée; comment, par suite, l'humanité peut garder son intégrité, être complète dans l'ordre de la nature sans posséder sa personnalité à elle; comment, enfin, le Verbe, en se l'appropriant, lui communique une perfection plus exquise que tout ce qu'elle pourrait avoir avec la personnalité créée.

La solution de ces difficultés deviendra plus plausible après que nous aurons expliqué, dans notre troisième partie, l'union et le mode de l'union (1).

*
* *

Troisième service : la raison aide à éclaircir ou illustrer le mystère par des comparaisons, des inductions, des analogies.

(1) Cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, IV^e partie ch. I : *Les notions de nature, substance, personne; et notre Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. V.

Voici celles que les saints docteurs ont exposées avec plus de complaisance.

D'abord, l'analogie de notre verbe mental (1). Tout intellectuelle et tout immaculée qu'elle est, notre idée se revêt d'une forme corporelle, la parole, et, sans rien perdre de sa spiritualité, se manifeste à nous sous ce voile, s'en enveloppe si étroitement que nous reconnaissons toujours le concept immatériel sous le verbe extérieur qui le traduit. N'est-ce pas là une représentation lointaine de notre mystère et qui nous aide à concevoir comment le Verbe, sans aucun détriment de sa divinité, a pu se couvrir de notre humanité et se révéler à nous sous ce vêtement sensible?

Autre comparaison. Deux rameaux greffés vivent l'un à côté de l'autre sur le tronc commun qui les soutient et portent chacun des fleurs et des fruits nouveaux : ainsi, dans l'Incarnation, deux natures demeurent complètes, entières, en une seule personne, gardant chacune ses propriétés, sa volonté, ses opérations. Image assurément très imparfaite, mais qui fournit à l'intelligence un appui pour s'élever à l'idée du dogme christologique.

Le symbole de saint Athanase insiste sur une autre analogie, l'union de l'âme et du corps. Nous avons précisé plus haut la portée de cette comparaison (2). D'une part, elle est défectueuse, parce que les éléments du composé humain ne sont pas des substances complètes, et que la personne humaine est le résultat de l'union et est atteinte par la

(1) Cf. S. AUGUSTIN., *Serm.* 28, n. 5; *P. L.*, XXXVIII, 184-185

(2) Pages 26-27.

séparation; d'autre part, elle est juste et exacte, parce qu'elle nous fait comprendre que deux natures réelles et distinctes peuvent très bien s'unir en une seule hypostase.

Nouvelle raison de convenance, tirée de la notion du souverain bien. La foi nous apprend que le Bien suprême se donne infiniment à l'intérieur de lui-même de cette communication immense, nécessaire, qui est la vie, la fécondité, la beauté, la béatitude même de Dieu; c'est le mystère ineffable de la sainte Trinité. Ne convient-il pas qu'il se communique aussi au dehors Celui dont la perfection consiste à se répandre et à se donner?

Par ailleurs, la créature humaine, qui a toujours rêvé des apothéoses, qui a essayé, de tant de manières, de se déifier, de se hausser au niveau de Dieu, sent en elle des élans inassouvis vers l'infini.

Tendance de l'infini à se communiquer, aspiration de la créature à rejoindre l'infini : comment donc va se faire la rencontre? Dans la création Dieu déploie, il est vrai, une puissance infinie, et se prouve l'infini devant nous par la manière dont il agit, attendu que l'infini seul peut franchir la distance du néant à l'être; mais il ne se donne pas infiniment, parce que le terme produit est toujours limité et borné, fût-il le chef-d'œuvre de l'univers. Le seul mode possible de se communiquer infiniment au dehors c'est de faire à la créature le don même de sa personne infinie par l'union hypostatique. Voilà donc satisfaites à la fois la tendance de Dieu à se donner et l'aspiration de l'homme à se rapprocher de Dieu. Sans doute, le désir de la créature n'est pas

absolu, mais plutôt vague et incertain, Dieu n'est nullement tenu de le satisfaire. Et cependant « quel ravissement de mon âme, lorsque j'entends cette parole : *Verbum caro factum est*, le Verbe s'est fait chair! Ce que je soupçonnais vaguement devient une certitude, la foi justifie et affermit les plus profondes vues de ma philosophie. Pas d'incohérence, pas de contradiction, pas d'absurdité, pas d'immoralité, partant pas d'extravagance. La nature divine et la nature humaine s'épousent sans que l'une soit avilie, sans que l'autre soit altérée, toutes deux complètes, parfaites, distinctes, subsistent dans la même personne : un Homme-Dieu (1). »

(1) P. MONSABRÉ, Carême de 1878, 34^e conférence. — On y trouvera exposées en un magnifique langage les diverses convenances et les analogies que nous devons nous contenter de signaler à grands traits.

Nous avons eu à montrer dans le *Mystère de la Rédemption* comment sont glorifiés par l'Incarnation les attributs divins, surtout la justice et la miséricorde, qui se donnent pour toujours le baiser de paix.

CHAPITRE V

Les causes de l'Incarnation

Notre présente étude devra porter d'abord sur la cause finale, ce qui nous amène à considérer la liberté divine par rapport à l'Incarnation et le motif de la venue du Verbe parmi nous; ensuite, sur la cause méritoire et sur la cause physique de l'Incarnation.

I

LA CAUSE FINALE. — LA LIBERTÉ DIVINE PAR RAPPORT A L'INCARNATION

Deux manières de concevoir la nécessité de l'Incarnation : en soi et indépendamment du péché de l'homme, hypothétiquement et supposé notre malheur, l'universelle catastrophe de l'humanité.

La nécessité absolue a été affirmée par des fatalistes qui ont nié la pleine liberté de Dieu dans ses communications au dehors. Il est de foi, au contraire, que l'Incarnation est une œuvre entièrement libre et gratuite de la part de Dieu, car elle suppose la création, qui est une œuvre de suprême liberté. Les déclarations du Magistère infallible sont nombreuses à ce sujet. Jean XXII avait déjà proscrit la proposition dans laquelle Eckart soutient que le Père a produit l'univers comme il engendre son Fils (1). Le concile de Constance réproouve le blasphème de Wicleff : Tout arrive par nécessité (2). Le concile du Vatican s'attache spécialement à réfuter cette erreur. Le chapitre *De Deo rerum omnium creatore* établit le principe de la liberté divine : Dieu crée, non par nécessité ni par indigence, mais par bonté, pour manifester ses perfections par les biens qu'il octroie aux créatures, et dans la plénitude de sa connaissance et de sa liberté, *liberrimo consilio* (3). Le canon v attaque de front toutes les erreurs, soit celles des panthéistes et des rationalistes, soit celles de Guenther : Anathème à qui dirait que la volonté divine n'est pas libre de toute nécessité, mais que Dieu crée le monde aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même (4). — Enfin, le Saint-Office, le 14 décembre 1887, condamna la dix-huitième proposition de Rosmini : « L'amour par lequel Dieu s'aime dans les créatures, et qui est la raison pour laquelle il se détermine à créer, constitue une nécessité mo-

(1) DENZINGER, 374.

(2) IDEM, 607.

(3) IDEM, 1783.

(4) IDEM, 1805.

rale qui dans l'Etre parfait produit toujours son effet (1). »

En Dieu donc, soit pour la création, soit pour l'Incarnation, ni déterminisme physique ni même nécessité morale.

Il faut, pareillement, se garder ici de l'optimisme. Dieu, dit-on, se manifeste librement; mais, supposé qu'il ait résolu de créer, il doit rechercher le degré de gloire le plus élevé et, partant, décréter l'Incarnation, qui réalise cet idéal suprême. Voilà à quoi doit logiquement conduire, si on le pousse au bout, le système de Malebranche.

Leibniz fait écho à cette opinion par son principe de la raison suffisante. Dieu ne crée rien sans raison suffisante, déclare-t-il. Or, pour le souverain Bien, la raison suffisante c'est de se donner souverainement, infiniment, ce qui implique l'Incarnation, terme achevé des communications divines.

Théories radicalement insoutenables. Si l'optimisme n'est pas une hérésie directement anathématisée par l'Eglise, il est, à coup sûr, une erreur, qui restreint arbitrairement l'indépendance absolue, la parfaite liberté de Dieu.

L'Agent infiniment bon n'est pas obligé de manifester au dehors sa perfection, sa sagesse, son art exquis, mais seulement s'il lui plaît, de la manière et dans le degré où il lui plaît.

Pour que l'Infini ait une raison suffisante d'agir, pas n'est besoin qu'il se donne infiniment au dehors ou qu'il produise l'infini; c'est assez qu'il s'affirme

(1) DENZINGER, 1908.

l'infini par la manière dont il agit; et cette preuve éclate dans la création de l'être le plus chétif, parce que la distance infinie du néant à l'être ne peut être franchie que par une vertu infinie (1).

D'ailleurs, si Dieu devait produire toujours le plus parfait et réaliser l'ordre hypostatique comme couronnement nécessaire de la création, il ne pourrait pas davantage réaliser l'ordre de la nature sans l'ordre de la grâce : celui-ci deviendrait le complément obligatoire du premier, et voilà du coup ébranlée par la base la doctrine catholique sur l'absolue gratuité du surnaturel (2).

Quant à la nécessité conditionnelle, il faut signaler une autre erreur de Guenther. Il prétend que, la chute une fois consommée, l'Incarnation s'impose et que partout où il y a péché originel Dieu est tenu d'instituer l'économie de la réparation. Nous avons montré ailleurs que la réintégration du genre humain dans l'état de justice est toujours une œuvre de miséricorde entièrement facultative de la part de Dieu (3).

Supposé même que Dieu veuille réparer l'homme, il n'est point obligé de recourir à l'Incarnation : il pourrait réparer sans racheter, sans exiger une réparation, ou, s'il lui plaisait d'en demander une, il pourrait se contenter de celle qui vient d'une créature sainte et comblée de toutes les grâces (4).

Dans l'hypothèse, cependant, où Dieu réclame une satisfaction rigoureuse pour le péché mortel, il

(1) Cf. S. THOM., I P., q. 45, a. 5, ad 3; CAJETAN, in h. l.

(2) Voir propos. dans n. in Ballo, DENZINGER, 1001 et ss.

(3) *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 31, ss.

(4) *Ibid.*, p. 33.

est nécessaire qu'une personne divine prenne une nature créée capable d'actions morales. Absolument parlant, un Dieu fait ange aurait pu nous racheter, mais, si l'on tient compte de toutes les exigences morales, on devra convenir qu'il fallait un Dieu-Homme et que la Rédemption ne devait pas aller sans l'Incarnation, selon ces paroles du concile de Cologne (1860) : « Nul autre qu'un Dieu-Homme ne pouvait satisfaire en rigueur de justice (1). »

En fait, dans le plan actuel librement décrété par une loi positive de la Providence, l'Incarnation est l'unique remède, l'unique moyen de salut pour le genre humain. En dehors d'elle point de vie, car il n'y a pas sous les cieux d'autre nom qui promette l'espoir à la race déchue (2). — « Anathème, prononce le concile de Trente, à qui prétendrait que le péché originel peut être effacé par les forces de la nature humaine ou par un autre remède que le mérite de l'unique Médiateur Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui par son sang nous a réconciliés avec Dieu (3). »

L'humanité de Jésus est donc l'unique réservoir auquel tous les hommes doivent aller puiser pour avoir le salut : toute grâce, tout bienfait surnaturel, est une aumône de l'Incarnation. Quiconque veut sincèrement sa fin dernière a salué implicitement le Christ, il est de son parti : le salut pour les individus, pour les familles, pour les sociétés, doit venir du Rédempteur et la vraie félicité consiste à connaître

(1) *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 34, 46

(2) *Act.*, IV, 12.

(3) *Conc. Trident.*, sess. V, can. 3.

Jésus, à vivre de sa vie, à aimer de son amour (1).

L'Incarnation est donc la grande Miséricorde faite à l'humanité ruinée; mais n'est-elle que cela, et, dans l'hypothèse d'une humanité toujours innocente et fidèle, le Verbe n'aurait-il jamais habité corporellement avec les enfants des hommes? Quel est donc le motif de la venue de Dieu parmi nous?

II

LE MOTIF DE L'INCARNATION. — LE PROBLÈME A RÉSOUDRE

Des discussions récentes ont donné une nouvelle actualité à cette question, déjà très captivante par elle-même (2). Rappelons tout d'abord quelques principes sur lesquels tous les théologiens doivent tomber d'accord.

C'est de lui-même, par un libre conseil, par un dessein gratuit, et non pour un motif tiré des créatures, que Dieu se décide à décréter l'Incarnation future : pour l'Etre souverainement indépendant la raison première de vouloir ne saurait venir du dehors, elle est tout entière en lui-même et de lui-même, comme sa béatitude infinie. Dans ce sens, la raison primordiale de l'Incarnation ce n'est ni la chute de

(1) Cf. *Hors de l'Eglise point de salut*.

(2) Cf. *Nouvelle Revue Théologique*, 1911; *Etudes Franciscaines*, août-septembre 1912.

l'homme ni un autre motif, mais l'unique bon plaisir divin.

Cependant si Dieu se détermine très librement à décréter l'Incarnation, il se propose toujours une fin digne de lui, communiquer sa bonté, révéler ses perfections. En décidant cette manifestation, il *pouvait* vouloir que sa gloire serait procurée par l'Incarnation en elle-même, indépendamment de toute condition, ou bien dépendamment d'une hypothèse qui lui permettrait de concilier et de glorifier à la fois sa miséricorde et sa justice, c'est-à-dire en vue de réparer la chute.

Qu'il ait pu choisir l'un ou l'autre de ces deux plans, voilà qui est incontestable pour quiconque reconnaît la suprême indépendance de Dieu. Chacune des deux combinaisons présente de hautes convenances qui peuvent, non pas nécessairement, mais légitimement, terminer le bon plaisir divin.

Mais, si Dieu *pouvait* vouloir, qu'a-t-il voulu *en fait* et en vertu du présent décret qui aboutit à l'Incarnation? Tout le problème est là. Il n'y a pas à s'occuper des autres plans que la souveraine Liberté aurait pu adopter, des décrets qu'elle aurait pu porter dans telle et telle autre hypothèse : qui peut se flatter d'avoir pressenti les desseins de l'Eternel, qui oserait scruter et explorer ce que Dieu peut penser ou vouloir (1)?

Voilà la vraie question à résoudre : en vertu du présent décret, l'Incarnation est-elle subordonnée à la Rédemption de telle sorte que le Verbe ne se

(1) « Quis enim hominum poterit scire consilium Dei? Aut quis poterit cogitare quid velit Deus? » Sap., ix, 13

serait pas incarné s'il n'y avait pas eu l'homme à racheter?

III

LES DIVERSES SOLUTIONS

Les Pères avaient déjà posé les principes de la vraie solution, comme nous aurons à le montrer plus loin; mais c'est à l'époque de la grande scolastique que la question a été spécialement débattue. Quoi qu'il en soit de la date à laquelle on essaie de faire remonter la controverse, il est certain, en tout cas, que le problème est déjà nettement posé, au douzième siècle, par l'abbé Rupert.

« Le Fils de Dieu se serait-il fait homme si le péché qui nous rend tous mortels n'avait pas existé? » — « Oui, répond-il, mais il n'aurait pas revêtu une chair passible. Un Dieu-Homme, le chef et le roi de tous, serait venu parmi nous, non pour réparer une chute, mais pour prendre ses délices avec les enfants des hommes (1). »

Honorius d'Autun parle dans le même sens, vers le milieu du douzième siècle : « Le péché du premier homme n'a pas été la cause de l'Incarnation du Christ, mais plutôt la cause de sa mort et de sa condamnation. La cause de l'Incarnation c'était notre déification prédestinée par Dieu... Si le Christ

(1) RUPERT., *De Gloria et Honore Filii hominis, super Matth.*, lib. XIII, P. L., CLVIII, 1628.

était venu dans le premier état, il ne serait pas mort; l'homme non plus ne mourrait pas, mais, déjà déifié, il serait associé aux chœurs des anges (1). »

Le B. Albert expose ainsi son sentiment : « La solution de ce problème est incertaine; mais, autant qu'il m'est permis d'avoir une opinion, je crois que le Fils de Dieu se serait fait homme même si le péché n'avait pas existé, mais non pas ange, parce que l'ange n'est pas apte à s'unir par sa nature, comme l'homme. Ce que je viens de dire, je ne l'affirme pas avec certitude, je crois seulement que c'est plus conforme à la piété de la foi (2). »

Alexandre de Halès observe simplement que, même en dehors de l'hypothèse de la chute, l'Incarnation resterait encore hautement convenable, afin que le souverain Bien se communique souverainement et que Dieu, en se faisant corporel et sensible, béatifie la nature humaine tout entière, âme et corps (3).

Scot s'attache à cette théorie, qu'il défend, cependant, sans trop d'insistance : *Sine præjudicio dici potest* (4). L'école franciscaine y est restée toujours fidèle, et tout récemment encore, le P. Chrysostome, O. M., s'en est fait le champion dans divers écrits pleins de science et de piété (5).

Il serait hors de propos de citer tous les auteurs

(1) Honorius AUGUSTODUNENSIS, *Libell. Octo quæstion.*, c. II; P. L., CLXXII. 1187-1188.

(2) B. ALBERT. MAGN., III *Sent.*, dist. 20, a 4

(3) ALEXAND. ALENS., *Sum. Theol.*, dist. 3, q. 3, mem. 13.

(4) SCOT., III *Sent.*, dist. 7, q. 3, nn. 3-4.

(5) *Christus Alpha et Omega*, Lille, 1910. — Voir, à ce propos, une intéressante discussion entre le P. CHRYSOSTOME et M. GALTIER dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1911. — Cf. P. CHRYSOSTOME, *Le Vrai Motif de l'Incarnation*, tiré à part, Tournai, 1911; *Encore le Vrai Motif de l'Incarnation*, Orléans, 1911.

qui l'ont embrassée : il suffit de rappeler qu'elle a eu les préférences de saint François de Sales (1) et qu'elle a été reprise, à notre époque, par des mystiques pleins d'idéal, tels le P. Faber, Mgr Gay, Mgr Bougaud, pour lesquels le monde serait vide s'ils n'y trouvaient point le Verbe Incarné.

Dans ses grandes lignes, la thèse se ramène donc à ceci : En toute hypothèse, le Verbe se serait incarné, mais dans une chair impassible, si Adam ne pèche pas; prévoyant cette chute, Dieu décrète que son Fils viendra dans une chair mortelle pour nous racheter. Ainsi, la ruine et la réparation de l'humanité ont motivé seulement une *circonstance* de l'Incarnation, c'est-à-dire la venue du Verbe dans un corps passible, non point la *substance* de l'Incarnation, c'est-à-dire l'habitation du Verbe parmi les hommes.

La théorie contraire a des représentants non moins illustres, plus nombreux encore, et elle est presque communément enseignée dans les cours de théologie publiés à notre époque. Saint Thomas la défend nettement, quoique avec beaucoup de modération : « Ce qui dépend de la volonté de Dieu et dépasse toutes les exigences de la créature ne peut nous être connu que par la sainte Ecriture, qui nous manifeste la volonté divine. Puisque les Livres saints assignent partout comme raison de l'Incarnation le péché du premier homme, il vaut mieux dire, *convenientius dicitur*, que l'œuvre de l'Incar-

(1) S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. II, c. IV.

nation a été ordonnée par Dieu comme remède au péché, *en sorte que sans le péché il n'y aurait pas eu d'Incarnation*; quoique la puissance divine ne soit pas limitée à ce plan et que le Verbe eût pu aussi s'incarner même si le péché n'avait pas existé (1). » Ainsi, pour le Docteur Angélique, le décret actuel de Dieu vise si bien la réparation de la chute que l'Incarnation ne serait pas sans elle; mais Dieu *aurait pu* choisir un autre plan, adopter une autre combinaison, sa puissance n'étant point limitée. Saint Thomas place donc le débat sur le terrain où son école a toujours eu soin de le maintenir : sans le péché pas d'Incarnation du Verbe, *en vertu du présent décret*.

Saint Bonaventure, après avoir exposé les deux sentiments, se demande lequel mérite nos préférences. « Il est difficile de se prononcer, dit-il, parce que les deux opinions sont catholiques et enseignées par des écrivains catholiques, toutes les deux excitent la dévotion dans l'âme. La première, — celle de l'Incarnation dans toute hypothèse — semble plus conforme au jugement de la raison; la seconde, cependant, est plus conforme à la piété de la foi, parce qu'elle s'appuie davantage sur l'autorité de l'Écriture, qui assigne la délivrance du genre humain comme raison de la descente du Fils de Dieu parmi nous. Il semble donc plus conforme à la piété de la foi de dire que le motif principal de l'Incarnation est la délivrance du genre humain (2). »

Avec le temps, la théorie de saint Thomas gagne les partisans de plus en plus nombreux, et des théo-

(1) S. THOM., III Sent., dist. 1. 2. 3. a. 2. Cf. *Lect. IV in 1 Tim.*, 1.

(2) S. BONAV., III Sent., dist. 1. 2. 3. a. 2.

logiens de renom en viennent à juger très sévèrement l'autre opinion.

Le cardinal Tolet écrivait : « Si les anciens scolastiques avaient connu les innombrables témoignages des Pères contre elle, ils ne lui auraient accordé aucune probabilité. A mon sens, elle n'a ni probabilité ni vérité (1). »

Petau parle de même : « Rien dans les saintes Lettres ni dans les auteurs sacrés de la théologie qui nous permette de l'embrasser prudemment (2). »

Suarez essaie de trouver une solution moyenne. Il admet deux motifs adéquats de l'Incarnation : l'excellence intrinsèque de l'œuvre et la réparation de l'homme. Même si Adam n'avait point péché, le décret divin de l'Incarnation aurait produit son effet (3); mais ensuite, en vertu d'un second décret, qui suppose la chute, la réparation du genre humain fut un motif suffisant de l'Incarnation actuelle.

Suarez enseigne, conséquemment, que la grâce et la gloire des anges viennent du Christ (4).

De cette opinion dite *moyenne* il ne faudrait pas rapprocher — comme on l'a fait parfois et tout récemment encore — la théorie de Cajetan (5), de Gonet, des Salmanticenses (6), etc. Tous ces théologiens

(1) TOLET., in III P., q. 1, a. 3.

(2) PETAV., *Theol. Dogm., De Incarn.*, lib. II, c. XVII. — Le P. HURTER, *De Verbo Incarnato* n. 489, se range entièrement à l'avis de Petau.

(3) « Etiam si homo suæ libertati relictus non esset peccaturus, nihileminus propositum Dei de Incarnatione facienda consistere posset et habere effectum. » Disp. V, sect. 2. — Cf. sect. 3.

(4) Cf. Disp. XLII.

(5) In III P., q. 1, a. 3.

(6) Cf. GONET, disp. XIV, a. 4, § 1 et 6; SALMANTICENSES, disp. XVI, dub. IV, n. 50, dub. V, sub initio; disp. XXVIII, dub. X, n. 119.

enseignent énergiquement, à l'encontre de Suarez, que le motif unique de l'Incarnation est la rédemption du monde, que sans la chute le Verbe ne serait point venu parmi nous; enfin, que pour les anges et pour nos premiers parents dans l'état d'innocence la grâce et la gloire essentielles n'émanent pas du Verbe Incarné. Ils s'attachent, d'autre part, à montrer que, même dans cette théorie, le Christ peut être appelé, en un sens légitime, le centre de la création et le premier-né de tous les prédestinés. Ils conçoivent, en effet, dans les décrets divins un ordre de causalité et un ordre de conséquence. Dans l'ordre de l'intention et de la causalité finale, le Christ est le premier en vue, puis la création, la gloire, la justification, la permission du péché, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de l'exécution et de la causalité matérielle (1). Sans le péché point d'Incarnation, point de Christ; mais, le péché prévu et l'Incarnation décrétée pour réparer le péché, tout est ordonné à ce Christ Roi, tout est orienté vers lui; et Jésus est ainsi et nécessairement le centre et la fin de toute la création (2).

Ces explications tendent seulement à compléter la doctrine thomiste, à montrer qu'elle aboutit, elle aussi, d'une autre manière, à la glorification de Jésus.

(1) « Hunc inter divina decreta ordinem esse constituendum, quod scilicet in genere causæ finalis prius fuit in ordine intentionis decretum Incarnationis decreto creationis, glorificationis, justificationis et permissionis peccati, cum posterioritate in genere causæ materialis jam explicata; in ordine tamen executionis decretum creationis fuit prius, postea decretum justificationis, deinde decretum reparationis ab illo, ac tandem decretum glorificationis. » GONET, Disp. V, a. 1, *coliges primo*, n. LXI.

(2) Cf. P. MONSABRÉ, *Conférences de Notre-Dame*, 25^e conférence.

Christ; mais cette conception est bien différente de celle de Suarez (1).

L'école dominicaine, dans son ensemble, reste bien unie sur les deux affirmations fondamentales : sans le péché point d'Incarnation et l'Incarnation n'est pas la cause de la grâce pour les anges ni pour Adam innocent; les divergences ne portent que sur des points secondaires.

IV

LA SEULE MÉTHODE RECEVABLE DANS LE PRÉSENT DÉBAT

Tout en nous gardant de blâmer l'autre sentiment, auquel tant de saints personnages ont donné leurs préférences, nous croyons que la thèse de saint Thomas est la seule soutenable, parce qu'elle s'appuie sur l'unique méthode recevable en théologie.

Ce qui dépend de la volonté de Dieu ne peut nous être connu que par la révélation divine telle qu'elle est venue jusqu'à nous dans ses sources authentiques, l'Écriture et la Tradition.

Voilà l'unique principe qui puisse aboutir à une conclusion solide. Les arguments de raison ne donnent que des probabilités spéculatives, et, si l'on prétend que ces preuves de convenance concluent

(1) D'ailleurs, Gonet a pris soin lui-même de réfuter directement Suarez : « *Modus dicendi Suariz et Martinoni refellitur* » Disp. V, a. 1, § III. — Les Salmanticenses ont fait de même : « *Suariz et aliorum effugia præcluduntur.* » Disp. II, dub. I, § IV, n. 19.

efficacement, on tombe dans un optimisme plein d'illusions.

Il faudra donc, pour arriver à une solution satisfaisante, partir de la règle invoquée par l'Ange de l'Ecole : la révélation seule peut nous permettre d'affirmer un fait surnaturel qui dépend uniquement du bon plaisir divin (1).

Voilà ce qui a convaincu saint Bonaventure. Les raisons de convenance lui plaisent, l'attirent, et, s'il n'écoutait que cette voix, il trouverait plus belle l'opinion qui croit à la venue du Verbe parmi les hommes dans toute hypothèse; mais, d'autre part, il comprend que cette méthode n'est pas théologique : puisque l'Ecriture assigne la délivrance de l'homme comme motif de l'Incarnation, il faut regarder la seconde opinion comme plus conforme à la piété de la foi.

Nous concluons avec le P. Schwalm : « Ce que Dieu a fait est souverainement convenable; le grand signe pour nous de cette convenance, c'est qu'il l'a fait. Quant à en trouver des raisons adéquates, le seul Esprit de Dieu, qui est Dieu, en est capable. Nous n'en trouverons jamais que des raisons approximatives dont la valeur intrinsèque, précaire en soi, ne prend quelque consistance que par son accord avec ce que Dieu nous a révélé de ses vrais décrets par l'Ecriture ou la Tradition (2). »

(1) « *Divinare est ergo comminisci causam aliam adventus illius et susceptæ carnis præter hanc quam unicam tot illa fidei oracula et cælestia responsa personant.* » PETAVIUS, *loc. cit.*

(2) P. SCHWALM, O. P., *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, pp. 43-44.

V

EXAMEN DES TEXTES SCRIPTURAIRES INVOQUÉS PAR
L'AUTRE ÉCOLE

Obligés de convenir que la seule vraie méthode est celle qui s'appuie sur la révélation, les partisans de la première opinion répondent que la révélation n'est pas muette et que l'Écriture contient sur ce sujet des affirmations irrécusables.

Le texte que l'on croit décisif est celui des Proverbes : *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio* (1).

Un examen de ce passage selon les règles d'une exégèse tant soit peu exigeante montre bien vite qu'il n'y a pas ici le moindre fondement pour l'opinion scotiste.

Il faudrait d'abord démontrer que le texte ne peut s'expliquer de la *sophia* dans ce sens général qui fait abstraction de la sagesse créée et de la sagesse increée, et qu'on doit l'entendre de la divine Sagesse; et cela établi, il restera à prouver encore que la Sagesse n'est pas simplement un attribut divin, mais bien une hypostase divine.

Supposé, enfin, qu'il s'agit de la seconde personne de la Trinité, le Verbe, comme l'ont pensé beaucoup de saints Pères (2), il faudra déterminer la signification exacte de tout le passage.

(1) *Prov.*, VIII. 22.

(2) Cf. notre livre : *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, p. 81.

Voici quelle en est la portée d'après les récents exégètes : A propos de l'origine de la Sagesse, il est dit deux fois : j'ai été engendrée ou je suis née, v. 22-24; une fois : j'ai été instituée, v. 25. Le terme grec *ἐκτίσθαι* ne peut s'entendre de la création, car ce sens est inconciliable avec l'autre assertion : j'ai été engendrée. Il faut donc retenir la notion générale : il m'a produite, ou bien celle-ci : il m'a acquise, il m'a eue, il m'a possédée comme principe de ses voies. Or, ce principe désigne ici le commencement de l'action divine et se rapporte à l'opération *ad extra*. Avant donc que Dieu produisît les êtres, il eut, il posséda, la sagesse comme principe de son action. Quant à l'autre sens : « Dieu m'a créée comme les prémices de la création, comme la première de ses œuvres », non seulement il n'est pas exigé par l'hébreu, mais il est exclu par l'affirmation répétée : je suis née (1).

Ce passage donc, si on l'entend de la Sagesse personne divine, signifiera que le Verbe est engendré avant toutes les créatures, qu'il est à côté de Dieu pour produire le monde; en d'autres termes, le Verbe est représenté ici comme l'artisan de la création; c'est par lui que Dieu crée toutes choses, comme saint Jean le dira plus clairement un jour : *Omnia per ipsum facta sunt*.

Ainsi, une critique textuelle élémentaire démontre qu'il n'est fait ici aucune allusion à l'Incarnation du Verbe comme prémices des œuvres de Dieu.

Les ariens abusaient du mot *ἐκτίσθαι* *creavit*, pour

(1) P. KNABENBAUER, *Cursus Scripturæ sacræ*, Proverb., VIII, 21-22.



conclure que le Verbe a été fait ou créé. Les Pères, pour couper court à d'innombrables subtilités, répondaient que dans ce passage certains attributs se rapportent à la divinité et que, par contre, l'expression *creavit* se réfère à la nature humaine. Saint Athanase distingue fort bien ces deux points de vue : « Il convient au Sauveur en tant que Fils de Dieu d'être éternel, et en tant qu'homme d'être créé (1). »

Pour les Pères, donc, c'est à raison de sa nature divine que le Verbe est avant tous les siècles et qu'il est le principe des œuvres de Dieu, et c'est à raison de sa nature humaine qu'il est créé. Peut-on voir là une allusion même lointaine à cette théorie : le Verbe se serait incarné dans toute hypothèse, même si l'homme n'avait point péché ?

Un autre texte sur lequel on s'est appuyé est emprunté à saint Paul : « Le Christ est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature ; parce que tout a été produit en lui, soit ce qui est au ciel, soit ce qui est sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances ; tout a été créé en lui et par lui (2). » L'Apôtre ajoute : « Il est la tête du corps de l'Eglise, il est le principe, le premier-né des morts, il tient en toutes choses la primauté (2). »

Or, il n'aurait pas cette primauté universelle, objectent les partisans de la première opinion, s'il n'était que le réparateur de la faute d'Adam.

La réponse est excellemment donnée par le

(1) S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ Synodi*, 24; P. G., XXV, 447

(2) *Colos.*, 1, 15-17.

P. Schwalm dans le livre déjà cité (1) : « Ces interprétations ne tiennent pas un compte suffisant de l'intégrité des textes sacrés. Ce n'est pas simplement de l'humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ que parle l'épître aux Colossiens, c'est tantôt de l'humanité, tantôt de la divinité, qui s'unissent en sa personne. Ainsi, quand l'épître appelle le Christ « premier-né de toute créature », cela peut et même doit s'entendre de la génération éternelle du Verbe antérieure à toute création (2); de même quand elle déclare « qu'en lui ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre », cela rappelle de trop près le « toutes choses ont été faites par lui » du prologue de saint Jean pour ne pas s'entendre proprement du Verbe en tant que Dieu. Au contraire, quand saint Paul dit du Christ « qu'il est en tout le premier », le commencement du verset où il le dit montre bien qu'il s'agit de son humanité, puisqu'il note que « le Christ est la tête du corps de l'Eglise; il est les prémices, le premier-né d'entre les morts ». Ainsi donc, il ne faut pas indûment attribuer la primauté absolue du Verbe « en qui, par qui et pour qui tout a été fait » à l'humanité que le Verbe s'est unie. De la sorte, nous ne ferons pas dire à l'Ecriture que, purement et simplement, « tout a été créé pour le Christ », alors qu'elle dit « tout a été créé pour le Verbe ».

Outre cette réponse, qui est absolument convain-

(1) *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, pp. 49-50.

(2) Par rapport aux créatures élevées à l'ordre surnaturel, le Verbe peut être aussi appelé le premier-né en ce sens que toute filiation accidentelle est une participation de la filiation essentielle propre à la seconde personne.

cante, on peut encore, dans l'opinion de Gonet, donner une autre explication thomiste des textes qui représentent le Christ comme le centre et la fin de la création. Quoique Dieu ait choisi l'Incarnation comme moyen de relever le genre humain, il a voulu cependant orienter tous les êtres vers ce Christ qu'il a toujours eu en vue comme rédempteur. Sans la chute de l'homme Jésus ne serait pas; mais, en décrétant l'Incarnation pour réparer cette chute, Dieu voyait plus loin, il regardait avant tout son Christ, et il ordonnait que tout ce qui existerait serait pour lui et que lui serait la fin de tout. Dans ce sens, Jésus peut être appelé l'Alpha et l'Oméga, le premier-né de la création, de même qu'il a une véritable royauté sur tous les hommes, sur tous les peuples, sur tous les empires, sur tous les anges, sur toute la création.

« C'est ce Verbe, dit magnifiquement le P. Monsabré, que Dieu a vu et qu'il a décidé de nous envoyer de toute éternité; c'est par ce Verbe qu'il accomplit ses grands desseins, c'est autour de ce Verbe qu'il fait graviter son œuvre. — L'existence de Dieu, il nous la prouve par sa présence; la personnalité de Dieu, il la fait agir sous nos yeux; les perfections infinies, il les manifeste; la vie divine, il nous la révèle; la création, il en est le prototype et l'auteur, le support et le couronnement; le monde invisible, il en reçoit les adorations et les services; la nature humaine, elle est copiée sur son humanité sainte; la grandeur de l'homme, il l'exalte jusqu'au divin; la fin surnaturelle, il y ramène la nature égarée; la grâce, il en est l'exemplaire et la source; le gou-

vernement divin, il en est le point central et l'axe régulateur; la liberté, il l'affranchit de l'esclavage des passions, la dirige par sa loi et la meut sous la douce et souveraine influence de sa grâce; la prière, il l'égale à la majesté divine; le mal physique, il le fait oublier par son infinie beauté; la douleur, il la féconde et la transforme; le mal moral, il l'efface par ses mérites et délivre le monde de son effroyable empire; la prédestination, c'est par lui qu'elle commence, en lui qu'elle se fait, il la mérite et la consume. Il est au-dessus de tout, en tout, et tout est en lui. Béni soit le Dieu très bon et très saint qui nous l'a donné (1). »

Cette belle page du grand orateur montre d'une manière saisissante comment le Christ dans le plan actuel peut être appelé le principe, le centre et la fin, puisque c'est en lui et par lui que tout commence, que tout s'exécute, que tout se consume.

Les textes scripturaires ne contiennent donc aucune affirmation claire en faveur de la théorie scotiste : ils peuvent fort bien s'expliquer du Christ en tant que Verbe, c'est-à-dire considéré selon la nature divine toute seule, ou, si quelques-uns peuvent s'entendre du Verbe incarné, on peut les interpréter aussi bien du Verbe rédempteur venu parmi nous à cause de nos péchés.

Aucun passage qui dise : le Verbe se serait incarné même dans l'hypothèse de l'humanité innocente.

(1) 95^e conférence.

VI

LES FONDEMENTS SCRIPTURAIRES ET PATRISTIQUES DE L'OPINION THOMISTE

Tandis que l'Écriture reste muette à l'égard de l'autre hypothèse, elle affirme, au contraire, très catégoriquement que le motif de l'Incarnation est la réparation de notre humanité déchue.

L'Ancien Testament ne montre dans le Christ futur que le rôle de Rédempteur. La première promesse de l'Incarnation faite aussitôt après la chute prédit un Sauveur qui doit briser la tête du serpent (1); les prophètes entrevoient un Messie qui se substitue à nous pour expier, qui est brisé et broyé à cause de nos iniquités (2), qui doit mettre fin au péché, détruire le mal et amener le règne de la justice éternelle (3).

Le Nouveau Testament est plus explicite encore. L'ange qui annonce à Marie l'Incarnation indique en même temps que le Christ vient comme Sauveur et qu'il faudra l'appeler Jésus (4). Quand Joseph est dans le trouble, le céleste messenger lui révèle que le Fils de Marie est du Saint-Esprit, que son nom doit être Jésus, parce qu'il sauvera les hommes de leurs

(1) *Genes.*, III, 15.

(2) *ISAI.*, LII et LIII. — Cf. *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 64, 88.

(3) *DANIEL*, IX, 26.

(4) *LUC.*, I, 31.

péchés (1). Après la naissance de l'Emmanuel, l'ange apprend ainsi aux bergers la bonne nouvelle : Il vous est né aujourd'hui un *Sauveur*, le Christ Seigneur, dans la cité de David (2).

Plus tard, Jean-Baptiste saluera Jésus comme l'Agneau victime qui efface le *péché* du monde (3).

Jésus lui-même, dans toute sa vie publique et dans ses prédications, se donne comme le médecin surnaturel qui vient guérir l'humanité malade (4), rendre la vie à ceux qui croient en lui (5).

Le Disciple bien-aimé redira que Jésus est apparu pour porter nos péchés, lui qui était innocent (6), et saint Paul proclamera comme un dogme *fondamental* de notre foi que le Christ est venu en ce monde pour sauver les pécheurs : *Fidelis sermo et omni acceptione dignus, quod Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere* (7).

Voilà partout le même et unique motif de la venue du Fils de Dieu parmi nous, la délivrance, le salut, la rédemption.

Peut-on répliquer que c'est là un argument purement négatif et que l'Écriture, en signalant ces raisons, n'entend pas exclure les autres ?

Dans les questions de l'ordre surnaturel qui dépendent uniquement de la volonté divine, ne pas assigner d'autres motifs, c'est positivement les ex-

(1) MATTH., I, 20.

(2) LUC., II, 10-11.

(3) JOAN., I, 29.

(4) LUC., V, 31-32.

(5) JOAN., III, 16-17.

(6) 1^{re} Epist. JOAN., III, 5. « Ille apparuit ut peccata nostra tolleret; et peccatum in eo non est. »

(7) 1^{re} Tim., I, 15.

clure. Ainsi, selon la remarque de Gonet, parce que les saintes Lettres ne nomment que trois personnes en Dieu, il n'est plus permis de penser qu'il y en a quatre, de même, parce que la révélation ne signale pas d'autre motif de l'Incarnation que la réparation de l'humanité, on n'est plus autorisé à dire qu'il en est d'autres, et nous avons le droit d'opposer à toutes ces hypothèses une fin de non recevoir.

Les thomistes font encore valoir cette preuve : Le nom imposé par Dieu même doit exprimer l'essence, la réalité foncière, première, fondamentale. Or, le nom propre du Verbe incarné, le nom donné par Dieu, dans le plan actuel et en vertu du présent décret, c'est Jésus, c'est-à-dire Sauveur et Rédempteur. D'où il suit que la réalité voulue par Dieu en vertu du présent décret c'est le salut des rachetés : donc, sans la Rédemption, sans le péché que la Rédemption répare, point d'Incarnation.

La tradition patristique n'ajoute rien à l'Écriture en faveur de l'autre opinion. Les scotistes apportent, il est vrai, des citations nombreuses, qu'ils alignent avec complaisance à la suite les unes des autres; mais tous ces témoignages, comme ceux des Livres saints, peuvent s'entendre ou du Verbe à raison de la nature divine ou du Verbe rédempteur; aucun ne dit : le Verbe serait venu sans le péché.

A chacun des textes il suffit d'opposer cette distinction et cette remarque; les citations peuvent s'allonger indéfiniment, la preuve n'avance pas.

Nous avons, au contraire, des témoignages explicites qui disent en propres termes : sans le péché

il ne serait point venu. « Si la chair n'avait pas dû être sauvée, écrit saint Irénée, jamais le Verbe de Dieu ne se serait fait chair (1). » — « Que le Fils de Dieu se soit fait homme, ajoute saint Athanase, cela ne serait jamais arrivé si la nécessité des hommes n'en avait été la cause (2). » — « Si nous n'avions point péché, dit à son tour saint Cyrille d'Alexandrie, le Fils de Dieu n'aurait jamais pris notre ressemblance (3). » — La formule incisive de saint Augustin est pleine d'énergie : « Si l'homme n'avait point péri, le Fils de l'homme ne serait point venu (4). » — Ailleurs le saint Docteur se fait fort de prouver, par de nombreux passages de l'Écriture, que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est point venu pour un autre motif que celui de vivifier, de sauver, de délivrer, de racheter les hommes (5).

Que répliquer en face de ces témoignages? — Les Pères, disent les scotistes, veulent seulement exclure la venue du Christ dans une chair mortelle, non point l'Incarnation dans une chair glorieuse ou impassible.

La réponse n'est point recevable. D'abord, elle affirme gratuitement cet avènement du Verbe dans un corps immortel, hypothèse dont on ne peut trouver aucune mention ni dans la Tradition ni dans les saintes Lettres. En second lieu, elle est inconciliable avec les textes cités, qui rejettent l'hypothèse elle-

(1) S. IREN., V *Adv. Hæres.*, c. XIV, n. 1; P. G., VII, 1161.

(2) S. ATHAN., II *Cont. Arlan.*; P. G., XXVI, 268.

(3) S. CYRILL. ALEXANDR., *Dial.* 5 *De Trinit.*; P. G., LXXV, 968.

(4) S. AUGUSTIN., *Serm.* CLXXIV, n. 2; P. L., XXXVIII, 940.

(5) Cf. S. AUGUSTIN., *De Peccat. mer. et remiss.*, lib. I, c. XXVI; P. L., XLIV, 131.

même. Ils ne disent pas seulement que le Christ a souffert pour nous, ils affirment encore qu'il est né pour nous, qu'il est venu pour nous.

D'ailleurs, ces expressions ne seront plus vraies, plus sincères, si, tout en admettant une Incarnation dans une chair impassible, les Pères affirment sans distinction, de la manière la plus universelle, la plus absolue : sans le péché, le Verbe ne serait *jamais* venu.

L'Écriture et la Tradition donnent aussi à entendre que l'Incarnation n'a pas été la cause du salut pour les anges. Le céleste messenger le déclare aux bergers en ces termes : « Je vous annonce une grande joie, qui sera pour tout le peuple; il vous est né un *Sauveur*, le Christ Seigneur, dans la cité de David (1). » — Comme s'il disait : Ce n'est pas pour nous, anges, mais pour vous, hommes, pour tout le peuple, pour toute la race des humains : nous le possédons dans sa grandeur, il n'a pas à s'amoin-drir pour nous relever; c'est pour vous qu'il se fait petit, se mettant à votre taille; c'est pour vous, les perdus, qu'il se fait *Sauveur*.

« Oui, s'exclame saint Bernard, c'est pour nous, mortels, qu'il est né, c'est à nous qu'il a été donné, car c'est nous qui avons besoin de lui (2). »

Le pieux abbé Guerric s'écrie de même . « C'est pour nous humains, non pour lui, non pour les anges, qu'il est né (3). »

(1) LUC., II, 10-11.

(2) « *Nobis ergo natus, nobis et datus, quia nobis necessa-rio* » HOM., III, *Super Missus est*, n. 14; P. L., CLXXXIII, 78

(3) « *Nobis prorsus; non enim sibi, non angelis.* » SERM., III, *De Nativ. Domini*; P. L., CLXXXV, 85.

Parlant de la passion, saint Bernard ajoute : « Elle m'a été donnée parce qu'elle ne pouvait être donnée à un autre. A qui donc serait-elle donnée ? A l'ange ? Il n'en a pas eu besoin. Au démon ? Il ne se relève pas (1). »

L'épître aux Hébreux nous expliquera la raison de cette profonde théologie. Tous ceux qui sont sanctifiés par le Christ ont une même vie avec lui, ils sont ses frères, l'os de ses os ; il a pris leur chair, ils communient à la même nature : *Qui enim sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes* (2). Jésus n'est pas de la famille des anges, il n'a pas pris leur ressemblance, il n'a pas communiqué à leur nature spirituelle : ce n'est donc point son Incarnation qui les a sanctifiés.

Saint Thomas résume avec énergie toute cette doctrine : « S'il s'agit de la récompense essentielle, le Christ n'a rien mérité pour les anges, bien qu'il leur ait obtenu une gloire accidentelle (3). — Nos bonnes œuvres doivent se baser sur les mérites du Rédempteur, il n'en est pas ainsi de l'opération angélique : *Operatio hominis fundatur in merito Christi, non vero operatio angeli* (4). »

Ainsi, la grâce essentielle des anges vient du Verbe seconde personne de la Trinité, elle ne vient pas du Verbe Incarné ; elle est une grâce de Dieu, non pas une grâce du Christ.

(1) « *Mihi data est, quia alteri dari non potuit. Numquid angelo ? sed ille non eguit. Numquid diabolo ? sed ille non resurgit.* » Serm. in fer. IV, hebdom. sanct., n. 10 ; P. L., CLXXXIII, 268.

(2) *Hebr.*, II, 11. — Cf. 14-18.

(3) S. THOM., qq. dispp., *De Verit.*, q. 29, a. 7, ad 1.

(4) II *Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 8, ad 2.



Les deux assertions capitales sur lesquelles sont d'accord tous les thomistes ont donc bien leur fondement dans l'Écriture et dans la Tradition.

Nous allons voir comment elles se justifient au regard de la théologie.

VII

LES RAISONS THÉOLOGIQUES

La puissance divine disposant de ressources inépuisables, la sagesse infinie n'étant point bornée à une combinaison, Dieu, avons-nous dit, aurait pu choisir d'autres plans, porter d'autres décrets; et il sera facile, pour justifier chacun d'eux, de trouver de sublimes convenances, de magnifiques harmonies, capables de ravir les âmes mystiques et répondant à toutes les aspirations, mais qui resteront toujours dans l'ordre idéal des possibilités métaphysiques. Tenons-nous donc sur le terrain où saint Thomas et son école ont placé le débat : *en vertu du présent décret.*

Ce décret aboutit en fait à l'avènement du Verbe dans une chair mortelle. Or, cette idée d'un Christ souffrant implique l'idée de la chute, de la réparation, de la Rédemption. Donc, l'Incarnation actuelle, telle que la comporte le présent décret, ne va pas sans la Rédemption : donc sans la faute originelle pas d'Incarnation.

Telle est, sous sa forme la plus concise, l'argumentation de l'école thomiste. Essayons d'en faire ressortir la valeur.

Le décret éternel ne pouvait s'arrêter que sur trois hypothèses : ou bien l'Incarnation en général, abstraction faite d'une chair mortelle ou d'une chair impassible; ou bien l'Incarnation dans une chair immortelle; ou bien, enfin, l'Incarnation dans une chair sujette à la souffrance et à la mort.

La première hypothèse ne supporte pas l'examen : le décret efficace du Tout-Puissant ne saurait se reposer sur un objet indéterminé, imprécis, général; il vise la réalité concrète telle qu'elle sera, avec tous les modes et toutes les circonstances qui lui font son vêtement propre, son caractère distinctif, sa parure et sa couronne définitive.

La seconde hypothèse mérite-t-elle davantage de retenir notre attention? Ce que Dieu décide efficacement arrive toujours. Puisque l'Incarnation dans une chair immortelle n'est restée qu'une possibilité, elle n'a jamais été le terme du décret efficace de Dieu.

Reste donc la dernière hypothèse : Dieu n'a décrété efficacement que l'Incarnation dans une chair passible et en vue de la Rédemption.

Dieu, a-t-on répliqué, avait d'abord en vue l'Incarnation dans une chair impassible, mais, prévoyant le péché, il s'est arrêté ensuite à l'Incarnation dans une chair mortelle.

L'explication ne tient pas, car elle suppose dans le décret une modification subséquente qui implique une véritable imperfection dans l'intelligence et une réelle mutabilité dans la volonté.

Et puis, si l'on admet que Dieu — par impossible — change ses desseins sur l'Incarnation, que s'ensuit-il? Que le premier décret n'était pas arrêté, n'était pas réel, sérieux, définitif, mais une simple velléité, un projet sans portée. Donc, le décret vrai, le décret efficace, sera toujours celui qui a eu pour objet et pour terme l'Incarnation dans une chair passible, et, partant, la Rédemption.

Suarez et plusieurs théologiens avec lui ont essayé de répondre : L'Incarnation a eu un double motif adéquat : l'excellence de l'œuvre en vertu du premier décret, la réparation de l'homme en vertu du second décret.

Tout d'abord, cette théorie ne rend pas suffisamment compte des témoignages de la Tradition; elle n'en conserve ni le sens ni la portée. S'il est vrai que l'Incarnation devait avoir lieu à cause de son excellence propre et sans le motif de la Rédemption, il sera faux de dire, comme l'ont fait les Pères, que le Fils de Dieu ne se serait *jamais* incarné sans la chute de l'homme à réparer.

De plus, une telle conception ne sauvegarde pas assez la perfection et l'immutabilité divines. Pourquoi se fait-il que, après nous être décidés pour tel motif, nous nous arrêtons définitivement à un autre qui s'est présenté ensuite? C'est parce que nos conseils, nos vouloirs, sont toujours précaires et variables. Mais celui qui est immuable dans sa volonté, parfait dans sa science, infailible dans ses prévisions, n'adopte pas un plan nouveau après le premier *réellement* choisi; il persévère toujours dans le dessein *efficacement* voulu. Ne transportons pas en Dieu les

tâtonnements de nos esprits, les fluctuations de nos volontés. Ce qui termine *adéquatement* le décret *efficace* de Dieu doit s'exécuter infailliblement sans attendre un motif ou un fait nouveaux. Puisque l'Incarnation ne s'est pas réalisée sans la Rédemption, il semble de toute évidence que par elle-même et toute seule elle n'est pas le terme suffisant et adéquat du présent décret.

On voit bien dans la théorie de saint Thomas que le Verbe est devenu vraiment *nôtre*, parce qu'il est vraiment le Dieu Incarné pour notre salut, le Dieu rédempteur qui est allé jusqu'au bout du sacrifice pour aller jusqu'au bout de l'amour! Ces considérations sont bien de nature à toucher et à émouvoir l'humanité. « Que Dieu se soit incarné pour expier nos crimes, dit saint Bonaventure, cela excite bien plus la piété que s'il était venu pour couronner son œuvre à lui. *Plus excitat devotionem animæ fidelis quod Deus sit incarnatus ad delenda scelera nostra quam propter consummanda inchoata opera sua* (1). » — « Pour s'incarner au milieu de notre race corrompue, et à cause de sa corruption même, le Verbe a dû vaincre tout à la fois la sainteté de sa propre justice et les révoltes de l'homme charnel que le Sauveur voulait s'unir comme membre de son corps mystique. Aussi la bonté divine éclate bien plus dans l'ordre de l'Incarnation rédemptrice que dans l'hypothèse d'une incarnation purement glorificatrice, puisque la gratuité de la gloire s'y double de la gratuité du pardon. La toute-puissance de la mi-

(1) S. BONAV., III *Sent.*, *dist.* 1, c. 1, 2.

séricorde y déborde vraiment; d'un plus grand mal Dieu tire l'occasion d'un plus grand bien : « Là où le péché abondait, la grâce a surabondé. » (*Rom.*, v, 28) [1].

VIII

S'IL N'Y AVAIT EU QUE LE PÉCHÉ ACTUEL SANS LE PÉCHÉ ORIGINEL, LE VERBE SE SERAIT-IL INCARNÉ?

L'étude du motif de l'Incarnation serait incomplète si elle négligeait totalement cette dernière question.

Il est certain que, en fait, le Christ est venu effacer toutes les souillures de la race déchue, soit le péché originel, commun au genre humain tout entier, soit les péchés actuels propres à chacun des mortels. Le sang de l'Agneau, au dire de l'apôtre bien-aimé, nous délivre de tout péché (2); il est une propitiation immense pour toutes nos fautes, non seulement les nôtres, mais celles du monde entier (3).

C'est que les actions et les souffrances de Jésus-Christ, à cause de la personne divine qui leur donne leur dignité, ont une valeur infinie et peuvent satis-

(1) P. SCHWALM, O. P., *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, pp. 53-54. — Cf. CAPRÉOLUS, III *Sent.*, dist. 1, q. unic., a. 1; CAJETAN, in III P., q. 1, a. 3; JEAN DE SAINT-THOMAS, *De Incarn.*, disp. III; SALMANTICENSES, disp. II; GONET, disp. V; BILLUART, disp. III; LEGRAND, diss. VII, apud MIGNE, t. IX; card. BILLOT, thes. 3; dom L. JANSSENS, t. IV, pp. 44-54.

(2) *I Epist.* JOAN., I, 7.

(3) *Ibid.*, II, 2.

faire surabondamment pour tous les crimes de tous les hommes, sans jamais s'épuiser (1).

Il est hors de doute également que l'Incarnation actuelle est voulue principalement à cause du péché originel, puisque c'est celui-là qui est le plus nuisible à l'humanité, le plus grand désastre de notre histoire. Le péché actuel, assurément, a plus d'intensité, étant plus volontaire; mais le péché originel fait plus de mal, il est une catastrophe plus immense, parce qu'il atteint la nature dans toute son universalité et la corrompt tout entière et jusqu'au fond. De même donc que le bien du tout l'emporte sur le bien de la partie, ainsi le mal qui affecte le genre humain tout entier est plus pernicieux que le mal des particuliers (2).

Donc, dans l'hypothèse où il n'y aurait que le péché originel sans aucun péché actuel, l'Incarnation garderait toujours sa raison d'être, et le Verbe s'incarnerait en vertu du présent décret. Tel est le sentiment à peu près commun des théologiens, surtout des thomistes, à l'exception d'un petit nombre, comme Cabrera et Nazario.

Nous avons vu que le décret efficace de Dieu vise avant tout la réparation de l'humanité tombée, nous savons que le nouvel Adam vient rendre aux hommes tout ce que le premier Adam leur avait ravi. Or, la réparation du genre humain n'est-elle pas avant tout la destruction du péché originel? Puisque c'est là notre grand malheur, la ruine de notre nature

(1) Cf. notre livre *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 78, ss., 88, ss.

(2) S. THOM., III P., q. 1, a. 4, et ses commentateurs déjà cités.

universelle, effacer ce péché c'est restaurer l'humanité; et, donc, avec le péché originel seul, l'Incarnation aurait déjà son motif fondamental, et se réaliserait toujours.

Que penser dans l'hypothèse contraire, c'est-à-dire si le péché actuel existait seul sans le péché originel, par exemple si Adam avait persévéré dans l'innocence et que l'un de ses enfants ou de ses descendants fût tombé? — Les réponses des théologiens ne sont pas toutes concordantes.

Quelques-uns, comme Médina, Valentia, Suarez, sont portés à croire que le Verbe s'incarnerait toujours, au moins dans le cas où les péchés mortels ne seraient pas le fait d'un seul homme, mais d'un grand nombre, par exemple si toute la race de Caïn avait péché.

La plupart des thomistes, avec Gonet (1) et l'école de Salamanque (2), soutiennent fortement qu'il n'y aurait pas d'Incarnation en vertu du décret actuel.

Ils appuient leur argumentation sur ce texte de saint Thomas : Partout dans la sainte Ecriture la raison de l'Incarnation est tirée du péché du premier homme. *Cum in sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio EX PECCATO PRIMI HOMINIS ASSIGNETUR* (3). Donc, concluent-ils, pour saint Thomas, sans la chute du premier homme et, dès lors, sans le péché originel, il n'y aurait pas d'Incarnation.

La raison théologique est très plausible. Partout où fait défaut le motif capital, fondamental, l'effet

(1) GONET, disp. v, a. 2, concl. 2.

(2) SALMANT., disp. II, dub. IV.

(3) S. THOM., III P., q. 1, a. 2.

est nécessairement arrêté; il y aurait violation évidente du principe de finalité si une œuvre se produisait lors même que le motif principal aurait manqué. Nous venons d'établir que la cause déterminante de l'Incarnation est la réparation du péché originel et que la réparation des fautes actuelles n'est que le motif secondaire. Il reste donc à conclure que si le péché actuel s'était produit sans le péché originel dans un individu ou même dans une portion notable du genre humain, il n'y aurait pas eu d'Incarnation en vertu du présent décret.

Qu'aurait donc fait l'adorable Providence pour cette grande infortune, non plus de l'humanité entière, mais des particuliers? Aurait-elle adopté d'autres plans de salut et de rédemption ou bien aurait-elle consenti à pardonner gratuitement sans exiger d'autre satisfaction que celle qui vient de tout cœur contrit et humilié? La théologie n'a pas de réponse péremptoire à ces questions, mais elle nous autorise à penser que Dieu n'aurait pas abandonné la brebis égarée et qu'il aurait, dans toute hypothèse, tenu à montrer que sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres : *Misericordia Domini super omnia opera ejus*.

Terminons par ces réflexions d'un pieux théologien (1) : Quoique le péché originel ait motivé l'Incarnation, notre reconnaissance ne doit pas être moindre que si elle avait été accomplie pour chacun en particulier; parce que, en nous délivrant du mal qui affecte tous les individus, elle est devenue pour

(1) Dom L. JANSSENS, t. IV, p. 58.

chacun de nous un insigne bienfait. Voilà pourquoi l'Apôtre s'écriait : C'est *moi* que le Christ a aimé, c'est *pour moi* que le Christ s'est livré (1). Il est donc juste de faire nôtres les belles paroles du cardinal Tolet : « Chacun doit estimer ce bienfait autant que s'il avait été fait pour lui seul, car l'obligation n'en est pas moins grande. *Quilibet debet beneficium hoc reputare ac si pro ipso solo factum esset; nam tantam habet obligationem* (2). »

IX

LA CAUSE MÉRITOIRE DE L'INCARNATION

Trois questions à résoudre : le Christ a-t-il mérité l'Incarnation? la Vierge Marie a-t-elle mérité la maternité divine? les justes de l'Ancien Testament ont-ils mérité de quelque manière l'Incarnation ou quelques-unes de ces circonstances?



Repoussons, tout d'abord, les conceptions hérétiques.

Suivant les subordinations des premiers siècles, Jésus, qui était un pur homme, a mérité, en vivant plus saintement que les autres, de recevoir le Christ

(1) *Galat.*, II, 20.

(2) TOLET, *In III P.*, q. 1, a. 4.

au moment du baptême. Paul de Samosate ajouta que Jésus a mérité par ses actes le pouvoir des miracles, les honneurs divins, un nom au-dessus de tout nom, en sorte qu'il peut être appelé Fils de Dieu.

Tous ces hérésiarques ont perverti la notion vraie de l'Incarnation : il n'y a plus d'union hypostatique si la filiation divine de Jésus n'est que morale, si sa relation avec Dieu est purement accidentelle.

Au dire d'Arius, le Verbe, qui est le premier des êtres, mais non point Dieu par essence, a pris une chair humaine et s'est rendu digne de recevoir la gloire de la divinité et de porter le nom même de Dieu. Ici non plus, pas d'union substantielle avec Dieu; et donc ce n'est point l'Incarnation proprement dite qui est méritée.

Pour Théodore de Mopsueste et Nestorius, le prosôpon (ou la personne) de l'humanité, parce qu'il existe avant son union avec le Verbe, a pu mériter, à cause de sa sainteté éminente, d'être pris par le prosôpon du Verbe divin.

Le concile d'Ephèse et le deuxième concile de Constantinople définissent que dans le Christ l'homme n'a pas existé avant l'union hypostatique : point d'instant où Jésus n'est pas Dieu (1).

Il est donc de foi que l'humanité du Christ n'a pas mérité l'Incarnation par des œuvres antérieures, puisqu'elle n'était pas avant l'union.

Mais le Sauveur a-t-il pu, du moins, mériter l'Incarnation par ses œuvres futures, en ce sens que Dieu aurait décrété l'Incarnation en prévision de tels mé-

(1) DENZINGER, 113-124, 213-227.

rites, comme un roi qui anoblirait un guerrier en prévision de ses exploits? Les théologiens sont tous d'accord sur ce point que Jésus n'a pas mérité *en fait* l'Incarnation par ses mérites postérieurs : prétendre le contraire ce serait contredire toutes les données de la Tradition. Mais quelques scolastiques ont pensé que Dieu, de sa puissance absolue, aurait pu établir que le Christ méritât par ses actions futures la grâce de l'union hypostatique.

Vu le plan de notre ouvrage, il serait hors de propos d'entrer dans ces subtilités et de discuter toutes les hypothèses; contentons-nous d'exposer la théorie commune des thomistes, la seule soutenable, à notre avis : le Christ ne pouvait par ses mérites subséquents mériter l'Incarnation (1).

La cause du mérite ne tombe pas sous le mérite, de même qu'il n'est pas possible que le terme existe avant son principe. La cause finale, il est vrai, dont la causalité est objective et s'accomplit par l'intermédiaire de la connaissance peut opérer à l'avance, parce qu'elle peut être conçue dans l'esprit et exercer ainsi ses attrait sur l'agent avant d'exister dans la réalité; mais la cause efficiente, qui donne à l'être son actualité physique, est toujours avant l'effet et ne dérive jamais de lui. Or, le mérite agit, non pas à la manière de la cause finale et par une sorte de charme, mais à la manière de la cause efficiente qui produit l'effet, car il rend le sujet digne de sa récompense et l'y dispose. Il n'est donc pas concevable que le mérite puisse exister après sa récom-

(1) Voir les **SALMANTICENSES**, disp. VII, dub. II.

pense, après son couronnement, en d'autres termes, il n'est pas possible de mériter par des actes qui viendront plus tard ce que l'on possède déjà : *Non potest esse quod aliquis mereatur quod jam habet* (1).

L'Incarnation, bien loin d'être méritée, est, au contraire, dans le Sauveur le principe de tous les mérites et de toutes les satisfactions, car tous les actes de l'Homme-Dieu sont postérieurs à l'union hypostatique. Celle-ci est la grâce première, le sacre fondamental qui donne au reste valeur et dignité. Tout ce que Jésus a pu mériter pour lui-même c'est sa glorification extérieure, l'exaltation de son nom, l'ensemble de ces biens qui constituent sa béatitude accidentelle (2).

Quant aux circonstances de l'Incarnation, il y a lieu de distinguer. Il ne pouvait mériter les circonstances qui précèdent le grand œuvre divin ou qui lui sont concomitantes au point de faire un seul tout, comme d'être conçu du Saint-Esprit, etc., parce que, alors, elles sont principe et non terme du mérite. Les circonstances qui suivent l'Incarnation ou qui ne sont pas nécessairement liées avec elle, comme d'être annoncé par l'étoile, célébré par les anges à son berceau, servi par eux au désert, etc., ont pu tomber sous la sphère du mérite, de même qu'il convenait encore qu'il possédât par droit de conquête cette gloire du corps à laquelle il pouvait déjà prétendre par droit de naissance.

(1) S. THOM., qq. dispp., *De Verit.*, q. 29, a. 6. — Cf. *Summa Theol.*, Ia IIæ, q. 114, a. 5.

(2) Cf. *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 212, ss.



Au sujet de la sainte Vierge, deux aspects à considérer. D'abord : Marie a-t-elle mérité d'un mérite vrai de condignité d'être la Mère de Dieu au point que la maternité divine serait la récompense due à ses œuvres et à ses vertus ? ensuite : Marie a-t-elle mérité le degré de sainteté et de pureté qui la disposait, entre toutes les femmes, à devenir la digne Mère de Dieu, en sorte que Dieu dût la choisir entre toutes dans l'hypothèse où il lui plairait de prendre une mère parmi les filles des hommes ?

La réponse à la première question ressort de tout ce que nous venons de dire : ni Marie ni aucune créature ne pouvait mériter d'un mérite de condignité la maternité divine. Le mérite de justice égale la récompense et doit être du même ordre qu'elle. Or, pour le cas présent, mérite et récompense sont dans une sphère différente : le mérite est dans l'ordre de la grâce, dont il est la propriété ; la maternité divine est dans l'ordre hypostatique, parce qu'il est corrélatif à l'Incarnation. « L'Incarnation a produit une relation ineffable dont Jésus et Marie sont les deux termes. Puisque l'un des deux termes, Jésus, est dans cet ordre, l'autre qui lui répond, Marie, doit s'y rapporter en un certain point. La maternité de la Vierge va donc toucher par quelques côtés à l'ordre hypostatique et, par là même, dépasse comme à l'infini la dignité de la grâce (1). » — Il faut con-

(1) *La Mère de Grâce*, p. 91. — Cf. pp. 96-98.

clure aussi qu'il dépasse entièrement l'ordre et la sphère du mérite et que jamais l'efficacité de l'opération humaine n'atteindra jusque-là.

Saint Thomas répond lui-même à la seconde question : « La Bienheureuse Vierge a mérité de porter le Seigneur de toutes choses, non point dans ce sens qu'elle ait mérité qu'il s'incarnerait, mais parce que, en vertu de la grâce qui lui fut départie, elle a mérité le degré voulu de pureté et de sainteté pour devenir la digne Mère de Dieu (1). » — « La Bienheureuse Vierge n'a pas mérité l'Incarnation, mais, celle-ci supposée, Marie a mérité, non pas du mérite de condignité mais du mérite de convenance, que l'Incarnation se ferait par elle (2). »

Plusieurs théologiens répondent qu'il s'agit là seulement du mérite *de congruo* dans le sens très large, c'est-à-dire seulement que Marie a été jugée digne d'être choisie par Dieu; nous estimons que c'est le vrai mérite de convenance, n'imposant pas, il est vrai, d'obligation de justice, mais créant un droit souverain d'amitié auquel Dieu ne résiste jamais.

La Vierge, dès le premier instant de sa conception immaculée, a reçu une grâce tellement éminente que la grâce d'aucune créature ne peut lui être comparée. Au sentiment de nombreux auteurs — et c'est aussi le nôtre (3) — cette plénitude est supérieure à toutes les grâces des anges et des saints pris même collectivement. Le sommet des autres saintetés n'est pas

(1) III P., q. 2, a. 11, ad 3.

(2) III Sent., dist. 4, q. 3, a. 1, ad 6

(3) *Mère de Grâce*, I^{re} partie ch. —

encore la base de celle-ci; elle s'est augmentée sans cesse avec une intensité qui la multipliait chaque fois. Les actes qui jaillissent d'un principe si parfait sont souverainement agréables au Ciel et la créature qui les produit est plus chère à Dieu que tous les mondes possibles. N'est-il pas vrai que, si Dieu daigne s'incarner, il sera indiciblement attiré vers cette exquise pureté?

Il ne faut pas, sans doute, donner à entendre que Marie a mérité son élection à la maternité divine, car cette élection est entièrement gratuite et doit être regardée comme la grâce insigne, source et mesure de toutes les autres, principe de tous les mérites et de toutes les gloires, mais il faut, par ailleurs, confesser que la Vierge, en vertu de sa prédestination et de sa première grâce, est la créature la plus chère à Dieu et que le Verbe la regarde entre toutes avec une complaisance singulière.

Il semble donc que, s'il veut s'incarner, il la préférera à toutes les femmes : c'est dans ce sens que Marie a vraiment mérité d'être choisie. *Supposita Incarnatione, meruit quod per eam fieret* (1).

La Vierge, enfin, a mérité *de congruo* les circonstances de l'Incarnation, ainsi que nous allons l'expliquer des justes de l'ancienne loi.



Est-il besoin de faire observer que ces saints personnages n'ont pu mériter l'Incarnation d'un mérite

(1) S. THOM., *Sent.*, *loc. cit.*

de condignité? Nous avons indiqué la raison. L'ordre hypostatique, qui est le surnaturel *substantiel* et proprement divin, dépasse, sans comparaison, l'ordre de la grâce, *accidentel et créé*; par conséquent tous les mérites des anges ou des hommes, propriété de la grâce et du même ordre qu'elle, seront incapables d'atteindre l'Incarnation, qui est dans l'ordre hypostatique.

Il s'agit donc du mérite de convenance et spécialement par rapport aux circonstances de l'Incarnation. La réponse est affirmative chez la plupart des théologiens : les prières, les désirs, les bonnes œuvres de tous ces justes, ont pu obtenir que le Messie naitrait de telle tribu, que le délai serait abrégé, que Dieu réaliserait magnifiquement ses grandes promesses. « Les saints patriarches, dit saint Thomas, ont mérité l'Incarnation par leurs désirs et leurs prières : il convenait, en effet, que Dieu exaucât les vœux de ses amis qui lui obéissaient avec tant de fidélité (1). »

L'amitié divine, bien loin de se laisser vaincre en générosité, a des délicatesses admirables pour ses intimes. A titre d'amis et de confidents, les grands saints de l'antique alliance ont donc mérité *de congruo* que Dieu leur envoyât ce Messie, désiré des nations, ce Sauveur et ce Rédempteur dont les prophètes entrevoyaient déjà dans l'avenir la figure radieuse et bénie (2).

(1) III P., q. 2, a. 11.

(2) Cf. SALMANT., disp. VII, n^o 68 et ss.

X

LA CAUSE PHYSIQUE DE L'INCARNATION

Il est de toute évidence qu'aucune créature ne pourra devenir la cause physique principale de l'Incarnation. Pour joindre l'humanité à la personne du Verbe, pour relier ces deux extrêmes, il faut ne pas leur être inférieur, partant, posséder une vertu égale à la subsistance divine, c'est-à-dire une vertu infinie comme le terme divin qu'elle touche et unit. Jamais la créature ne pourra porter dans son rayon et comme cause principale la puissance de l'infini. Nul doute possible à ce sujet.

La même considération nous fait conclure que l'homme ou l'ange ne pourront pas davantage concourir comme instrument à l'action divine qui unit la nature humaine à la personne du Verbe, parce qu'il est impossible que la vertu infinie soit portée dans un instrument créé.

De plus, l'instrument exerce une action préalable, dont le terme doit être reçu dans un sujet. Point de sujet ici pour recevoir le terme de cette action, attendu que l'Incarnation ne consiste pas dans une entité créée, mais dans la subsistance du Verbe communiquée à l'humanité. De même que le Verbe ne peut être atteint par l'action de la créature, ainsi ne peut-il devenir le support d'une action créée. Point

de place **donc pour un instrument** dans l'Incarnation (1).

L'action de Marie par rapport à l'humanité de Jésus est d'un ordre tout différent. La maternité ne consiste pas en une causalité instrumentale; l'auguste Vierge ne concourt pas à unir activement l'humanité avec le Verbe, mais elle exerce une action principale dans cette œuvre de la génération humaine qui se termine définitivement à la personne.

Si les Pères et les écrivains ecclésiastiques appellent Marie l'instrument de l'Incarnation, ils parlent dans un sens très large et veulent seulement signifier qu'elle a fourni la matière dont la vertu divine a formé le corps très pur épousé par le Verbe de vie.

La cause efficiente, physique, c'est la Trinité tout entière. L'union formelle et personnelle, l'union hypostatique, est propre au Verbe seul, mais l'union active, c'est-à-dire l'opération efficace qui rive l'humanité au suppôt divin, est une œuvre *ad extra*, par conséquent, commune aux trois personnes (2).

L'Incarnation est donc bien le miracle des miracles, dans lequel Dieu, selon le langage de la sainte Vierge, a déployé toute la force de son bras, *fecit potentiam in brachio suo*, l'œuvre exquise entre toutes qui suppose de la part de notre Dieu autant de puissance que d'amour.

Si Dieu daigne réaliser ce prodige pour sa pauvre créature humaine, comment pourra-t-il lui refuser les autres grâces, qui semblent chétives comparées à un tel bienfait?

(1) CONTENSON, dissert. II, cap. II, specul. III.

(2) Cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 252, 253.

L'étude de ces merveilles et de ces abîmes de l'Incarnation se continue et se prolonge spontanément en des actes d'une confiance qui devrait être inébranlable et d'une reconnaissance qui devrait être sans borne et sans fin...



DEUXIEME PARTIE

La Divinité et l'Humanité dans l'Incarnation

L'existence du mystère une fois établie, la première considération qui se présente à l'esprit est celle des deux termes qui s'unissent, c'est-à-dire de la divinité et de l'humanité.

Nous avons prouvé dans le Mystère de la Sainte Trinité la consubstantialité des trois personnes; ce qu'il nous faut élucider ici ce sont certaines questions préliminaires sur la possibilité pour une personne divine de s'incarner, seule ou avec les autres, et sur les conditions de la nature humaine épousée par Dieu.

Cette étude, au moins sommaire, s'impose à qui veut avoir l'intelligence du mystère.

CHAPITRE PREMIER

La divinité dans l'Incarnation (1)

I

SI LES TROIS PERSONNES DIVINES PEUVENT S'INCARNER A LA FOIS OU L'UNE SANS LES AUTRES?

La possibilité pour la personne divine de s'incarner vient de son infinité. Si la personnalité humaine s'épuise tout entière dans sa propre nature, la personne divine, elle, dont l'efficacité est aussi grande que son amour, peut se communiquer et faire subsister une ou plusieurs substances sans aller jamais au bout de sa vertu (2). Puisque l'infinité convient également aux trois personnes, puisqu'elles sont également puissantes, actives, fécondes au dehors, elles

(1) Cf. S. THOMAS, III P., q. 3; et ses commentateurs in h. l. : CAJETAN, SYLVIVS, GODOY, GONET, SALMANTICENSIS, BILLUART, card. BILLOT, Dom L. JANSSENS, LÉPICIER, etc

(2) Voir plus haut, pp. 58-60.

pourraient prendre toutes les trois une nature créée et l'associer à leur vie.

Elle aurait donc pu exister cette merveille de trois personnes divines revêtant trois humanités distinctes et vivant avec les hommes! On aurait alors trois incarnés, attendu qu'il y aurait trois suppôts distincts dans trois natures distinctes. Ce serait toujours un seul et même Dieu, notre Dieu d'amour, mais, avec trois personnes divines et trois humanités, il y aurait trois Hommes-Dieu parmi nous, car il serait vrai que chaque personne incarnée est un Homme-Dieu. Cette conception, bien loin de choquer, repose et ravit : trois Hommes-Dieu à nous aimer!

Il est plus certain encore qu'une personne divine peut s'incarner sans les autres.

L'Incarnation peut être considérée d'un double point de vue et se prendre en deux sens : d'abord pour l'union active, c'est-à-dire pour l'action même de créer la nature humaine, de l'orner de toutes les perfections et de toutes gloires de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel et de l'unir efficacement à la personne divine; ensuite, pour l'union formelle, l'union hypostatique elle-même, ce don singulier par lequel une personne divine se communique à l'humanité, s'approprie cette humanité avec tout ce qui lui appartient.

Du premier chef, l'Incarnation est commune à la Trinité entière, comme toutes les opérations au dehors (1), et, par suite, une personne divine ne peut contracter des noces avec notre humanité sans que

(1) Cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, III^e partie, ch. I.

les deux autres personnes soient avec elle pour produire, embellir et unir la nature qui est épousée.

Du second point de vue, la personne s'unit et se donne à raison de sa personnalité propre, et, de même que chaque personne est distincte des autres, ainsi a-t-elle une personnalité distincte, qui peut être communiquée sans que la personnalité des autres le soit d'aucune manière; et, partant, l'humanité pourra être unie substantiellement à une personne sans l'être aux deux autres : il sera vrai, par exemple, que le Verbe se fait homme sans que cela se puisse jamais dire du Père ou du Saint-Esprit.

Voilà une vérité première dans le traité de l'Incarnation et qui, bien comprise, aurait suffi à rendre vaines toutes les tentatives des patripassiens et des sabelliens (1).

II

SI LES TROIS PERSONNES POURRAIENT PRENDRE LA MÊME NATURE ET SI LA MÊME PERSONNE POURRAIT PRENDRE PLUSIEURS NATURES A LA FOIS?

Bien que l'accord ne soit pas complet entre les théologiens, l'école thomiste, à la suite de son Maître, maintient que les trois personnes pourraient s'incarner dans une seule et même humanité.

Dans les merveilles de l'ordre surnaturel, ce qu'il

(1) *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp 97-101.

faut considérer ce n'est pas la condition de la créature, mais bien la puissance et l'infinité du Créateur. Nous avons expliqué déjà que la possibilité pour Dieu de s'incarner vient de ce que sa subsistance est inépuisable et peut terminer et couronner une nature créée. Mais la puissance, l'infinité, conviennent également à chacune des trois personnes et par rapport au même objet; ce que l'une d'elles réalise dans la créature, les autres peuvent le réaliser aussi bien. Pourquoi donc la personne du Père et la personne du Saint-Esprit ne pourraient-elles donner encore à l'humanité sainte ce que la personne du Verbe lui a donné déjà, c'est-à-dire la faire subsister et la couronner? Vivant dans une seule et même nature divine, les trois personnes devraient-elles s'exclure de la même nature humaine?

Une grave objection, cependant, semblerait infirmer ce raisonnement. Le même effet ne peut pas dépendre de plusieurs causes totales : si l'une d'elles est adéquate, l'action des autres est superflue et impossible. Donc, si l'humanité est perfectionnée totalement par le Verbe, le Père et le Saint-Esprit ne peuvent plus la faire subsister.

On peut répondre : Bien qu'une seule personne suffise à donner tout le perfectionnement dont la nature humaine est capable, il ne répugne pas que cette humanité soit couronnée *encore et d'une manière nouvelle* par une autre personne qui est infinie comme la première et qui ne doit pas être exclue par la première de la même nature créée, pas plus qu'elle n'est exclue de la même essence divine.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est reconnu

par tous les théologiens que la même personne peut prendre plusieurs natures à la fois.

Cette possibilité ne fera point de doute pour quiconque considère soit le principe, soit le terme de l'assomption divine. Le principe c'est la puissance infinie, qui jamais ne s'épuisera et qui peut renouveler et continuer sans cesse l'action unitive aussi bien que l'action créatrice. Le terme c'est la personne, infinie aussi et qui, après avoir perfectionné une nature humaine, peut en faire subsister d'autres indéfiniment, sans jamais amoindrir sa vertu.

Elle aurait donc pu exister aussi cette autre merveille d'une personne divine incarnée plusieurs fois, se montrant à nous sous plusieurs humanités, pour nous aimer davantage!

Dans cette double supposition, de plusieurs personnes divines prenant la même humanité ou de plusieurs humanités prises par la même personne divine, y aurait-il plusieurs Hommes-Dieu ou un seul Homme-Dieu?

Les scolastiques ne sont pas unanimes sur la réponse à donner; nous pensons avec saint Thomas et bon nombre de ses disciples qu'il n'y aurait qu'un seul Homme-Dieu (1).

Nul besoin d'être expert dans les subtilités de la logique pour savoir que les substantifs concrets, *Dieu*, *homme*, etc., impliquent à la fois la nature et la personne, et, donc, pour multiplier ces noms, il faut qu'il y ait multiplication de la personne avec multiplication de la nature, et réciproquement : *deux*

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 3, a. 6, ad 1 et a. 7, ad 2; GONET, disp. VIII, a. V.

hommes ne signifient pas deux humanités, mais deux natures et deux personnes à la fois, en d'autres termes, deux personnes subsistant dans deux natures humaines.

Dans le premier cas, il y aurait seulement pluralité des personnes, sans multiplication des natures : donc trois personnes divines prenant une seule nature humaine ne seraient pas trois Hommes-Dieu, mais un seul Homme-Dieu.

Dans le second cas, la multiplication des natures ne modifierait en rien l'unité de personne : donc une seule personne divine revêtant plusieurs humanités ne serait qu'un seul Homme-Dieu. De même, en effet, — pour nous servir de l'exemple de saint Thomas — qu'un homme paré de plusieurs vêtements n'est pas deux vêtus mais un seul, ainsi une personne divine unie à plusieurs natures humaines n'est pas plusieurs hommes mais un seul homme (1).

On pourrait dire seulement que Dieu s'est incarné plusieurs fois, comme le même homme peut être plusieurs fois paré et le même roi plusieurs fois couronné.

Il n'était pas inutile de signaler ces diverses hypothèses, parce que, si elles ne doivent jamais devenir des réalités, elles nous aident à mieux comprendre l'Incarnation actuelle et elles rendent plus tangible une vérité rappelée tant de fois, qu'il a fallu à Dieu pour venir habiter parmi nous un amour infini disposant d'une puissance infinie...

(1) S. THOM., III P., q. 2, a. 7, ad 2.

III

POURQUOI LA SECONDE PERSONNE S'EST-ELLE INCARNÉE?

Nous avons hâte, cependant, de sortir de ces spéculations, pour retrouver Jésus Rédempteur.

La révélation désormais n'est plus muette : c'est bien la seconde personne qui s'est revêtue de notre humanité.

Les saintes Lettres rappellent avec insistance que l'Incarné est le Fils de Dieu ou le Verbe. L'ange qui annonce à Marie le mystère lui déclare que celui qui naîtra d'elle est le Fils de Dieu (1). Saint Jean raconte l'Incarnation en ce divin langage que la foi ne se lasse pas de méditer : « Le Verbe s'est fait chair; nous avons vu la gloire du Fils Monogène... Le Fils, qui est dans le sein du Père nous a révélé ces secrets. — Nous savons que le Fils de Dieu est venu pour nous donner l'intelligence et nous faire connaître le vrai Dieu (2). » — Le Dieu Incarné, Jésus, se désigne sous le nom de Fils : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique (3). »

Le Père, à son tour, nous le présente ainsi : « Voici mon Fils bien-aimé, écoutez-le (4). »

(1) LUC., I, 35.

(2) *Evang.* JOAN., I, 14, 18; *I Epist.*, v, 5.

(3) JOAN., III, 16

(4) MATTH., XVI, 16. — Cf. ce que nous avons dit des noms du Père et des noms du Fils dans le *Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 180, ss., 192, ss

Saint Paul l'appelle le Fils de Dieu, né de la femme dans le temps (1), le propre Fils de Dieu (2), le Fils de l'amour de Dieu (3).

L'Eglise a parlé de même par sa pratique, par sa vie entière, par ses déclarations les plus solennelles.

Lorsque les patripassiens et les modalistes osèrent prêcher que le Père a souffert et nier toute distinction réelle entre les trois termes de l'adorable Trinité, les docteurs, avec Tertullien et Hippolyte, les évêques, avec saint Denys d'Alexandrie, les papes, comme saint Zéphyrin et saint Calliste, se dressèrent contre l'hérésie pour affirmer à la fois la distinction des personnes et l'Incarnation de la seconde pour notre salut.

Plus tard, le deuxième concile de Constantinople définit expressément que celui qui s'est incarné et a souffert pour nous est le Dieu *Verbe*, un de la Trinité (4).

Le onzième concile de Tolède expose la croyance catholique avec toutes les précisions et toutes les distinctions opportunes : « La Trinité tout entière a opéré l'Incarnation, parce que les œuvres de la Trinité sont inséparables; le Fils *seul*, toutefois, a pris la forme de l'esclave, dans la singularité de sa personne et non dans l'unité de la nature divine, en ce qui est propre au Fils et non en ce qui est commun à la Trinité (5). »

(1) *Gal.*, IV, 4.

(2) *Rom.*, VIII, 32.

(3) *Col.*, I, 13.

(4) Can. IV et can. V; DENZINGER, 216-217. — Sur la formule : *Unus de Trinitate passus est*, voir plus bas, III^e partie.

(5) DENZINGER, 284.

Déclaration analogue et très explicite dans la profession de foi imposée par Innocent III aux sectes vaudoises : « Nous croyons que l'Incarnation de la divinité s'est faite, non dans le Père ni dans le Saint-Esprit, mais dans le Fils *seulement*, afin que celui qui était dans la divinité Fils de Dieu le Père, vrai Dieu né du Père, fût dans l'humanité fils de l'homme, vrai homme né d'une mère (1). »

Parmi les plus belles pages que la tradition patristique nous a laissées sur ce thème, il faut signaler ce passage de saint Fulgence : « De même que selon la divinité, dans laquelle sont un le Père et le Fils et le Saint-Esprit, c'est le Fils *seul* qui est né et non le Père ou l'Esprit; ainsi la foi enseigne-t-elle que le *Fils seul est né selon la chair*... Le Fils unique de Dieu est né une fois du Père, une fois de sa Mère : du Père il est né Dieu Verbe, de sa Mère il est né Verbe fait chair (2). »



Les raisons de convenance ont été exposées par les saints Docteurs avec une complaisance marquée.

L'union est d'autant plus parfaite, plus harmonieuse, que ceux qui s'unissent se ressemblent davantage, s'appellent, pour ainsi dire, par certains rapports; et, donc, si une des personnes divines daigne venir habiter au sein de la création et s'incarner parmi nous, ce devra être, semble-t-il, celle

(1) DENZINGER, 422.

(2) S. FULGENT., *De Fide ad Petrum*, c. II, nn. 7-10; P. LXV, 875, ss. Sur la portée de tout le passage de saint Fulgence, cf. card. FRANZELIN, *thes.* XXXXII; L. JANSSENS, t. IV, pp. 244-246

qui offre le plus d'affinité avec la création en général et avec l'homme en particulier. Le Verbe est l'idéal, l'exemplaire, le type immaculé de tous les êtres; c'est lui que toutes les créatures doivent imiter, comme toutes les œuvres d'art traduisent au dehors la conception de l'artiste. Les rapports sont plus étroits avec la nature humaine. Notre perfection propre, celle qui nous grandit, nous achève, nous fait rois, c'est la connaissance intellectuelle, la science, la sagesse. Terme de la connaissance paternelle, Sagesse engendrée de toute éternité, le Verbe a, pour ainsi dire, des affinités spéciales avec nous, et dès lors, combien elles seront harmonieuses les noces immortelles qu'il contractera avec notre humanité!

Ces convenances ont plus de valeur encore dans l'hypothèse de la chute.

Lorsqu'un chef-d'œuvre a été brisé, l'artiste, pour le réparer, le ramène à son idéal, le jette de nouveau dans le moule primitif; car c'est le même moule qui sert à faire l'œuvre et à la refaire, à la former et à la réformer, à la préparer et à la réparer après sa ruine.

L'homme, merveille divine, ayant été brisé par la malice du démon, Dieu, pour le rétablir va le jeter une fois encore dans son moule éternel : le Verbe qui avait contribué à nous former dans la création, va maintenant nous réparer par l'Incarnation. L'admirable économie! Elle apparaît si touchante la pensée de saint Thomas : *Artifex per formam artis conceptam qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit restaurat* (1)!

(1) S. THOM., III P., q. 3, a. 8.

Elle nous sollicite à l'amour de ce Modèle adorable qui nous a créés et nous a restaurés!

Une autre analogie nous est dès lors suggérée. La fin de l'Incarnation c'est de réintégrer l'homme dans son premier état, c'est-à-dire dans cette filiation sur-naturelle dont le péché nous avait fait déchoir. Ne convenait-il pas que la filiation adoptive et gratuite nous fût rendue par Celui qui est Fils naturellement et nécessairement? Nous serons, de cette manière, héritiers par grâce avec Celui qui est héritier par nature et nous aurons pour frère aîné le Fils même de l'Eternel!

Enfin, l'homme était tombé pour avoir cherché indûment la science divine et avoir aspiré à une sacrilège et chimérique égalité avec Dieu. Sublime revanche de l'amour! Nous voici relevés par Celui qui est à la fois la science infaillible, infinie, et l'image substantielle, adéquate, du Père.

Les docteurs, les théologiens, les ascètes, les mystiques, ont fait valoir d'autres convenances qui se ramènent plus ou moins à celles que nous venons d'exposer et qu'il suffira de signaler.

Le plan de Dieu sera plus harmonieux si Celui qui dans la Trinité est intermédiaire entre le Père et l'Esprit-Saint (1) se fait intermédiaire aussi entre Dieu et l'homme par l'Incarnation, reliant l'un et l'autre dans la même personne; si le Verbe par lequel Dieu se dit lui-même et tout ce qu'il connaît (2) vient nous raconter les secrets de l'infini; si celui qui

(1) Sur le sens de cette expression, voir le *Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 234-239.

(2) *Ibid.*, pp. 198-199.

dans l'éternité est né sans mère, d'un Père vierge, naît un jour dans le temps sans père, d'une mère vierge, pour racheter et glorifier le genre humain (1).

Cette personne divine, que nous venons de contempler et d'adorer dans l'Incarnation, nous ne la quitterons plus désormais, car c'est elle qui embaume toute la vie et tous les mystères du Sauveur.

Il nous reste maintenant à pénétrer quelques instants dans les saintes profondeurs de l'humanité de Jésus.

(1) Cf. S. FULGENT., *loc. cit.*; S. ANSELM., *De Fide Trinitatis et Cur Deus homo*: P. L., CLVIII, 276. ss., 407. ss.; S. THOM., *loc. cit.*

CHAPITRE II

L'humanité dans l'Incarnation (1)



LA FIN DE L'INCARNATION EXIGE QUE LA NATURE ASSUMÉE
PAR LE VERBE SOIT UNE SUBSTANCE RAISONNABLE COM-
POSÉE D'UNE ÂME ET D'UN CORPS.

De sa toute-puissance absolue, le Verbe pourrait s'unir toute nature substantielle; l'accident seul est incapable d'être assumé immédiatement par la personne divine (2). L'hypothèse se détruit d'elle-même quand il s'agit de cet être fragile, débile, précaire qui a toujours besoin d'un support étranger et ne peut jamais subsister. Nous lui reconnaissons bien une existence propre (3), que le Verbe pourrait sup-

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 4, et ses commentateurs.

(2) Cf. GONET, disp. IX.

(3) Voir notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. VI, pp. 19, ss

pléer d'une manière supérieure; mais le Verbe ne pourra jamais lui communiquer une subsistance qui répugne à la notion même d'accident : il cesserait d'être accident s'il était uni *substantiellement*, c'est de toute évidence.

La nature substantielle, même incomplète, de ce chef qu'elle est dans l'ordre de la substance, peut, au moins par miracle, exister en elle-même et être unie substantiellement à un Dieu. Le Verbe aurait donc pu faire ce don inénarrable de l'union hypostatique à une créature sans pensée, sans vie, sans mouvement. Ce serait toujours admirable, mais parfaitement inutile pour la rédemption.

Que demande la rédemption dans le sens plénier? Des satisfactions capables d'égaliser la réparation à l'offense. Condition donc indispensable : la nature assumée par le Verbe doit être capable de mériter et d'expier et doit, par conséquent, posséder l'intelligence et la liberté, qui sont les principes de l'acte moral, méritoire ou satisfactoire.

Avec une substance angélique ou avec une âme séparée, la satisfaction ne serait pas impossible, parce que de ces deux natures pourraient jaillir des actes libres; mais d'autres raisons réclament que le Verbe prenne notre humanité tout entière, âme et corps (1).

Pour que la revanche divine soit plus éclatante, Dieu devra épouser une humanité soumise à la douleur, descendue d'Adam, et faire sortir la satisfaction et la réparation de la nature jadis tombée et désormais élevée jusqu'au faite (2).

(1) Cf. *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 45, 52.

(2) Cf. S. THOM. III P., q. 4.

Les Pères ont donc répété avec insistance un axiome qui est devenu le résumé authentique de toute la tradition. « Le Christ, disent les docteurs de l'Eglise Grecque, a pris tout ce qui appartient à la nature humaine, sauf le péché (1). » — « Rien de ce qui convient à l'intégrité de l'homme, ajoute saint Augustin, ne lui a manqué (2). »

La raison, pour nos saints docteurs, c'est que le Verbe devait guérir notre nature tout entière : donc il a dû l'épouser tout entière. De là cet autre principe : ce qui n'a pas été pris n'a pas été guéri (3). Le céleste Médecin, venu pour guérir tout ce qu'il a mis en nous, a daigné prendre tout ce qui est en nous.

Saint Thomas a traduit l'axiome en une formule pittoresque : « La nature assumée par le Verbe devait avoir tout ce que Dieu a PLANTÉ lui-même dans notre humanité : *Nihil eorum quæ Deus in nostra natura PLANTAVIT defuit humanæ naturæ assumptæ a Dei Verbo* (4). »

Ce qu'il a mis en nous, c'est un vrai corps, non point fantastique, impalpable, ou d'une matière astrale, mais réel, capable de souffrir, un corps de chair; et avec la chair une âme, principe de vie. Voilà ce que le Verbe a daigné s'unir : *Verbum caro factum est*, il a pris un corps et une âme.

(1) *Cont. Anthropomorph.*, c. XVI; *P. G.*, LXXVI, 1003.

(2) S. AUGUST., *Enchirid.*, cap. XXIV; *P. L.*, XL, 249.

(3) S. GREGOR. NAZIANZ., *Epist.* 101 *ad Cledon.*, n. 7; *P. G.*, XXXVII, 182; S. AMBROS., *Epist.* 48, *ad Sabin.*, n. 5; *P. L.*, XVI, 1153.

(4) S. THOM., III P., q. 9, a. 4. — Le saint docteur est ici l'écho de saint Jean Damascène : *De Fide Orthod.*, lib. III, c. VI; *P. G.*, XCIV, 1005.

Aussi bien les premiers représentants de la Tradition, Ignace, Polycarpe, etc., prêcheront-ils avec énergie la réalité de la chair en Jésus-Christ (1); et une antique formule de foi appellera-t-elle ce corps *solidum atque verum* (2), réel et palpable.

Le deuxième concile de Constantinople adore en Jésus-Christ une chair vraie animée d'une âme raisonnable ou intellectuelle (3); le concile de Florence redit enfin que le Fils de Dieu a pris dans le sein immaculé de Marie la vraie nature de l'homme tout entière : *veram hominis integramque naturam* (4).

Puisque le Verbe a planté au sommet de notre âme l'intelligence et la liberté, il a dû prendre une âme intellectuelle.

L'Évangile, comme pour réfuter d'avance l'erreur d'Arius et d'Apollinaire, nous rapporte ces paroles du Sauveur : « Mon âme est triste jusqu'à la mort (5); mon Père, je remets mon esprit entre vos mains (6). »

Voilà donc en Jésus l'âme humaine, principe des émotions sensibles et des émotions spirituelles, telles que la tristesse à la vue de nos fautes, l'âme véritable esprit qui s'en retourne vers Dieu.

Les conciles déjà cités ont affirmé expressément l'existence en Jésus-Christ d'une âme spirituelle. « Nous confessons, dit le deuxième concile de Constantinople (680), que le Christ est parfait, doué d'une âme raisonnable et intellectuelle (7). » — Un

(1) Voir plus haut, pp. 33-34

(2) DENZINGER, 20.

(3) IDEM, 216.

(4) *Decret. pro Jacobitis*, DENZINGER, 709.

(5) MATTH., XXVI, 38.

(6) LUC., XXIII, 46.

(7) DENZINGER, 216

Christ parfait, répète le troisième concile de Constantinople (680), c'est-à-dire parfait dans la divinité et parfait dans l'humanité, vraiment Dieu, vraiment homme constitué d'une âme raisonnable et d'un corps, doué de deux volontés et de deux opérations (1). — Le Fils de Dieu, ajoute le concile de Vienne, a pris un vrai corps passible et une âme intellectuelle ou raisonnable (2). — Le concile de Florence anathématise de nouveau Apollinaire, qui n'accordait au Christ qu'une âme sensitive (3).

Les preuves théologiques s'imposent par leur évidence. Si le Verbe n'avait revêtu qu'un corps apparent, il aurait abusé le genre humain : dès lors, vaine la passion, trompeuse la satisfaction qu'il devait offrir pour nous, illusoire et sans efficacité la Rédemption (4).

Sans âme, le corps n'est pas humain, incapable de souffrir et d'exercer un rôle utile à la grande affaire du salut.

D'autre part, le Verbe ne peut pas remplacer l'âme et animer le corps. Si Dieu, en effet, peut être l'acte qui perfectionne (5), il ne pourra jamais devenir la forme limitée qui doit s'ajouter à la matière pour lui donner l'être ou la vie.

Enfin, le Christ ne serait pas véritablement homme sans l'âme raisonnable; car c'est à elle de constituer l'espèce humaine, comme c'est elle qui nous établit rois de la création sensible. Sans l'intelligence

(1) DENZINGER, 290-291.

(2) IDEM, 480.

(3) IDEM, 710.

(4) Cf. S. IGNAT., *Smyrn.*, I, IV.

(5) Voir plus haut, pp. 59-60.

et la volonté créées, le Christ ne porterait plus en lui les sources du mérite, de la satisfaction, de la vertu, il ne serait plus notre aîné dans la voie du bon exemple et de la sainteté.

Elle est donc l'expression d'un dogme fondamental dans le christianisme la vénérable et antique formule : Tout ce qui appartient à la vérité de la nature humaine, tout ce qui est de l'intégrité de l'âme ou de l'intégrité du corps, a été assumé par le Verbe.

Il suit de là que le sang, élément véritable de la nature humaine, a été uni hypostatiquement au Verbe. Comment en douter quand on entend les apôtres prêcher que nous avons été lavés dans le sang du Christ, dans le sang de l'Agneau immaculé (1)? Aussi bien le pape Clément VI aura-t-il soin de déclarer qu'une seule goutte du sang de Jésus aurait suffi pour la rédemption du genre humain à cause de son union avec le Verbe : *Non guttam sanguinis modicam, quæ tamen PROPTER UNIONEM AD VERBUM pro redemptione totius humani generis suffecisset* (2).

II

LA PERFECTION ET LA BEAUTÉ DU CORPS DE JÉSUS-CHRIST

Le sens chrétien, par une sorte d'intuition plus profonde que nos raisonnements, comprend et

(1) *Apoc.*, I, 5; *I PET.*, I, 19.

(2) *CLEM.* VI, *Extravaq. comm.*, *De Celebratione Missarum*, lib. V; t. IX, c. II.

affirme que le corps épousé par le Verbe devait être harmonieux, parfaitement beau.

Ce corps avait été organisé par miracle (1); il avait fallu la vertu du Très-Haut pour le former d'une vierge et au premier instant, car nous croyons qu'il a été dès le principe animé par l'âme raisonnable et uni au Verbe vivificateur. Si Dieu intervient ainsi, c'est pour réaliser un chef-d'œuvre : quand la toute-puissance est inspirée et dirigée par l'amour, elle ne s'arrête pas à l'imparfait (2). Il semble donc que cet organisme a dû réunir en lui toutes les richesses de la nature, pour être, en quelque sorte, la merveille et l'idéal du monde des corps. Notre imagination peut très légitimement essayer de se construire une représentation de cette beauté immaculée, pourra-t-elle jamais atteindre la réalité miraculeuse qui est le produit d'une puissance et d'un amour infinis?

Seconde raison, ce corps doit être parfait à cause de l'âme qui lui donne la vie. Chez les autres humains, le corps est souvent réfractaire à l'action du principe vital; les indispositions de la matière interceptent la clarté de l'esprit, et le soleil de l'âme, prisonnier de la chair, doit retenir en lui le trop-plein

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 33.

(2) Saint THOMAS, III P., q. 46, a. 6, après saint Chrysostome, observe que ce qui est produit par miracle est toujours plus excellent : c'est ainsi que le vin de Cana fut particulièrement exquis. Le corps du Christ devait donc être d'une complexion parfaite, précisément parce qu'il était formé par l'opération du Saint-Esprit : « Nam et secundum corpus erat optime complexionatus, cum corpus ejus fuerit formatum miraculose operatione Spiritus Sancti; sicut et alia quæ per miracula facta sunt fuerunt aliis potiora, ut Chrysostomus dicit de vino in quod Christus aquam convertit in nuptiis. »

de sa lumière : le corps manque d'éclat, c'est la laideur ou la vulgarité.

Mais en Notre-Seigneur pouvons-nous concevoir de semblables indispositions? Cet organisme que le miracle a formé pourrait-il rester un instant rebelle à l'action de l'esprit? La puissance divine qui modelait ce chef-d'œuvre devait-elle permettre des résistances et des obstacles? Cette chair et cette âme ont dû s'épouser et vivre dans l'harmonie; et, donc, l'âme a communiqué au corps ces excellences et cet éclat supérieur qui font la beauté (1).

Troisième raison, l'union du corps avec le Verbe (2). L'Humanité dans le Christ est individualisée et constituée telle en vue de son terme, qui est sa fin et sa raison d'être. Le corps aussi aura son individuation, tel degré de perfection et de gloire, en vue de sa merveilleuse destinée, l'union avec le Verbe de Dieu.

Quand on réfléchit que le terme est le plus noble qui se puisse concevoir, que l'union est la plus intime qui ait jamais existé, que les deux natures se donnent l'une à l'autre avec une force et une tendresse indicibles, et dans une étreinte qui aboutit à une seule personne, on est amené à conclure que l'humanité épousée par Dieu doit posséder, soit du côté du corps soit du côté de l'âme, toutes les gloires que peut porter une créature.

Si Dieu fit le corps du premier homme si parfait

(1) Nous appliquons ici — la raison étant encore plus forte — ce que nous avons dit de la beauté de Marie dans *Mère de Grâce*, p. 3.

(2) Nous avons exposé dans le *Mystère de la Très Sainte Trinité* comment le Verbe est la beauté du Père, pp. 198, ss., 351.

à cause du corps que le Verbe devait revêtir un jour (1), que sera maintenant ce corps même où le Verbe vient habiter? Si le premier Adam avait tant de charmes, que sera le nouvel Adam, idéal du premier? Les autres corps sont beaux à cause de leur ressemblance avec leur modèle, le corps de Jésus sera beau, ineffablement beau, parce que le Verbe de Dieu, source de toute beauté, est sa raison d'être, son terme et sa fin (2).

Telles sont les preuves du sens catholique; la révélation, la tradition, vont-elles les contredire?

Les saints Livres célèbrent en maints passages les charmes du Messie-Roi, le plus beau des enfants des hommes, du Bien-Aimé que l'Epouse ne consent jamais à quitter (3). Ces expressions peuvent s'entendre de la beauté divine ou de la beauté de la grâce, ou bien signifier encore la beauté physique de l'Humanité tout entière.

Un texte d'Isaïe mal compris a fait croire à plusieurs écrivains ecclésiastiques des premiers siècles que le Sauveur s'était présenté au monde sous des dehors chétifs et sans attrait : « Il n'y a en lui ni éclat, ni beauté; nous l'avons vu, et il ne gardait aucune apparence (4). » Il est démontré par tout le contexte que ce passage se rapporte à la passion, dans laquelle Jésus a été défiguré et tourné en dérision comme le dernier des humains.

(1) « *Quodeumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus.* » TERTULL., *De Resurrect. carnis*, cap. VI; P. L., II, 848.

(2) Ps., XLIV, 3, 5.

(3) *Cantic.*, I, 15, v. 10.

(4) ISAÏ., LIII, 2.

Ce n'est que chez un petit nombre de Pères que l'on retrouve cette théorie; il faut citer Clément d'Alexandrie et Origène chez les Grecs, Tertullien chez les Latins.

« Que le Christ ait eu un extérieur dépourvu de charmes, dit Clément d'Alexandrie, c'est ce que nous atteste le Saint-Esprit par la bouche d'Isaïe. Le prophète nous fait comprendre que la vraie beauté n'est pas l'attrait sensible qui trompe, mais l'excellence de l'âme et l'immortalité du corps (1)... — Le chef de l'Eglise, le Christ, a voulu passer ici-bas dans une chair difforme pour nous faire aspirer à ce bienheureux état qui ne connaît ni corps ni éclat extérieur (2)... — Ce n'est pas sans raison que le Sauveur a pris des dehors chétifs : il ne fallait pas que l'admiration de l'élégance et de la beauté empêchât les hommes de s'attacher à son enseignement (3). »

Origène touche, en passant, cette question. Le philosophe Celse lui objecte que le corps du Christ manquait de beauté et de noblesse; notre apologiste répond : Qu'il ait été sans beauté, d'accord; qu'il ait été sans noblesse, nous le nions (4). »

Tertullien invoque cet argument pour relever et exalter les œuvres du Sauveur. « La laideur corporelle faisait ressortir les actions et les rendait plus merveilleuses. D'où peuvent venir à cet homme une telle doctrine et de tels miracles? disait-on en méprisant son extérieur. Non seulement son corps n'avait pas la clarté céleste, mais il manquait encore des

(1) CLEM. ALEXANDR., *Pædag.*, III, 1; *P. G.*, VIII, 558.

(2) *Strom.*, III, 17; *P. G.*, VIII, 1208.

(3) *Strom.*, VI, 17; *P. G.*, IX, 381.

(4) ORIGEN., *Cont. Cels.*, VI, n. 75; *P. G.*, XI, 1409, 83.

charmes de la beauté humaine... A défaut des prophètes, sa passion et les outrages dont il fut abreuvé suffiraient à nous prouver que sa physionomie était difforme. Aurait-on osé porter la main sur un corps plein d'attraits et souiller de crachats une belle figure (1)? »

On n'aura pas manqué d'observer combien est débile l'argumentation de Tertullien. D'abord, l'agonie et la sueur de sang avaient altéré les traits du divin Maître; et puis, il est manifeste que ce n'est pas la beauté qui arrête la malice humaine : celle-ci, au contraire, prend plaisir à souiller davantage ce qui est plus pur et plus beau (2).

Les autres Pères ont eu à cœur plutôt de faire ressortir la majesté et la beauté supérieure de Jésus-Christ.

« Si la face de Moïse était resplendissante de gloire, remarque saint Chrysostome, si saint Etienne avait un visage angélique, quelle devait être l'apparence du Seigneur de toutes choses (3)? »

Saint Jérôme pense qu'il y avait dans le visage de Jésus un éclat et comme un resplendissement de la divinité qui attiraient les hommes à lui. La beauté de la vertu s'alliait dans le Christ à celle de l'organisme. Vierge, né d'une vierge, non par la volonté de l'homme mais par la volonté divine, il avait dans le visage et dans les yeux quelque chose de surhumain qui lui conquit l'affection de ses apôtres... Un des faits les plus merveilleux de sa vie,

(1) TERTULL., *De Carne Christi*, IX; *P. L.*, II, 617.

(2) Cf. L. JANSSENS, t. IV, p. 503.

(3) S. CHRYSOST., *Homil.* 27 (al. 28), *in Matth.*; *P. G.*, LVII, 346.

c'est qu'il ait pu chasser tout seul avec un fouet les vendeurs du temple, renverser les tables et les sièges, sans éprouver la moindre résistance, ce que n'aurait pu faire une armée entière. Une splendeur céleste rayonnait dans ses yeux et la majesté divine se reflétait dans ses traits (1).

Saint Bernard se plaît à décrire les charmes du Sauveur Jésus. « On s'attachait à lui, ravi par ses paroles et par son extérieur : elle était suave la voix, beau le visage de Celui dont il est écrit qu'il est beau entre les enfants des hommes et que la grâce est répandue sur ses lèvres (2). »

Saint Thomas admire en Jésus la beauté de la forme divine, la beauté de la justice et de la vérité, la beauté de son commerce avec les hommes, enfin la beauté corporelle dans la mesure qui convenait à son état, pour lui attirer le respect et le rendre aimable du dehors. Quelque chose de divin resplendissait en son visage et le faisait révéler de tout le monde (3).

Saint Bonaventure conclut de même que Jésus n'a pas dû prendre la maladie ou la laideur, parce que sa dignité devait exclure ces défauts (4).

Tel est le résumé exact de la Tradition.

Aux temps modernes et à notre époque, cette doctrine de la beauté corporelle de Jésus-Christ a été exposée avec une grande éloquence par des saints,

(1) S. HIERON., *Ad Principium*, n. 8, et *Comm. in Matth.*, IX, 9, ss.; XXI, 15; *P. L.*, XXII, 627, XXVI, 57, ss.

(2) S. BERNARD., *Serm. in fest. Omnium Sanctorum*, n. 9; *P. L.*, CLXXII.

(3) S. THOM., *Comm. in Ps.* XLIV.

(4) S. BONAV., III *Sent.*, dist 15, a. 2.

des poètes, des mystiques, des orateurs et des théologiens (1).

L'Eglise semble adopter cette pieuse croyance, car elle salue avec amour, dans les Offices de la Passion, cette tête si belle ensanglantée par les épines, ce doux visage, auquel la souffrance a ravi sa fleur (2).

Les intuitions du sens chrétien étaient donc bien sûres et notre piété est bien en droit de contempler Jésus, même durant sa vie mortelle, comme le plus beau des enfants des hommes, mais d'une beauté sereine, purifiante, qui demande, pour être comprise entièrement, le regard d'une âme intérieure...

III

LA PERFECTION ET LA BEAUTÉ DE L'ÂME DE JÉSUS-CHRIST

Les raisons que nous venons de développer gardent toute leur valeur pour démontrer la perfection de l'âme; car c'est l'âme principalement qui fait la beauté. On a connu des personnes qui auraient tout abandonné pour le charme exquis d'une âme parfaitement belle et parfaitement pure, et, au dire d'une sainte, si nous voyions une âme en état de grâce,

(1) Cf. S. ALPHONSE DE LIGORI, *Œuv. compl.*, t. XI, pp. 281, ss.; P. FABER, *Bethléhem*; M. SAUVÉ, *Jésus Intime*, passim; M. LEGUEU, *La Sainte Humanité de Notre-Seigneur*; P. MONSABRÉ, 41^e conférence; Dom L. JANSSENS, t. IV, pp. 505-520; Mgr CHOLLET, *La Psychologie du Christ*.

(2) Offices du Précieux Sang et du Saint Suaire.

nous en mourrions d'admiration et de joie... Que sera-ce donc de contempler un jour l'âme de Jésus-Christ! « Cette âme, avons-nous dit ailleurs, qui est le type du monde des esprits, qui touche à la personne divine, source de toute beauté, réunit en elle tout ce qu'il y a de grand, de généreux, d'exquis dans l'âme des artistes, des poètes, des orateurs; elle dépasse infiniment le génie : elle est, pour ainsi dire, l'idéal spécifique réalisé (1). »

Voici quelques-unes des raisons de convenance qui réclament pour l'âme de Jésus la perfection et l'excellence.

Jésus-Christ est l'homme nouveau, le représentant le plus achevé de l'humanité. S'il est admis que le premier Adam reçut une âme plus parfaite que celles des autres hommes, parce qu'il devait être le père de tout le genre humain, que devons-nous dire de l'Adam véritable dont l'autre n'était que la figure et la préparation? Parce qu'il est l'homme idéal, son âme, son intelligence, sa volonté, toutes ses facultés, ont dû être exquis, épuisant pour ainsi dire les richesses de la nature, de même que Dieu voudra condenser en lui tous les trésors de la grâce.

Seconde convenance : cette âme doit réaliser la plus grande des œuvres dans toute l'histoire humaine et dans le plan divin, cette merveille de la rédemption qui donnera à Dieu le degré suprême de gloire. Il devait y avoir proportion, harmonie, entre l'âme elle-même et le rôle admirable qu'elle devait exercer. Puisqu'il n'y aura jamais d'œuvre

(1) *Mère de Grâce*, p. 2.

plus excellente que celle-là, il n'existera jamais non plus d'âme parfaite comme celle qui a réalisé jusqu'au terme le plan de Dieu.

Dernière raison, l'union avec la personne du Verbe.

Parce que la personne divine devait communiquer sa substance à l'humanité, on peut dire que celle-ci a été individualisée tout entière en vue de la personne adorable et que toutes les parties de la nature humaine tirent leur perfection du terme final qui est leur raison d'être. Il semble donc qu'une âme faite uniquement pour l'union hypostatique a dû recevoir toutes les perfections qui pouvaient l'orner sans la faire sortir de l'espèce humaine.

De nombreux théologiens, surtout parmi les thomistes, pensent qu'il y a inégalité dans la substance même des âmes humaines. Toutes les âmes, assurément, possèdent les mêmes principes constitutifs et l'une n'aura jamais un attribut spécifique qui manquerait à l'autre, mais ces perfections substantielles peuvent être réalisées plus pleinement, plus profondément, dans une âme que dans une autre (1).

Tel fut l'enseignement de l'Université de Paris au moyen âge : elle frappait d'anathème ceux qui soutiendraient que toutes les âmes sont égales, parce qu'il s'ensuivrait que l'âme du Christ n'est pas plus parfaite que l'âme de Judas.

Si la censure est sans portée, si les opinions restent libres, aucun théologien, cependant, ne voudra contester les excellences de l'âme du Sauveur.

On peut donc bien dire, en un sens légitime,

(1) Nous avons traité la question dans notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. III, pp. 73-77.

qu'elle est l'idéal spécifique réalisé, et que, dans l'ordre des créatures existantes, elle est plus ravissante que le gracieux, plus admirable que le sublime, plus belle que la beauté (1)...

Quelles délices donc pour nous de voir un jour, au ciel, Jésus-Christ dans toute sa gloire, avec les charmes de son corps, de son âme, de sa divinité!

(1) Ces perfections seront mises en relief par l'étude que nous ferons plus loin (IV^e partie) de la grâce, de la science, de la volonté et de l'impeccabilité de Jésus-Christ.

TROISIÈME PARTIE

L'Union des deux Natures dans l'Incarnation

Puisque les grandes erreurs ont porté sur l'union des deux natures, un traité de l'Incarnation est manqué s'il ne donne pas la théologie exacte et ferme de l'union hypostatique.

Pour réussir dans cette tâche, nous exposerons, tout d'abord, les données certaines de l'enseignement catholique, puis, les explications particulières des théologiens; il nous restera à faire ressortir les propriétés merveilleuses de cette union singulière et à examiner certaines formules qui ont traduit avec plus ou moins de bonheur la doctrine de la Tradition et qui ont leur importance dans l'histoire du dogme christologique.

CHAPITRE PREMIER

Les données certaines de l'enseignement catholique

I

LES DIVERSES SORTES D'UNION (I)

L'union s'entend, s'explique, se définit d'après le tout qu'elle constitue. Si ce terme existe hors de l'intelligence, comme les composés merveilleux que nous fait admirer l'industrie moderne ou ceux que la métaphysique découvre dans ses régions non moins fécondes, tels les composés de puissance et d'acte, de matière et de forme, de corps et d'âme, l'union est *réelle*; si ce n'est qu'une construction de notre esprit, comme l'accouplement du sujet et de

(1) Cette étude suppose les notions de nature et de personne, que nous avons expliquées dans le *Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 202. 

l'attribution dans une proposition, etc., l'union sera purement *logique* et notre raison pourra la multiplier à son gré.

L'union réelle est *accidentelle* ou *substantielle*.

Elle est accidentelle quand elle n'arrive pas à donner une nature nouvelle, un principe unique d'opération. Elle a lieu de trois manières. D'abord, entre deux substances complètes, dont chacune garde son être et ses propriétés, par exemple entre le cavalier et sa monture, entre les pierres multiples qui forment l'édifice, entre le froment et l'ivraie, et généralement dans tous les cas où il y a simple juxtaposition des parties composantes. Puisque le terme n'est pas un tout physique et substantiel, l'union ne pourra être qu'accidentelle.

En second lieu, entre deux accidents, comme entre l'entendement et la science, entre la volonté et la charité; il est manifeste que, les deux principes étant purement accidentels, le terme final ne sera pas d'un autre ordre.

Enfin, entre la substance et l'accident; telles l'union de l'eau et de la chaleur, du corps et de ses dimensions, de l'âme et de ses facultés.

L'union substantielle requiert à la fois et que les deux composants soient substantiels et que le terme soit un tout substantiel et unique. Il ne suffit pas que les deux parties soient des substances, si elles restent étrangères l'une à l'autre; leur union doit réaliser un seul tout, un principe unique d'être, de vie, d'opération. Principes substantiels, qui se donnent l'un à l'autre, terme substantiellement un, voilà donc ce qui caractérise l'union substantielle.

Elle est double : *essentielle* ou *personnelle*. La substance, en effet, peut désigner et la nature ou essence, tel le composé humain, et le tout substantiel et incommunicable, c'est-à-dire le suppôt ou la personne, auquel reviennent les propriétés, les actions, les mérites, les gloires. On appellera aussi substantielle toute union de laquelle résulte une seule essence ou une seule personne.

Nous dirons donc que l'union est *personnelle* lorsque les composants s'enlacent dans une telle étreinte que les propriétés et les œuvres de tous les deux doivent être attribuées à un seul et même principe d'opération. L'union *essentielle*, qu'on peut appeler aussi *monophysique*, est celle dans laquelle deux substances ne forment qu'une seule nature spécifique, une seule essence complète.

Dans l'homme, l'union est personnelle, parce que soit les opérations du corps, sentir, souffrir, soit celles de l'âme, penser, vouloir, relèvent du même moi humain, qui reste identique, sous le fleuve immense et continuellement renouvelé des phénomènes : c'est moi qui sens et qui pense, qui souffre et qui veux. Elle est essentielle également, parce qu'il en résulte une seule espèce définitive : l'homme n'est pas un corps seulement ni une âme, mais nécessairement l'un et l'autre, le corps n'étant pas humain sans l'âme et l'âme ne pouvant sans le corps ni faire valoir toutes ses richesses ni déployer toutes ses énergies.

Distinguons enfin l'union personnelle simple et l'union personnelle *hypostatique*.

Elles ont cela de commun que dans les deux cas

il y a une seule personne, c'est-à-dire un seul tout qui est et qui agit, qui s'appartient complètement et d'une manière incommunicable, en sorte qu'il ne peut être la partie d'un autre tout ni se laisser prendre par un autre suppôt.

Mais les différences sont profondes. « Dans l'union purement personnelle, deux natures incomplètes forment une seule personne, qui n'existe point avant elles mais qui résulte de leur hymen et qui s'évanouit si elles se séparent. Telle est l'union de l'âme et du corps : ce sont deux natures incomplètes dans l'ordre de l'espèce; la personne humaine n'existe pas avant leur union, elle se dissout par leur séparation et ne sera rétablie que par la résurrection future. Dans l'union hypostatique au sens de l'Eglise, les deux natures qui s'enlacent dans un seul suppôt, c'est-à-dire l'humanité et la divinité, sont parfaites à tous les points de vue, la personne dans laquelle elles subsistent toutes les deux existe avant cette union, et elle ne serait nullement atteinte dans l'hypothèse (irréalisable et chimérique, mais non point absurde) où l'union prendrait fin (1). »

Ces notions sont absolument indispensables pour résoudre le problème de l'Incarnation.

(1) *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 327-328. — Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. III, pp. 129-135.

II

DANS L'INCARNATION L'UNION DE LA DIVINITÉ ET DE L'HUMANITÉ EST SUBSTANTIELLE

Voilà une vérité fondamentale dans notre doctrine christologique. Saint Grégoire de Nazianze lance l'anathème à quiconque prétendrait que la divinité ne s'est pas unie substantiellement à l'humanité (1). Pour mieux faire comprendre la réalité de cette union, les Pères l'appellent *physique* ou naturelle, qu'ils opposent à l'union purement accidentelle ou morale (2).

Le concile de Latran sous Martin I^{er} (649), proclame que l'union des natures est substantielle, *naturarum substantialem unionem*, et confesse un seul et même Seigneur et Dieu, Jésus-Christ constitué de deux natures et existant en deux natures substantiellement unies : *ex duabus et in duabus naturis substantialiter unitis* (3).

C'est ce qui ressort également des paroles du symbole de saint Athanase : *Non duo tamen, sed unus est Christus*, c'est-à-dire que le terme de l'union est un tout substantiel auquel appartiennent les propriétés et les opérations des deux natures.

(1) S. GREGOR. NAZIANZ., *Epist. ad Cledon.*, P. G., XXXVI, 179.

(2) Cf. le traité *Cont. Apollin.*, lib. I, n. 12; P. G., XXVI, 1113; S. CYRILL. ALEXANDR., *Anath.* 3, DENZINGER, 115. — Voir plus haut, p. 27.

(3) *Can. 6*; DENZINGER, 250.

Il ne serait point vrai que le Verbe **s'est fait chair** ou qu'il est homme si l'humanité ne lui était unie qu'accidentellement, pas plus que le guerrier ne devient arme ou couronne pour avoir revêtu la cuirasse ou porté le diadème. En disant que le Verbe **s'est fait chair**, la foi affirme équivalement qu'il a pris notre humanité non pas d'une union accidentelle, comme on endosse un habit, mais d'une union substantielle, qui seule permet de dire : Dieu est homme et cet homme est Dieu.

Les deux conditions de l'union substantielle se vérifient ici avec perfection. Les extrêmes qui s'unissent, l'humanité et la divinité, sont de véritables et complètes substances; le terme final est substantiel, car c'est au même tout que doivent être attribuées les propriétés et les opérations des deux natures, c'est le même qui est éternel et qui naît dans le temps, qui est impassible et immuable et qui souffre et meurt sur la croix.

Tout le problème concerne donc le mode de l'union substantielle. Nestorius admet bien deux substances, mais l'union, dans sa théorie, reste accidentelle, parce que le terme n'est pas substantiellement un, le prosôpon ou la personne du Verbe et le prosôpon de l'homme ne formant qu'un prosôpon artificiel et économique (1).

Les monophysites, pour mieux sauver l'unité substantielle du terme, prétendent que les deux natures se confondent en une seule essence après l'Incarnation.

(1) Voir plus haut, pp. 57, 58.

Plusieurs systèmes modernes aboutissent, au moins indirectement, à la négation de l'union substantielle dans le Christ. Guenther, Baltzer et tous ceux qui définissent la personne une nature qui a conscience de soi, réduisent l'union de l'Incarnation à une simple union *dynamique*, en ce sens que la conscience humaine est soumise à la conscience du Verbe qui la domine, et que les deux consciences agissent harmonieusement l'une sur l'autre. Pie IX (1) dut réprover cette théorie, inconciliable avec le dogme; car toute union qui se fait selon la conscience, la connaissance, l'opération, est purement accidentelle et morale.

Selon Rosmini, la volonté humaine du Christ a été ravie par le Saint-Esprit pour adhérer au Verbe, elle a livré au Verbe le gouvernement de l'homme, le Verbe l'a accepté et c'est ainsi qu'il s'est uni la nature humaine. — Cette union par la volonté et les affections n'est que morale, nullement substantielle. Aussi bien la proposition de Rosmini a-t-elle été condamnée par le Saint-Office (2).

La solution réside dans la distinction déjà indiquée : l'union peut être substantielle sans être essentielle, il suffit qu'elle soit personnelle. Saint Jean Damascène avait clairement formulé cette règle : L'union est substantielle, non point en ce sens que les deux natures n'en forment plus qu'une, mais parce qu'elles s'unissent dans une seule hypostase, qui est celle du Fils de Dieu (3).

(1) DENZINGER, 1655.

(2) DENZINGER, 1917.

(3) S. JOAN. DAMASC., *De Fld. Orthod.*, lib. III, c. III: P. G., XCIV, 993.

Il nous faut entrer maintenant dans la réfutation des deux grandes hérésies christologiques.

III

DANS L'INCARNATION L'UNION SUBSTANTIELLE N'EST PAS ESSENTIELLE, OU MONOPHYSIQUE, MAIS LAISSE SUBSISTER LES DEUX NATURES COMPLÈTES.

Les témoignages déjà cités (1) de l'Écriture et de la Tradition nous ont montré dans le Christ, personne unique, deux natures distinctes, parfaites, qui persistent après l'union dans leur intégrité, sans confusion et sans mélange.

Pour nous convaincre de cette doctrine, examinons les divers modes dont peut se faire l'union des deux natures en une seule.

Première hypothèse : deux substances complètes se touchent, se juxtaposent, sans éprouver en elles aucune modification qui les prive de leur individualité, comme les divers blocs de marbre harmonisés ensemble pour former l'œuvre d'art, comme les grains de poussière entassés par l'orage, comme deux âmes qui s'attachent par l'amitié. Le composé n'est jamais qu'un tout artificiel ou accidentel, infiniment lointain de cette unité substantielle que requiert l'Incarnation.

(1) Première partie, ch. II, pp. 17, 22.

Seconde hypothèse : deux substances complètes avant l'union subissent par le fait de leur fusion une mutation radicale, soit parce que l'une se convertit en l'autre, comme la nourriture devient notre chair et notre sang, soit parce que toutes les deux sont dépouillées de leur être propre pour constituer un nouveau composé, comme l'eau n'est ni l'oxygène ni l'hydrogène, mais le résultat des deux.

Qui ne voit combien tout cela est imparfait? Le Verbe ne peut se changer en la nature humaine, parce qu'il est l'Acte pur, immuable, à l'abri de toute modification; la nature humaine ne peut se changer en Verbe, parce que le Verbe alors acquerrait un état nouveau, serait soumis à une évolution profonde que le concept de vrai Dieu exclut absolument.

L'idée de la combinaison n'est pas moins absurde. Les deux composants ne persistent plus dans leur réalité première, mais tout au plus virtuellement : il suivrait de là que la divinité et l'humanité ne restent plus en acte dans le Christ! Le résultat de la combinaison diffère de chacun des éléments, comme l'eau diffère et de l'oxygène et de l'hydrogène : le Christ serait donc un produit sans nom, ni Dieu ni homme, ni consubstantiel au Père ni consubstantiel à Marie!

Dernière hypothèse : union de deux natures incomplètes, partielles, dont l'une est perfectionnée essentiellement par l'autre, comme la puissance substantielle, par l'acte substantiel, qui est son couronnement, comme le corps, par l'âme, qui lui communique la vie.

L'humanité et la divinité n'ont pas et ne pourront jamais avoir entre elles les relations de puissance et d'acte, de matière et de forme, car il faudrait les considérer comme des natures *incomplètes*, comme des parties substantielles plutôt que comme des substances, conception déjà écartée.

Dans l'union de la matière et de la forme, le terme est un tout nouveau, car le composé humain diffère à la fois de l'âme et du corps : si nous concevons ainsi l'union de l'Incarnation, le Christ serait ce produit monstrueux dont nous venons de parler, ni spécifiquement Dieu-Homme ni spécifiquement Dieu (1).

Notre réfutation s'applique à toutes les formes du monophysisme (2).

Si la divinité absorbe l'humanité, elle acquiert du nouveau, elle ne garde plus sa transcendante immutabilité; si l'humanité est absorbée, le Sauveur ne reste plus le vrai homme qui doit souffrir, mériter et satisfaire pour nous.

Les rêveries touchant l'évanouissement du Verbe dans l'humanité ou la métaphore du Verbe en chair sont exclues par la notion seule de la divinité, car le Dieu glorieux, le vrai Dieu, est à l'abri de toute métamorphose, de tout changement, de toute évolution, pleinement heureux en lui-même et de lui-même (3). Les théories de la composition en tout naturel sont écartées par les mêmes arguments qui nous montre l'impossibilité — dans l'Incarnation —

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 2, a. 1, et ses commentateurs.

(2) Voir plus haut, pp. 46, ss.

(3) CONC. VATIC., cap. 1, *De Deo rerum omnium conditore*. DENZINGER, 1782.

de toute union par mode de combinaison ou par mode de matière et de forme.

Les erreurs sur l'origine céleste de la chair du Sauveur et toutes les extravagances qui tendent à nier la réalité de l'humanité en Jésus sont déjà réfutées par tout ce que nous venons d'établir : la rédemption du monde, la fin de l'Incarnation, exigent une humanité parfaite, dans laquelle, par ailleurs, Dieu a voulu condenser tout ce qu'il y a d'exquis dans la nature et dans la grâce (1). Le sens chrétien ne s'y est pas trompé.

La doctrine catholique est admirablement résumée dans ce passage de Léon le Grand . « Le même qui est vrai Dieu est aussi vrai homme, et il n'y aucun mensonge dans cette unité qui associe à la fois l'humilité de l'homme et la hauteur de la divinité. De même que Dieu ne change pas en se faisant miséricorde, de même l'homme n'est pas absorbé par la dignité qui l'élève. Chaque nature agit, avec communion de l'autre, ce qui lui est propre : le Verbe opère ce qui est du Verbe et la chair exécute ce qui est de la chair; l'un resplendit par les miracles, l'autre succombe à la souffrance. Le Verbe ne descend pas de l'égalité de gloire qu'il a avec le Père, la chair ne perd en rien la nature de notre humanité (2). »

Saint Cyrille d'Alexandrie, qui prêcha si fortement l'unité de personne contre Nestorius, défend avec non moins d'énergie la dualité des natures, qu'il traduit dans cette heureuse formule : « Jésus-Christ

(1) Plus haut, pp. 128, ss.

(2) S. LEO M, *Epist.* XXVIII, ad *Flavian.*; P. L., LIV, 761.

est consubstantiel à son Père et consubstantiel à sa Mère (1). »

Le symbole de saint Athanase donne des précisions qui coupent court à toutes les équivoques. « La foi véritable consiste à croire et à professer que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, est Dieu et homme : Dieu, de la substance du Père, engendré avant les siècles, homme de la substance de sa Mère, né dans le temps. Dieu parfait, homme parfait constitué de l'âme raisonnable et de la chair humaine; égal au Père selon la divinité, inférieur au Père selon l'humanité. »

L'intégrité et la perfection des deux natures nettement affirmées, le symbole s'attache à expliquer l'union. Ce n'est pas l'union accidentelle, qui aboutit à deux termes, mais bien l'union substantielle, dont le terme est unique. « Bien qu'il soit Dieu et homme, le Christ n'est pas deux, mais un seul. » — Et comment sera-t-il un? — « Non point par le changement de la divinité en la chair, mais par l'assomption de la chair en Dieu. » — Comment faut-il concevoir cette assomption? — Non point dans le sens des monophysites, mais par l'unité de personne. « Il est un absolument, non par la confusion de substance, mais par l'unité de personne. »

Voilà désormais la solution du problème : les deux natures s'unissent en un seul tout substantiel, sans jamais se confondre, parce que l'union se fait dans la personne.

C'est ce dernier point qu'il nous reste à exposer.

(1) S. CYRILL. ALEXANDR., *Quod Sancta Virgo deipara sit*, P. G., LXXVI, 252.

IV

DANS L'INCARNATION L'UNION SUBSTANTIELLE EST PERSONNELLE

Il y a union personnelle entre deux substances partout où les propriétés et les œuvres de chacune d'elles relèvent d'un seul et même principe incommunicable. C'est au même principe, à un seul et même tout, que la révélation rapporte les propriétés des deux natures dans le Christ : elle lui attribue d'une part ce qui ne lui convient qu'à raison de la divinité, par exemple d'être un avec le Père et Créateur comme lui : *Ego et Pater unum sumus* (1), *omnia per ipsum facta sunt* (2); et d'autre part, ce qui ne peut lui convenir qu'à raison de la nature humaine, comme d'avoir été livré à la souffrance et au trépas : *Ut Filium suum unigenitum daret* (3), *proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (4).

Ces textes et les autres dont nous avons fait ressortir l'importance (5) établissent que le Christ est un tout substantiel auquel reviennent les propriétés des deux natures, par conséquent, une personne en deux natures ou deux substances.

(1) JOAN., X, 30.

(2) Coloss., I, 16.

(3) JOAN., III, 16.

(4) Rom., VIII, 32.

(5) Voir plus haut, I^{re} partie, ch. II, pp. 18, 22.

En dehors de cette solution, la divinité de Jésus est supprimée, l'Incarnation n'a point de sens, la Rédemption est impossible.

Si ce n'est point la même et unique personne qui subsiste dans la nature divine et la nature humaine, si ce n'est pas un seul et même tout qui est essentiellement Dieu et essentiellement homme, il n'est plus vrai que le Dieu Verbe s'est fait chair; l'habitation de Dieu dans le Christ est purement accidentelle; la filiation divine du Sauveur n'est que morale; sa divinité n'est qu'une participation de l'être divin, comme celle que produit la grâce sanctifiante dans les justes; sa puissance n'est que celle d'un thaumaturge; sa satisfaction n'a plus de valeur infinie pour égaler la réparation à l'outrage.

La rédemption au sens plénier demande, en effet, que celui qui satisfait soit un seul et même suppôt subsistant dans une nature divine, à raison de laquelle il a une dignité infinie, et dans une nature humaine, à raison de laquelle il peut offrir à Dieu comme à un supérieur des réparations et des hommages (1). Plus de Rédempteur, si le Christ n'est point cette unique personne en deux natures. Toute la Tradition l'a ainsi compris.

On sait avec quelle vaillance saint Cyrille d'Alexandrie a défendu cette unité contre le nestorianisme (2).

Le vigoureux philosophe et théologien que fut Boèce apporte, pour établir le dogme de l'union per-

(1) Cf. *Le Mystère de la Rédemption*, ch. II.

(2) Entre autres écrits, voir : *Quod unus sit Christus; De Incarn. Unig.; Adv. Nestor.; Quod Sancta Virgo Deipara sit; Epist. XXXIX, XLIV, etc.; Anathem.; DENZINGER, 113, ss.*

sonnelle, trois arguments décisifs, dont nous allons résumer les idées fondamentales.

S'il y a deux personnes en Jésus, l'humanité et la divinité restent juxtaposées, à peu près comme deux corps, comme deux blocs, qui se touchent, sans se fusionner, et, partant, plus de Christ : le Christ alors n'est rien, puisque rien ne résulte de deux personnes moralement unies : *Nihil est Christus... Omnino enim ex duabus personis nihil unquam fieri potest.*

Deuxième considération : L'Incarnation a toujours été regardée comme la grande nouveauté des siècles, comme le gigantesque miracle qui ne s'est produit qu'une fois. Tout cela est vrai si Dieu, qui est tellement loin de l'homme, fait un avec lui, si des natures qui sont tellement distantes s'embrassent dans une seule personne. Mais dans la théorie de Nestorius, qu'y a-t-il de si nouveau et d'extraordinairement mystérieux, l'union morale de l'homme avec Dieu s'étant produite et devant se renouveler tant de fois ? Où il y a deux personnes, les deux natures ne forment pas un tout substantiel : Dieu n'est donc pas devenu homme.

Troisième preuve. Nier l'unité de personne, c'est proclamer que le genre humain n'a pas été racheté, que la génération du Christ ne nous apporte aucun salut, que les Ecritures de tant de prophètes ont nourri d'illusions le peuple croyant, c'est mépriser l'autorité de l'Ancien Testament, qui nous promettait le salut par l'avènement de Jésus. Selon un principe fondamental dans la Tradition, le Verbe n'a sauvé que ce qu'il a pris : donc pas d'humanité

sauvée si elle n'a pas été prise par le Verbe (1). Mais il est inconcevable que l'humanité soit assumée s'il y a diversité dans les personnes autant que dans les natures. Prendre une nature c'est la faire sienne, et, par conséquent, il faut que la nature prise par le Verbe appartienne au Verbe. Or, dans l'hypothèse nestorienne, l'humanité appartient à la personne humaine, non au Verbe de Dieu.

Avec cette théorie des deux personnes, il est impossible que l'humanité ait été assumée par le Verbe : dès lors point de salut, point de rédemption pour le genre humain (2).

La foi admet donc une seule personne, et la raison théologique aide à expliquer comment aucune loi métaphysique n'est violée dans ce mystère. D'une part, la subsistance n'étant pas de l'essence de la nature créée, celle-ci peut avoir toute son intégrité dans l'ordre de la substance, sans posséder une personnalité propre; d'autre part, la personnalité divine, dont la vertu est inépuisable, peut donner excellemment à l'humanité, tout ce que la personnalité propre pourrait lui conférer (3). De même que les accidents eucharistiques sustentés par la vertu de Dieu ont un mode d'existence bien supérieur à celui qu'ils avaient dans leur support naturel, parce que tout ce qui est produit immédiatement par Dieu est incomparablement plus parfait que ce qui vient des causes secondes, — ainsi la perfection communiquée à la nature humaine par la personnalité du Verbe est

(1) Cf. plus haut, p. 129.

(2) BOET., *De Duabus Naturis*, c. IV; P. L., LXIV, 1345-1347

(3) Plus haut, pp. 59-60.

bien supérieure à tout ce que la personnalité propre aurait jamais pu donner.

V

DANS L'INCARNATION L'UNION PERSONNELLE
EST HYPOSTATIQUE

Saint Cyrille d'Alexandrie et le symbole de saint Athanase comparent l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ avec l'union de l'âme et du corps dans l'homme. Nous avons eu à déterminer plusieurs fois la portée de cette analogie pour dissiper les équivoques et préciser davantage le concept théologique de l'Incarnation. La comparaison du symbole tend seulement à faire comprendre que deux natures peuvent très bien former un seul suppôt sans que l'une absorbe l'autre et sans que l'une existe à côté de l'autre, comme juxtaposée ou séparée. L'analogie s'arrête ici et la pousser plus loin ce serait aboutir à l'erreur d'Eutychès.

Il nous faut insister encore sur les différences déjà signalées entre l'union purement personnelle et l'union personnelle hypostatique.

Dans l'homme, les substances sont incomplètes, c'est-à-dire parties substantielles plutôt que substances spécifiques : l'une, le corps, est la partie potentielle, passive, l'autre, l'âme, est la partie constitutive, l'acte qui donne l'être, la vie, le mouvement, l'opération.

Dans l'Incarnation, les deux natures sont des substances complètes. C'est manifeste pour la divinité; quant à l'humanité, bien qu'elle n'ait pas de personnalité propre, elle est cependant achevée dans l'ordre de la substance, elle garde toute son intégrité, réalise toute sa perfection, porte en elle tous les attributs humains. La personnalité propre n'est pas de l'essence de la substance créée, pas plus qu'il n'est de l'essence des accidents de reposer actuellement sur leur sujet propre et leur support naturel.

En nous, la personne humaine n'existe pas et ne saurait exister avant l'union, elle résulte de l'union, comme son terme substantiel et définitif; pareillement, elle s'évanouit avec l'union, les âmes des morts n'étant plus des personnes humaines.

La personnalité chez nous n'est pas une entité séparée que Dieu viendrait lui-même anéantir à notre mort ou qu'il devrait créer de nouveau à la résurrection : c'est une perfection de totalité, une perfection de couronnement, résultant de ce que l'âme et le corps sont unis et forment un tout complet et autonome. Par conséquent, dès que l'union prend fin et que le tout se dissout, la personnalité disparaît naturellement, nécessairement, sans aucun acte positif de Dieu; dès que l'union est refaite et le tout reconstitué, la personnalité reparaît naturellement, nécessairement, sans aucun miracle distinct de celui qui produit la résurrection.

Dans l'Incarnation, au contraire, la personne existe avant l'union et elle n'est pas modifiée intrinsèquement par l'union. Ce fut une des erreurs de Nestorius de penser que la personne de Jésus-Christ,

résultant de l'union, ne se trouvait plus identique avec la personne du Verbe avant l'Incarnation (1). Nous avons montré à plusieurs reprises que, lorsque le Verbe revêt notre chair, sa personne ne subit aucun changement, parce que toute la mutation se fait du côté de la nature humaine (2). Il en serait de même si l'union venait à prendre fin. Nous devons croire, assurément, que le Verbe n'abandonnera jamais ce qu'il a pris, que l'humanité sainte lui restera toujours unie par des liens plus forts que la mort et que le temps, forts comme l'éternité; mais, absolument parlant, le Verbe aurait pu retirer librement ce qu'il avait accordé gratuitement et ne plus communiquer sa subsistance à la nature humaine. Dans cette hypothèse, la personne divine ne perdrait rien de sa glorieuse immutabilité : en cessant de perfectionner et de couronner l'humanité, elle ne serait point affectée en elle-même, pas plus que ne changent les pyramides quand elles cessent d'être le terme de la connaissance du voyageur.

On voit donc que l'union dans l'Incarnation est tout à fait singulière, incomparable : elle est substantielle, sans être essentielle et elle est plus que personnelle. Il faudra l'appeler d'un nom qui lui soit réservé, *hypostatique*, non pas simple synonyme de personnelle, mais qui signifiera personnelle dans une acception unique, puisqu'il n'y a pas, nous l'avons remarqué, d'autre exemple dans l'ordre de la nature ou dans celui de la grâce.

Le terme est de la plus pure tradition catholique.

(1) Cf. plus haut, p. 42.

(2) Plus haut, pp 60-61

Le grand adversaire du nestorianisme, saint Cyrille d'Alexandrie, l'a, pour ainsi dire, glorifié. « Le Verbe, dit-il, s'est uni hypostatiquement, καθ'ὑπόστασιν, la chair animée de l'âme raisonnable. Quoique les natures soient différentes, l'union est réelle et elle constitue un seul et même Christ et Fils de Dieu (1). » L'expression revient fréquemment dans les conciles (2).

Bien que personne et hypostase soient des synonymes qui puissent être employés indifféremment l'un pour l'autre (3), il faudra toujours se garder de confondre l'union personnelle simple avec l'union personnelle hypostatique, qui est l'onction joyeuse et divine, le sacre substantiel, du Christ Fils de Dieu...

VI

PREMIER COROLLAIRE : LA MATERNITÉ DIVINE DE MARIE

Le terme de la génération étant le suppôt ou la personne, il faut appeler Mère de Dieu la créature bénie dont l'action génératrice se termine à une personne divine. On n'est point le père ou la mère d'une nature, mais bien d'une personne. Chez nous les parents, quoiqu'ils ne produisent pas l'âme, sont cependant le père et la mère de l'homme tout entier,

(1) S. CYRILL. ALEXANDR., *Epist. ad Nestor.*; P. G., LXXVII, 458.

(2) Cf. DENZINGER, 114, 216, 219.

(3) Cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 305, 327.

parce qu'ils posent l'action qui se termine à la personne humaine : ainsi la bienheureuse Vierge, sans être d'aucune manière la mère de la nature divine, est cependant la Mère de Dieu, de ce chef qu'elle pose une action génératrice dont le terme est un Dieu.

Tout cela est un corollaire évident de l'union hypostatique. S'il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul suppôt, celui du Verbe, qui supplée la personnalité créée, l'action génératrice de Marie a nécessairement pour terme le suppôt divin, et, partant, la Vierge est véritablement Mère de Dieu, θεοτόκος.

L'expression était déjà employée avant les luttes ariennes; car Alexandre d'Alexandrie, au début du quatrième siècle, se sert de θεοτόκος comme d'un mot déjà en usage, ce qui démontre qu'il était connu dans la période précédente (1).

Saint Thomas explique, avec un charme et un bonheur particuliers d'expression, comment cette doctrine est véritablement scripturaire. « Bien qu'on ne trouve pas dit expressément dans l'Écriture que la bienheureuse Vierge est la Mère de Dieu, on y trouve expressément que Jésus-Christ est vrai Dieu et que Marie est la Mère de Jésus-Christ. Il suit donc nécessairement des paroles de l'Écriture que la bienheureuse Vierge est la Mère de Dieu (2). »

(1) Cf. E. NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, I^{re} part. Paris, Lecoffre, 1908.

(2) S. THOM., III P., q. 35, a. 4, ad 1.

VII

3^ECOND COROLLAIRE : LA FILIATION UNIQUE DU CHRIST

Une fois admis que la filiation convient à la personne, il est manifeste qu'il ne peut y avoir qu'un seul fils, partout où la personne est unique.

L'Eglise eut à défendre directement cette vérité contre l'adoptianisme.

Nous avons déjà signalé l'erreur de Diodore de Tarse, lequel distinguait dans le Sauveur le Fils de Dieu et le Fils de David (1).

Vers la fin du huitième siècle, Elipand, archevêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, enseignèrent que le Christ en tant que Dieu est Fils par nature et en tant qu'homme fils adoptif. Bien loin de comprendre que professer deux filiations en Jésus c'était introduire deux personnes et renouveler le nestorianisme, ils prétendaient, au contraire, mettre davantage en relief la doctrine du concile de Chalcédoine et affirmer plus efficacement l'intégrité des deux natures dans le Sauveur.

Ils entraînèrent à leur suite l'évêque Acaric et le moine Fidelis, abbé d'une communauté des Asturies.

L'Eglise vit le danger : diverses condamnations furent portées successivement par le concile de Fréjus (791), que présidait Paulin, archevêque d'Aqui-

(1) Plus haut, p. 37.

lée; par le concile de Ratisbonne (791), enfin par le concile de Francfort (794), qui fut convoqué par les soins du pape et de Charlemagne et auquel prirent part plus de trois cents évêques, en présence des légats du Saint-Siège. La décision du concile fut confirmée par le pape Adrien I^{er} (1).

Au douzième siècle une nouvelle controverse s'élève dans les Gaules et en Allemagne, avec Luitholphe, Folmare, Pierre de Frisingen. Des conciles particuliers arrêterent les excès de langage et de doctrine et l'erreur s'éteignit peu à peu (2).

L'Écriture et les Pères avaient déjà exclu les principes et les affirmations de l'hérésie adoptienne.

Le Christ visible, le Verbe en tant qu'incarné, qui habite parmi les hommes, est appelé par saint Jean le *Fils unique* du Père (3), ce qui ne laisse point de place pour une filiation humaine. De même, pour saint Paul, le Christ né de la race de David selon la chair; le Christ livré au trépas pour nous, et donc le Christ même en tant qu'homme, est le Fils de Dieu, non pas le Fils adoptif, mais le *propre* Fils : *De Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem* (4); *qui etiam PROPRIO FILIO SUO non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (5). Affirmations analogues dans l'épître aux Hébreux : le Christ comme homme, le Christ visible, par lequel le Seigneur nous a parlé, est le Fils

(1) Cf. DENZINGER, 311-314.

(2) Cf. H. QUILLIET, E. PORTALE, *Adoptianisme*, dans le *Diction. de Théol. cath.*

(3) JOAN., i, 18.

(4) Rom., i, 3.

(5) Rom., VIII, 32.

de Dieu, non par adoption, comme les anges, mais par nature, car c'est à lui seul, et non point aux anges, que Dieu a dit : Tu es mon Fils (1).

Saint Hilaire, en quelques mots d'une concision pleine, traduit parfaitement tout le dogme christologique : « Celui-là est le vrai et le propre Fils de Dieu, par origine et non par adoption, en vérité et non pas seulement de nom, par naissance et non par création (2). » — Non moins expressif saint Augustin : « Il devait baptiser Celui qui est le Fils de Dieu, Fils unique et non pas adoptif. Les fils adoptifs sont les membres du Fils unique; le Fils unique a la puissance, les fils adoptifs ont un ministère délégué (3). »

Si ce terme d'adoption vient parfois sous la plume des Pères, le sens est bien déterminé par le contexte : quand on dit que la nature est *adoptée*, on entend, non pas qu'il y a dans le Christ une filiation adoptive, mais que l'humanité a été *assumée* par le Verbe *gratuitement*, d'un amour de condescendance et non point à cause des mérites naturels (4).

La preuve théologique ressort de tout ce qui a été dit. Adopter c'est prendre une personne étrangère et lui donner droit à un héritage qui ne lui était pas dû en vertu de sa naissance. Impossible de concevoir dans le Christ une personne étrangère, car l'unique personne est de la famille de Dieu, engendrée par Dieu, possède toute la nature de Dieu, a droit naturellement à tout l'héritage de Dieu.

(1) *Hebr.*, I, 4, 5.

(2) S. HILAR., *De Trin.*, lib. III, n. 11; *P. L.*, X, 82.

(3) S. AUGUSTIN., *Tract. VIII in Joan.*, n. 4; *P. L.*, XXXV. 1439

(4) Cf. S. HILAR., *De Trin.*, lib. II, n. 27; *P. L.*, X, 68.

La dualité des natures ne saurait fonder une double filiation; car la filiation, terminée au tout complet, subsistant, ne convient pas à la nature comme telle, mais en tant qu'elle subsiste dans le tout : c'est à ce tout, au suppôt, à la personne, qu'elle convient à proprement parler. La nature n'est pas appelée fille, c'est le suppôt seul qui est appelé fils (1). Dès lors, pas de filiation humaine possible, du moment que la personne humaine n'est point possible dans le Sauveur.

Tous les théologiens sont d'accord sur ce point fondamental : le Christ même comme homme est Fils de Dieu, non pas d'une filiation morale, mais essentiellement et par nature. Cependant quelques anciens scolastiques, à la suite de Durand et de Scot, ont pensé qu'on pouvait attribuer à Notre-Seigneur, outre la filiation naturelle, une filiation adoptive à raison de la grâce sanctifiante, qu'il possède dans toute sa plénitude. La grâce, disent-ils, doit avoir partout où elle se trouve son effet immédiat, qui est de constituer le juste fils adoptif de Dieu.

Cette opinion, entièrement abandonnée depuis longtemps, est regardée — non pas comme hérétique, car ce n'est pas elle que visaient les condamnations de l'Eglise — mais comme dangereuse ou erronée (2).

La grâce ne peut rendre fils adoptif, c'est-à-dire fils par simple participation, celui qui est fils par nature.

(1) S. THOM., III P., q. 23, a. 4.

(2) Cf. les commentateurs de S. THOM., *in* III P., q. 23 : CAJETAN, SYLVIVS, GODOY, GONET, les **SALMANTICENSES**, etc.; E. POR-
TOLIE, *art. Adoptianisme*.

L'adoption, avons-nous dit, suppose une personne étrangère à celui qui adopte. Le Christ, sous quelque point de vue qu'on l'envisage, même en tant que perfectionné par la grâce sanctifiante, ne pourra jamais devenir étranger ni être considéré comme une personne étrangère à Dieu. Il n'est donc point possible qu'il soit adopté à raison de la grâce.

Le principe plusieurs fois invoqué garde ici encore toute sa valeur. La filiation ne convenant qu'à la personne, si le Christ était fils adoptif par la grâce, il deviendrait une personne humaine par la grâce, ce qui est l'hérésie nestorienne!

Enfin, s'il était capable de cette filiation adoptive, il devrait être appelé le fils de la sainte Trinité, aussi bien que les autres justes, conception que les Pères regardent comme une absurdité. « Pourrait-il donc, s'écrie saint Fulgence, se trouver quelqu'un d'assez insensé pour dire que Jésus-Christ est le fils de la Trinité (1)? »

Une seule personne subsistant en deux natures complètes, une seule filiation : voilà l'Incarnation véritable, voilà le mystère du Christ Jésus, Médiateur unique de Dieu et des hommes, qui a daigné nous accepter pour frères et nous donner une participation accidentelle de ce nom béni de Fils qui en lui reste au-dessus de tout nom!

(1) S. FULGENT., *Cont. Fabian.*, c. XXXII; P. L., LXV, 603.

CHAPITRE II

Les théories diverses des théologiens touchant l'union hypostatique (1)

I

PREMIÈRE THÉORIE

Sans nous attarder sur les opinions particulières des métaphysiciens, nous nous sommes contenté jusqu'ici d'exposer la doctrine sur laquelle doivent s'accorder tous les croyants : l'union des deux natures dans le Christ est substantielle, parce que le Dieu-Homme est un tout substantiellement un; elle n'est

(1) Cf. S. THOM., III P., qq. 2, 4, 17, et ses commentateurs *in h. l.* : CAJETAN, SYLVIVS, BANNEZ, JEAN DE SAINT-THOMAS, GODOY, GONET, CONTENSON, SALMANTICENSES, BILLUART, GOTTI; TIPIANUS, *De Hypostasi*; SUAREZ, *De Incarnatione*, disp. XI, sect. 3; TERRIEN, *De Unione hypostatica*; FRANZELIN, thes. XXXIII-XXXVI; BILLOT, q. 2; L. JANSSENS, t. IV, pp. 621, ss.; PRÉVET, *Theol. Dogm. Elementa*, t. II; DE RÉNON, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. I.

pas essentielle, attendu que les deux natures persistent dans l'union, entières, sans confusion, sans division; elle est personnelle et hypostatique, parce qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule personne, celle du Verbe, à l'abri de tout changement et de toute évolution.

Tout le monde convient donc que la nature humaine en Jésus n'a pas de personnalité propre; mais qu'est-ce qui constitue formellement la personne et en quoi consiste cette réalité que le Verbe supplée dans l'humanité sainte?

Les réponses des théologiens étant nombreuses, nous exposerons à grands traits les principales théories.

Un certain nombre de scolastiques, soit anciens soit modernes, enseignent, à la suite de Scot (1), que la personnalité est un mode négatif et exclusif de toute communicabilité à un autre suppôt; en d'autres termes, que la nature raisonnable, singulière et complète est une personne, de ce chef qu'elle n'est pas prise par un suppôt plus parfait. Ainsi, en Jésus-Christ, la nature humaine n'est pas personne, parce qu'elle a été assumée par le Verbe, mais elle possède en acte tout ce qui, en dehors de cette union, constituerait un suppôt distinct du Verbe.

Si cette conception est interprétée rigoureusement dans le sens d'une négation pure, elle est manifestement inadmissible; car on ne pourra jamais expliquer par un mode négatif cette perfection exquise, cette haute excellence de la personnalité que saint

(1) Cf. SCOT., III Sent., dist. 1, q. 1

Thomas appelle ce qu'il y a de plus achevé dans l'être (1).

D'autre part, s'il ne manque à l'humanité aucune perfection positive, peut-on dire qu'elle n'est pas réellement une personne?

Enfin, l'union pourra-t-elle être réelle et intrinsèque si elle n'implique qu'une négation, s'il n'y a pas une réalité positive dans laquelle puissent communier les deux natures?

Il ne semble donc pas que l'union hypostatique puisse être réelle dans la théorie du mode négatif pris à la lettre.

D'autres théologiens, après Tiphaine, dont l'opinion a été complétée plus ou moins par Franzelin, Tongiorgi, Palmieri, etc., répondent que la personnalité, outre le point de vue négatif, inclut une certaine réalité positive, qui est la *totalité* même du composé subsistant.

Solution insuffisante. La totalité n'est que le résultat des parties composantes, sans y ajouter rien de nouveau, de réel, de positif. Malgré cette manière positive de la concevoir, on n'arrive pas à donner à la personnalité une perfection vraiment positive, un élément nouveau qui la distingue de la substance individuelle complète, et on n'explique pas pourquoi celle-ci n'est pas une personne.

(1) « Nomen personæ significat id quod perfectissimum est in natura. » I P., q. 29, a. 3

II

DEUXIÈME THÉORIE

Suarez et ses partisans admettent deux réalités pour constituer la personne : d'abord, la nature individuelle ou essence, qu'ils identifient avec l'existence elle-même; ensuite, la subsistance, c'est-à-dire un mode substantiel distinct de l'existence et qui couronne la nature et la rend entièrement incommunicable. C'est ce mode qui est, à proprement parler, la personnalité. En Jésus-Christ, donc, la nature humaine n'est pas une personne, parce qu'elle manque de cette perfection substantielle, la subsistance, suppléée excellemment par la subsistance même du Verbe. — Cette opinion présente de graves inconvénients. D'abord, elle méconnaît et répudie une doctrine qui semble la clef de voûte de toute la philosophie chrétienne (1), la distinction réelle entre l'essence et l'existence, au sujet de laquelle le cardinal Lorenzelli écrivait récemment : « Pour quiconque connaît l'histoire de la métaphysique, au moins depuis Aristote jusqu'à Séverin Boèce, depuis Avicenne jusqu'à saint Thomas, cette thèse est précisément le principe fondamental de toute la science de Dieu et des créatures, de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, que nous a enseignée le Docteur Angélique (2). »

(1) Cf. DEL PRADO, O. P., *De Veritate Fundamental Philosophiæ christianæ*, Fribourg, Suisse. Un vol. in-8° de 600 pages.

(2) S. Em. le Card. LORENZELLI, *Lettre au P. Del Prado*, publiée dans la *Revue Thomiste*, janvier 1912, pp. 68. ss.

Dans cette conception, on ne peut pas dire que l'union de l'Incarnation se fait selon l'être, autrement elle aurait lieu selon la nature, attendu que pour Suarez nature et être, essence et existence, s'identifient. Est-il possible alors de concilier cette explication avec la tradition catholique déclarant que l'union a été faite selon la subsistance? La subsistance n'implique-t-elle pas l'être subsistant du Christ? et l'union selon la subsistance ne demande-t-elle pas aussi l'union selon l'existence?

Enfin, si la nature est déjà par elle-même, *vi sui*, sa perfection suprême, son existence, qu'a-t-elle besoin d'un mode nouveau et surajouté? Posséder l'existence par soi c'est porter en soi toute réalité, toute actualité. Un mode *ajouté à l'existence* est plus que superflu, il est contradictoire.

III

TROISIÈME THÉORIE

Fondée sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence, elle estime que ces deux réalités suffisent pleinement pour constituer le suppôt. L'existence donc, réellement distincte de la nature, s'identifie avec la subsistance et devient le constitutif formel de la personne. Une nature raisonnable couronnée par son existence propre est par là même incommunicable et doit être appelée personne ou hypostase.

Dans l'Incarnation, l'humanité n'est pas une personne, parce qu'elle manque de son existence propre, qui est suppléée par l'être même du Verbe. L'existence du Verbe s'étend aussi à l'humanité, non pas à la manière de l'acte qui informe, mais à la manière de l'acte qui termine et couronne (1), et c'est ainsi que l'humanité est épousée par le Verbe et lui appartient indissolublement. Dans cette hypothèse, il n'y a en Jésus-Christ qu'une existence, celle du Verbe.

Cette solution a l'avantage de maintenir la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne et d'expliquer très naturellement les expressions traditionnelles, à savoir que l'union a été faite selon la substance, c'est-à-dire selon l'être subsistant de la personne divine. Voilà pourquoi elle est défendue par plusieurs thomistes, tels Médina, Guérinois, Mailhat, et par d'autres théologiens de grand mérite, comme le cardinal d'Aguire, l'école de Salsbourg, et de nos jours, par le cardinal Billot, le P. Terrien, le P. Schiffrini, Dom L. Janssens, Van Noort, etc.

Mais il a semblé à d'autres scolastiques que la substance n'est pas apte à recevoir l'existence sans un mode substantiel intermédiaire et distinct de tous les deux.

C'est la dernière explication, qu'il nous reste à présenter.

(1) Voir plus haut, p. 80.

IV

QUATRIÈME THÉORIE

Nous l'avons déjà indiquée dans notre livre sur la Trinité. « Il est clair d'abord que, si l'on prend le suppôt pour le tout réel, autonome, incommunicable, il inclut l'existence. C'est, en fait, le même tout qui subsiste et qui existe. Aussi bien les thomistes se sont-ils gardés de multiplier les êtres : un être qui serait la nature subsistante, puis un autre qui serait la nature existante. *Ce qui existe et ce qui subsiste* sont un seul et unique tout.

« Mais la question qui se pose est autre : la perfection qui rend la nature incommunicable et l'acte dernier qui le fait exister sont-ils identiques? Pour notre part, nous n'hésitons pas à distinguer, avec les thomistes, trois perfections, non point séparées, mais se superposant et s'enlaçant dans un tout achevé : une perfection qui différencie la nature d'avec l'accident et la constitue substance; une perfection qui la rend autonome, subsistante en elle-même, la soustrait aux prises d'un autre suppôt; une perfection qui lui donne l'actualité. En d'autres termes, la substance est complétée, terminée dans l'ordre substantiel par la personnalité, qui lui donne son cachet définitif, la fait s'appartenir à elle-même tout entière, la met à l'abri de toute atteinte du dehors; et l'existence réalise le tout. La subsistance est intermédiaire entre

la substance et l'existence; elle couronne la substance, elle est couronnée par l'existence. Elle est une sorte de perfection préalable et préparatoire que l'existence ne peut suppléer. Le propre de l'existence est de réaliser, d'actualiser l'essence; mais rien dans son concept n'assure l'incommunicabilité.

« Il faut, avant elle, une entité d'un autre ordre : toute nature qui en est privée, jouît-elle de l'existence, est condamnée à n'être jamais une hypostase. L'âme séparée possède bien l'existence, mais, comme ce n'est point par l'intermédiaire d'une substance qui la rendrait un tout indépendant, incommunicable, elle n'a pas les gloires de la personnalité (1). »

Voilà la doctrine des trois réalités qui semble bien avoir été enseignée par saint Thomas (2) et qui est défendue par ses disciples, Cajétan, Sylvestre de Ferrare, Bannez, Jean de saint Thomas, Goudin, Billiard, Zigliara, Del Prado, les Salmanticenses, Sanseverino, cardinal Mercier, M. Chauvin, etc.

Ces trois perfections ne nuisent en rien à l'unité substantielle du tout, parce qu'elles sont subordonnées de telle sorte que l'une est le terme et le complément essentiel de la précédente. La nature est essentiellement perfectionnée par la subsistance comme la puissance par son acte, la subsistance est essentiellement perfectionnée par l'existence qu'elle

(1) *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, pp. 323-324.

(2) *Ibid.*, pp. 325-326. — On a cité Capreolus en faveur de la troisième opinion, mais est-il bien sûr qu'il envisagé la question comme elle est posée ici? Il affirme bien que ce qui subsiste est aussi ce qui existe et que subsister c'est exister, mais il ne dit pas : l'acte qui rend la nature incommunicable et l'acte qui la fait exister sont identiques. — Cf. édition **PARAN-PHILLES**, t. V, pp. 110, ss.

prépare et qui est son couronnement définitif (1). La subsistance n'est donc pas un mode ajouté à l'existence, ce qui serait absurde, mais un acte préalable à la perfection dernière.

Puisque la subsistance est ordonnée à recevoir l'existence, puisque l'existence a besoin d'être préparée, en quelque sorte, par la subsistance, suppléer l'existence c'est suppléer la subsistance et réciproquement.

Dans cette conception, la nature humaine en Jésus n'est pas une personne, parce qu'elle manque à la fois de sa subsistance propre et de son existence propre, suppléées toutes les deux par la personnalité du Verbe.

Cette solution rend très bien compte de la terminologie traditionnelle « l'union selon la subsistance », c'est-à-dire selon l'être subsistant du Christ, qui inclut à la fois la subsistance et l'existence.

On saisira sans peine la différence profonde qui sépare la théorie thomiste de la théorie de Suarez. Pour Suarez, la subsistance est suppléée par le Verbe, non point l'existence : puisque, en effet, dans cette opinion, l'existence est identique à la nature, dire qu'il n'y a pas d'existence humaine en Jésus-Christ, ce serait nier la nature humaine et aboutir au monophysisme; pour les thomistes, le Verbe supplée à la fois la subsistance et l'existence.

Aux yeux de Suarez, l'être d'existence est double dans le Christ, comme l'être d'essence, seul l'être de subsistance est unique; selon les thomistes, l'être

(1) Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. V, pp. 258-260

d'essence est double, mais l'être d'existence est unique, comme l'être de subsistance, et voilà comment s'expliquent la dualité des natures et l'unité de personne.

V

CONCLUSION

Du point de vue catholique, toutes ces théories sont libres, et il ne semble pas que l'Eglise doive jamais intervenir pour en imposer une de préférence aux autres.

Les deux dernières sont les seules qui nous paraissent fondées en philosophie : le mode négatif de la première n'explique rien, et la seconde, en niant la distinction réelle entre l'essence et l'existence, se heurte à d'insolubles difficultés.

La troisième et la quatrième s'accordent sur le point fondamental : il n'y a dans le Christ qu'un être d'existence, tandis que les deux essences ou les deux natures restent toujours distinctes dans l'union. Les divergences sont assez secondaires : la troisième opinion soutient que le Verbe ne supplée qu'une seule perfection, l'existence, la quatrième dit que le Verbe supplée deux perfections distinctes mais subordonnées, la subsistance et l'existence.

On comprend mieux, cependant, avec la théorie commune des thomistes, comment la nature assumée est véritablement l'humanité du Verbe. Puisqu'elle

est terminée par la subsistance du Verbe, elle a été créée telle, dans son individualité, dans ses perfections, en vue du Verbe, qui était sa fin et sa raison d'être, qui devait la consacrer, l'épouser pour l'éternité! On trouve ainsi plus ravissante et plus belle une humanité qui a un tel couronnement.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de la solution adoptée, tous les théologiens confessent que l'union est réelle, substantielle, immuable, et que le Christ est véritablement l'Homme-Dieu, digne objet de ce culte et de cet amour qui ont vaincu le monde...

Cette métaphysique de l'Incarnation intéresse aussi la piété, elle nous aide à saisir, à goûter, à savourer, cette pensée de saint Thomas, si profonde, si touchante, et qui sera notre conclusion : « La vie corporelle du Christ, à cause surtout de son union avec la divinité, avait une telle dignité que la perte de cette vie même pendant une heure devrait inspirer plus de douleur que la perte de toute autre vie humaine pendant un temps indéfini (1)! »

(1) « Vita autem corporalis Christi fuit tantæ dignitatis, et præcipue propter divinitatem unitam, quod de ejus amissione etiam ad horam magis esset dolendum quam de amissione vitæ alterius hominis per quantumcumque tempus. » III P., q. 46, a. 6, ad 3.

CHAPITRE III

Les caractères de l'union hypostatique

I

**ELLE EST L'UNION LA PLUS FORTE ET LA PLUS INTIME
QUI SE PUISSE CONCEVOIR (1)**

L'union est d'autant plus étroite que le sujet où elle s'accomplit est plus un en lui-même et plus étroitement uni à chacun des deux extrêmes qui s'enlacent par elle. Or, la personne dans laquelle se réalise l'union hypostatique est en elle-même l'unité *absolue*, l'unité subsistante, l'acte pur, l'infinie perfection; elle est intimement unie à chacune des deux natures : à la nature divine, d'abord, puisqu'elle s'identifie entièrement avec elle; à la nature humaine, ensuite, puisqu'elle lui communique sa pro-

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 2, a. 9, et ses commentateurs.

pre substance, sa propre existence, par un embrassement indissoluble.

L'union hypostatique est donc incomparablement plus forte que l'union de l'âme et du corps dans l'homme. Celle-ci suppose l'imperfection dans les deux parties, elle aboutit à un terme qui n'est pas la simplicité absolue, et, parce que terme est corruptible, elle est brisée par le trépas. Dans l'Incarnation, au contraire, les deux termes sont parfaits, c'est-à-dire deux natures complètes, la personne qui les tient unies est la simplicité divine, et l'union elle-même est immuable et immortelle.

De là cette belle pensée de saint Bernard : « Au sommet de toutes les unions il faut mettre cette unité de la Trinité par laquelle trois personnes sont une seule substance et aussitôt après cette unité par laquelle trois substances (1) sont une seule personne (2)! »

Comme on comprend bien la force de cette union quand on considère la puissance et l'amour qu'il a fallu pour la réaliser! Les deux natures, l'humanité et la divinité, se trouvant à une telle distance l'une de l'autre, il fallait pour ce rapprochement une tendresse infinie disposant d'une puissance infinie.

C'est, assurément, un fécond et magnifique sujet de méditation que cette union ineffable. Oui, précisément parce que les deux termes étaient plus éloignés l'un de l'autre, la force qui les rive ensemble est plus intense. Avec quel élan elles s'étreignent,

(1) C'est-à-dire le corps, l'âme, la divinité. Voir le chapitre suivant, n. IV.

(2) S. BERNARD., *De Consid.*, lib V, c. VIII, n. 19; P. L., CLXXXII, 799-800.

avec quel amour elles se livrent l'une à l'autre, avec quelle intimité elles persévèrent dans cette personnalité unique qui les associe pour une éternité!

Nous avons fait remarquer plus d'une fois que l'humanité a été individuée, constituée telle, en vue de l'union : dès lors, comme elle doit se donner d'une donation irrésistible à cette divine personne qui est sa fin dernière!...

II

ELLE EST IMMÉDIATE

Nombre de théologiens ont imaginé entre l'humanité et la divinité en Jésus-Christ un lien substantiel distinct de chacune d'elles et qui les unirait substantiellement et indissolublement.

Théorie réfutée par saint Thomas. « Il faut savoir, dit-il, que dans l'union de la nature humaine et de la nature divine il ne peut pas y avoir une sorte de milieu qui produirait l'union par manière de cause formelle et auquel la nature humaine s'unirait d'abord avant de s'unir à la personne divine. De même, en effet, qu'il ne saurait y avoir entre la matière et la forme un milieu qui saisirait la matière avant la forme (autrement l'être accidentel serait avant l'être substantiel, ce qui est impossible), ainsi entre la nature et le suppôt il ne saurait y avoir un intermédiaire (1). »

(1) S. THOM., III Sent., dist. II, q. 2, a. 2, questionne. 2.

Les deux natures se donnent donc l'une à l'autre directement, se touchent immédiatement, sans se confondre; la personne du Verbe communique par elle-même sa subsistance et son existence à la nature humaine, devenue ainsi sa propriété inaliénable et son épouse ineffablement aimée.

Nous ne mettrons donc entre les deux natures qu'une relation : réelle du côté de la créature, qui dépend effectivement du Verbe, et seulement de raison du côté de Dieu, qui n'est modifié en rien par l'humanité assumée.

Pourquoi, en effet, le Verbe, qui produit immédiatement la nature humaine, ne pourrait-il pas la perfectionner, la terminer par lui-même, s'unir à elle directement?

Et puis, l'union serait-elle vraiment substantielle si les deux substances ne se touchaient pas elles-mêmes, mais seulement par un intermédiaire, par un lien distinct d'elles-mêmes?

Voilà donc ce qu'est l'union hypostatique : le don immédiat de la personne divine à l'humanité; telle est cette onction d'allégresse qui a sacré l'humanité et l'a embaumée tout entière..

La personne du Verbe s'est communiquée en même temps à toutes les parties de la nature humaine. C'est un point de l'enseignement catholique, contre les rêveries des origénistes, que l'âme de l'homme n'est pas créée avant d'être unie au corps et que le moment de sa création est le moment de son infusion dans l'organisme (1). D'autre part,

(1) Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. III, p. 107, 22

l'âme du Christ n'a pas été créée avant son union avec le Verbe. Elle aurait eu une subsistance propre, et dès lors deux hypothèses impossibles : ou cette subsistance demeure et dans ce cas point d'union hypostatique; ou elle est détruite, et dans ce cas gigantesque miracle, inutile, choquant, inadmissible, puisque le Verbe dans l'Incarnation ne vient point détruire mais perfectionner.

Le corps, de son côté, n'a pas été pris avant l'âme, car ce qui le rend digne de l'union c'est d'être humain et il n'est humain que par l'âme raisonnable.

Donc, union immédiate du Verbe au corps et à l'âme, et dès le premier instant de l'Incarnation. Aussi bien le symbole affirme-t-il que Jésus-Christ, Fils de Dieu et vrai Dieu, a été conçu du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, comme pour donner à entendre qu'au même moment eut lieu la conception et l'union hypostatique (1).

Toutefois, puisque le corps est voulu à cause de l'âme, que l'âme est parfaite à raison de l'esprit, que les parties sont recherchées en vue du tout, désiré pour lui-même, on peut dire que le Verbe a pris le corps par l'intermédiaire de l'âme, l'âme par l'intermédiaire de l'esprit (2). Mais c'est seulement une formule, destinée à mettre en relief l'ordre de dignité entre les diverses parties de la nature humaine. Il est bien certain que le Verbe s'est uni à toutes directement et au même instant; il les a

(1) Cf. S. LEO M., *Epist. 28 ad Jultian.*, c. III; P. L., LIV, 207.

(2) S. THOM., III P., q. 6.

toutes pénétrées jusqu'au fond, leur a octroyé à toutes ce don inénarrable qui dépasse nos conceptions et qui fait que Jésus, comme nous l'avons déjà expliqué, est la beauté de Dieu, la grâce, le charme de Dieu, révélés aux hommes...

III

ELLE EST TOUTE SURNATURELLE

On appelle surnaturel ce qui dépasse toutes les propriétés, toutes les exigences de la nature, et nous communique l'être de Dieu, sa vie propre et intime.

Dans certains cas, ce qui est transcendant ce n'est point la réalité produite, mais seulement la manière dont elle est produite : ainsi, dans la guérison d'un aveugle, dans la résurrection d'un mort, la vue rendue à l'œil, la vie rétablie dans le corps, sont des réalités de l'ordre naturel; ce qui est surnaturel c'est la puissance ou la cause qui opère, non l'effet opéré.

Dans l'Incarnation, la cause d'abord est surnaturelle : une vertu finie restant toujours incapable d'unir l'Infini à la créature, nous avons dû chercher la cause efficiente de l'Incarnation dans la Trinité elle-même (1).

La réalité est aussi et proprement surnaturelle, car il n'existe et ne peut exister dans la nature abso-

(1) Voir A. 100.

lument rien qui se puisse comparer avec cette union transcendante des deux substances dans l'unique personne du Verbe.

C'est même un surnaturel tout à fait à part et qui ne se retrouvera jamais ailleurs. Les autres formes du surnaturel ne sont que des participations *accidentelles* de Dieu : participation transitoire de sa vertu propre, lorsque, par la causalité instrumentale, la créature concourt à la production de la grâce ou des miracles; participation permanente de son opération propre, comme, dans la vision et l'amour béatifiques, nous voyons et aimons ce que Dieu voit et aime toujours; participation habituelle de son essence propre, comme nous recevons, par la grâce sanctifiante, un écoulement physique de sa nature, une vraie communion avec lui : *divinæ consortes naturæ* (1). Mais dans tous ces exemples nous restons dans l'ordre accidentel.

L'union hypostatique est la communication *substantielle* de Dieu, attendu que l'humanité n'a pas d'autre subsistance et d'autre existence que celle du Verbe. Il n'est pas vrai, assurément, que la nature humaine devienne substantiellement divine ni que la nature divine devienne substantiellement humaine, mais il est vrai, à cause de l'unité de personne, que Dieu est substantiellement homme et que cet homme est substantiellement Dieu. Ainsi, le surnaturel hypostatique est le surnaturel substantiel, le terme suprême des communications divines (2).

(1) II PET., I, 4.

(2) Il ne faut pas confondre le surnaturel *substantiel* et le surnaturel *essentiel*, ou *quoad substantiam*. Le surnaturel subs-

IV

ELLE EST SUPÉRIEURE A TOUS LES AUTRES DONs QUE DIEU PUISSE FAIRE A LA CRÉATURE

C'est le corollaire de la doctrine exposée. Les autres dons, même la grâce consommée, même la gloire inamissible, rentrent dans le rayon des unions

tantiel c'est le surnaturel increé, Dieu en lui-même ou Dieu communiqué par l'union hypostatique; selon l'enseignement commun des théologiens, il répugne absolument que Dieu puisse, même par sa toute-puissance, créer une substance surnaturelle. Le surnaturel créé se ramène donc à l'ordre des accidents *gratuits*.

On appelle surnaturel essentiel ou *quoad substantiam* la réalité qui par son essence même, par sa cause formelle, dépasse toutes les natures créées; et surnaturel modal, *quoad modum*, la réalité qui dépasse toutes les forces de la nature, soit à raison de sa cause efficiente, comme dans la résurrection, soit à raison de sa cause finale, comme les actes des vertus acquises quand ils sont orientés par la charité vers la vie éternelle. — Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Revue Thomiste*, mai-juin 1913. — Le surnaturel substantiel est, évidemment, surnaturel *quoad substantiam*, mais tout surnaturel *quoad substantiam* n'est pas le surnaturel substantiel.

Puisque Dieu en lui-même dans sa vie propre et intime est le surnaturel par excellence, on pourra appeler surnaturel *quoad substantiam* ce qui nous fait participer ou à la *nature propre* de Dieu, comme la grâce sanctifiante, ou à l'*opération propre* de Dieu, c'est-à-dire à sa connaissance et à son amour, soit par les actes de la patrie, soit par les actes *salutaires* de l'état de voie, qui sont essentiellement ordonnés vers Dieu, *fin* surnaturelle de l'homme.

La participation de la vertu propre de Dieu, dans la causalité instrumentale, pour guérir un malade, ressusciter un mort, etc., se rapporte à la cause efficiente et n'est, en soi, que le surnaturel *quoad modum*; ce sera cependant le surnaturel *quoad substantiam* si la réalité produite dépasse, par son essence, l'ordre entier de la nature : ainsi la vertu qui concourt à la production de la grâce sanctifiante est essentiellement surnaturelle.

accidentelles et restent toujours des participations limitées de la vertu, de l'opération ou de la nature de Dieu. Si l'habitation de la sainte Trinité dans les justes est une présence substantielle, elle n'est pas une union substantielle, c'est-à-dire, si Dieu est présent en nous par sa substance elle-même et non point seulement par ses dons, sa substance, pourtant, ne s'unit pas à la nôtre au point de former un seul tout substantiellement un : c'est encore l'union accidentelle, qui se réalise entre l'hôte et sa demeure, entre le souverain Seigneur et le temple où il prend ses délices. Subsister par la subsistance de Dieu, exister par son existence, voilà le don unique, le plus grand des bienfaits, de même qu'il est impossible d'avoir un terme plus noble que Dieu!

« Dans le Christ, Dieu n'est pas seulement l'hôte de l'âme sanctifiée : il est, de plus, par son Verbe, le suppléant de la personnalité humaine, le constituant d'une personnalité divine en laquelle la nature humaine subsiste comme le fer rouge dans le feu qui rayonne (1). Le Christ possède ainsi une grâce éminente, que nul ne peut surpasser ni même égaler. C'est elle qui fait de son âme l'objet unique des préférences divines. C'est cette grâce, sans doute, que le Père céleste, ravi de sa splendeur et de son charme, attesta solennellement lorsqu'il disait au-dessus du Jourdain où le Précurseur baptisait Jésus-Christ (MATTH., III, 17) : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances (2). »

(1) Ce n'est là qu'une comparaison, qu'il ne faut pas pousser trop loin.

(2) P. SCHWALM O. P., *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, op. 62-63.

ELLE EST ÉTERNELLE ET INDISSOLUBLE

Commencée avec la conception de Jésus dans le sein de Marie, elle n'a jamais été interrompue et durera toute l'éternité.

Pendant les trois jours de la mort, l'âme a été séparée du corps, le corps a été séparé du sang, mais l'âme et le corps et le sang sont restés unis à la personne du Verbe. L'hypostase divine qui les avait saisis au premier instant ne les a point abandonnés, l'union merveilleuse a été plus forte que la mort, et la résurrection n'a pas eu à rétablir ce qui était demeuré intact et inviolé. Le Verbe, l'âme, le corps, le sang, ont gardé la même subsistance, l'humanité sainte a toujours été adorable (1). « Ni le supplice ni la mort, s'écrie saint Léon le Grand, n'ont pu briser cette union (2). »

Le Verbe pourrait, assurément, retirer à la nature humaine un bienfait qui reste toujours gratuit, mais nous sommes assurés par la foi que l'union ne doit jamais cesser.

L'Évangile nous garantit que celui qui est né de Marie, ce Christ que constitue l'union hypostatique,

(1) Voir le traité *De Incarn. contra Apollin.*, lib. II, n. 16; *P. G.*, XXVI, 1159; S. J. DAMASC., *De Fide Orthod.*, lib. III, c. XXVII; *P. G.*, XCIV, 1608, ss.; S. THOM., III P., q. 50, aa. 1 et 2.

(2) S. LEO M., *Serm. 68 De Passione Domini*, XVII, c. 3; *P. L.*, LIV, 375.

aura un règne éternel (1); l'épître aux Hébreux redit que Jésus, qui était hier, sera également dans tous les siècles, qu'il demeurera à jamais et que son sacerdoce sera éternel (2). Puisque le sacerdoce ne va pas sans l'union substantielle, qui a sacré Jésus prêtre au nom de l'humanité (3), cette union est absolument indissoluble.

Le concile de Chalcédoine entend cela quand il dit que nous devons reconnaître un seul et même Christ Fils de Dieu et Seigneur en deux natures sans confusion, sans changement, sans division, inséparablement ἀχωρίστως (4).

Ce point de foi est expressément affirmé par le onzième concile de Tolède (675) : « Ni la divinité ne se séparera de l'humanité ni l'humanité de la divinité (5). »

La raison comprend facilement que Dieu n'abandonne jamais le premier, qu'il ne retire point le don insigne fait à sa créature, lorsque celle-ci demeure innocente, sainte, aimante, reconnaissante.

Le vrai chrétien tressaille, comme sainte Thérèse, au souvenir des paroles du symbole : *Cujus regni non erit finis*; il se réjouit de savoir que le Christ est heureux pour une éternité, et il désire s'attacher à lui par la grâce et l'amour, afin d'être en lui et par lui rivé pour toujours au bonheur.

(1) LUC., I, 31, ss.

(2) Hebr., VII, 24, XIII, 8.

(3) Cf. *Le Mystère de la Rédemption*, ch V.

(4) DENZINGER, 148.

(5) IDEM, 283

CHAPITRE IV

Examen de quelques formules

I

LA COMMUNICATION DES IDIOMES (1)

A cause de l'unité de la personne qui subsiste en deux natures, on attribue à l'homme dans le Christ ce qui est de Dieu : « Cet homme est Dieu, cet homme est le Tout-Puissant », et à Dieu ce qui est de l'homme : « Dieu est homme, Dieu est né, Dieu a souffert, Dieu est mort. »

Cette attribution réciproque des propriétés (en grec ἰδιώματα est appelée par les théologiens *la communication des idiomes*.

Pour qu'elle soit légitime, il faut se servir, non des termes abstraits, humanité, divinité, etc., mais

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 16, et ses commentateurs.

des termes concrets, homme, Dieu, etc. Le terme concret désigne le suppôt, la personne; le terme abstrait, la nature : affirmer les termes concrets l'un de l'autre, homme, de Dieu, et Dieu, de l'homme, c'est proclamer l'unité de personne en Jésus-Christ et combattre efficacement le nestorianisme; affirmer, par contre, les termes abstraits l'un de l'autre, la divinité de l'humanité et réciproquement, c'est professer l'unité de nature et tomber directement dans l'hérésie monophysite.

Entendue dans le sens que nous venons d'indiquer, la communication des idiomes est entièrement justifiée par l'usage de l'Écriture : « Le Fils de Dieu est né de la race de David selon la chair (1); Dieu a envoyé son Fils, né de la femme (2); Dieu a livré son Fils à la mort pour nous (3). »

C'est en vertu de la même règle que les symboles diront : « Le Fils unique de Dieu est né de la Vierge Marie, a souffert, a été crucifié, a été enseveli, est ressuscité. »

Toutes ces formules, impliquant deux natures et une seule personne, se traduisent ainsi : Le même qui selon la nature divine est Fils de Dieu est aussi selon la nature humaine le Fils de Marie et selon cette nature humaine il a souffert, etc.

On appliquera cette interprétation à d'autres expressions plus fortes encore : l'Éternel s'est fait l'enfant d'un jour, le Tout-Puissant est devenu faible et tremblant, l'Immortel est mort, c'est-à-dire : le

(1) *Rom.*, I, 3.

(2) *Gal.*, IV, 4.

(3) *Rom.*, VIII, 32.

même suppôt qui selon la nature divine est éternel, tout-puissant, immortel, est devenu selon la nature humaine enfant, infirme, soumis au trépas.

Une grande prudence s'impose pour le choix et l'usage de ces locutions; l'examen de quelques formules achèvera de faire saisir les règles à observer soit pour se maintenir à l'abri de toute erreur, soit pour ne blesser en rien les délicatesses du sens chrétien.

II

« L'UNIQUE NATURE INCARNÉE DU VERBE DE DIEU »

Saint Cyrille d'Alexandrie affectionnait particulièrement cette formule pour définir, contre Nestorius, l'unité substantielle du Christ : *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεταρχωμένη* (1). Les eutychiens s'efforcèrent de la détourner dans leur sens hérétique, c'est-à-dire le Christ n'a qu'une seule nature après l'Incarnation! Apollinaire déjà s'en était servi pour nier la réalité de la chair en Notre-Seigneur (2).

Mais si l'expression est équivoque, elle ne saurait soulever de difficulté réelle dans l'esprit des catholiques. Le patriarche d'Alexandrie prend ici *φύσις* pour la nature subsistante qui est le suppôt divin et

(1) S. CYRILL., *Adv. Nestor. blasphem.*, II, col. 60, 61; *Epist.* XI, col. 193; *Epist.* XLVI, 1, 2, col. 240-246.

(2) Cf. LEONT. BIZANT, *De Sectis*, act VIII; *P. G.*, LXXXVI, 1251, ss.; et *Lib. Advers. eos qui Apollinaris nonnulla proferunt...*

il considère le Christ comme un tout unique, à la fois Dieu et homme. Il n'y a pas dans le Sauveur deux substances séparées ou demeurant étrangères l'une à l'autre : l'humanité et la divinité forment *un seul tout subsistant, qui est le Verbe incarné*, en d'autres termes, elles sont unies substantiellement dans un seul suppôt, le Verbe de Dieu fait homme.

Le deuxième concile de Constantinople (553), a donné la véritable interprétation : L'unique nature du Verbe incarné signifie, comme les Pères l'ont toujours enseigné, que de l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine est résulté un seul Christ, et non pas qu'il y a une seule nature formée de la divinité et de la chair. Admettre l'union selon l'hypostase, poursuit le concile, ce n'est pas confondre les natures, c'est proclamer que chacune demeure et que dans cette union le Christ est un seul tout, à la fois Dieu et homme, consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité (1). »

D'ailleurs, même si l'on prend dans le sens de nature ou d'essence le mot *φύσις*, la formule reste encore très orthodoxe. Il faut remarquer, selon l'observation de Billuart, que saint Cyrille ne dit pas « une seule nature », mais « une seule nature incarnée »; et ceci est très vrai, puisque c'est la nature divine seule qui est incarnée. Mais, en ajoutant « incarnée », on signifie clairement que la chair est unie au Verbe et par conséquent distincte du Verbe (2).

(1) Can. V; DENZINGER, 220.

(2) BILLUART, dissert. IV, art. I, object. 1. — Cf. PETAV., lib. IV c. VII, ss.; FRANZELIN, thes. XXXV; L. JANSSENS, t. IV, pp. 214, ss. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, t. III, p. 69.

Le saint patriarche avait eu soin lui-même de répondre à ses accusateurs; et la formule, dégagée peu à peu des équivoques, sera adoptée définitivement par le concile de Latran, en 649, sous Martin I^{er} (1).

III

« L'HUMANITÉ DÉIFIÉE OU DIVINISÉE »
« L'HOMME-DIEU »

Si l'on peut affirmer, dans le sens expliqué, que la nature divine est incarnée, est-il vrai également que la nature humaine est divinisée? Saint Grégoire de Nazianze ne craint pas d'employer ce langage (2), dont saint Jean Damascène fera plus tard ressortir toute la portée. On dit que la nature divine est incarnée parce qu'elle a été unie hypostatiquement à la chair, et non point parce qu'elle a été changée en la substance de la chair; ainsi la chair a été divinisée, non par un changement en la divinité, mais par son union avec le Verbe, tout en gardant ses propriétés naturelles. Affirmer que la chair est déifiée, c'est entendre qu'elle est devenue la chair du Dieu Verbe, non point qu'elle est devenue Dieu (3).

L'union ne pouvant se faire dans la nature, mais seulement dans la personne, une nature ne sera jamais substantiellement l'autre; et c'est pourquoi.

(1) Can. v; DENZINGER, 258.

(2) S. GREG. NAZIANZ., *Epist.* I *ad Cledon.*, XXXVII.

(3) Cf. S. JOAN. DAMASC., lib. *Orthod. Fid.*, cap. VI, cap. XVII; P. G., XCIV, 1008, 1068, 1069.

lorsque nous voulons marquer leur relation, nous devons nous servir des adjectifs, non des substantifs, dire : la nature divine s'est incarnée, et non : elle est devenue chair; la nature humaine a été divinisée, et non : elle est devenue Dieu.

Au contraire, quand il s'agit d'exprimer l'union substantielle qui s'est faite dans la personne, il faut employer les substantifs concrets : les substantifs, car les adjectifs n'impliquent qu'une attribution accidentelle, *humain*, *divin*; les substantifs concrets, *homme*, *Dieu*, car les substantifs abstraits, *humanité*, *divinité*, désignent la nature. Si nous disions : l'humanité est devenue la divinité, ou bien : la divinité est devenue l'humanité, nous affirmerions l'union essentielle, l'unité de nature, l'erreur du monophysisme. En disant seulement : le Christ est divin, le Christ est l'homme divin, on exclut l'union substantielle, on signifie qu'il est Dieu accidentellement, partant, qu'il y a en lui une personne humaine distincte de la personne du Verbe, ce qui est le nestorianisme.

Les formules qui écartent la double hérésie sont celles-ci : le Christ est Dieu, le Christ est l'Homme-Dieu ou le Dieu-Homme. L'union personnelle y est nettement énoncée; et, à cause de cette unité substantielle du suppôt, il est vrai que Dieu est substantiellement homme et que cet Homme, le Christ, est substantiellement Dieu, comme si l'on disait : la même et unique personne subsiste dans la nature divine et dans la nature humaine.

On appréciera, d'après ces règles, la valeur de certaines expressions patristiques.

Saint Basile parle de la chair divine ou déifiée qui a été sanctifiée par l'union avec Dieu (1). Ici, l'adjectif qualifie la nature et nous avons l'équivalent des termes déjà expliqués : chair déifiée ou divinisée.

Le concile d'Ephèse, par contre, réprouve les expressions nestoriennes : le Christ est un homme divin ou qui porte Dieu, *θεοφόρον* ; il s'ensuivrait qu'il n'est pas Dieu substantiellement, mais accidentellement, ou seulement le temple qui contient Dieu et où Dieu fait sa demeure. Nous devons, dit le concile, confesser, au contraire, qu'il est Dieu véritablement (2).

IV

« DEUX NATURES ET TROIS SUBSTANCES (3) »

La substance peut se prendre soit pour la partie substantielle ou la substance incomplète, soit pour le tout substantiel ou la substance spécifique; la nature désigne plutôt la substance achevée, l'espèce. Comme l'âme et le corps sont deux parties substantielles, réellement distinctes l'une de l'autre, on pourra dire, d'après une terminologie assez ancienne, qu'il y a deux substances dans l'homme.

C'est en ce sens que parle la liturgie, dans la préface de l'Epiphanie et dans l'oraison du jour octa-

(1) Cf. S. BASIL., *In Psalm.*; P. G., XXIX, 494, 498.

(2) Can. v; DENZINGER, 117.

(3) Cf. L. JANSSENS, t. IV, pp. 158, ss.

vaï : Le Fils unique de Dieu s'est montré à nous dans la substance de notre mortalité, dans la substance de notre chair : *in substantia nostræ mortalitatis, in substantia nostræ carnis apparuit*. Saint Thomas dit pareillement dans l'hymne *Verbum supernum prodiens* (office S. Sacr.) : Le Sauveur nous a donné sous les deux espèces sa chair et son sang, afin de nourrir tout entier l'homme composé d'une double substance, c'est-à-dire du corps et de l'âme, avec laquelle le sang a une certaine analogie, ayant toujours été regardé comme le symbole de la vie.

Dans cette acception bien définie, les anciens scolastiques ont admis qu'il y a dans le Christ trois substances : l'âme, le corps, la divinité, et deux natures, c'est-à-dire deux espèces ou deux substances complètes : l'humanité et la divinité. « Trois substances s'unissent dans le Christ, explique saint Thomas, à savoir, l'âme humaine, le corps humain, la divinité (1). » — « Il y a dans le Christ, dit pareillement saint Bonaventure, une triple substance (2). » — Saint Bernard comparait aussi l'unité des trois personnes en une substance dans la Trinité avec l'unité des trois substances en une personne dans le Christ (3). — Bien longtemps avant eux, le onzième concile de Tolède (675), avait dit : « Le Christ est dans deux natures et il est formé de trois substances, *in duabus naturis, ex tribus stat substantiis* (4); et,

(1) S. THOM., IV *Cont. Gent.*, c. XXXIV. — Cf. III *Sent.*, dist. VI, q. 1, a. 2.

(2) S. BONAV., III *Sent.*, dist. II, a. 2, q. 3.

(3) S. BERNARD., *De Consid.*, lib. V, c. VIII, n. 19; P. L., CLXXXII, 799-800.

(4) DENZINGER, 284.

pour faire comprendre que l'âme et le corps ne sont que les parties d'une substance complète, il ajoute aussitôt que l'humanité et la divinité sont la double substance du Christ (1).

L'adoptianisme ayant abusé de cette terminologie pour attaquer l'unité substantielle du Sauveur et sa filiation naturelle, le concile de Francfort (794), confirmé par le pape Adrien I^{er}, rejette l'expression et déclare que la coutume de l'Eglise est de nommer *deux* substances dans le Christ, c'est-à-dire la substance humaine et la substance divine (2).

Le concile, en condamnant l'interprétation erronée des adoptiens, n'entendait pas proscrire absolument la formule, et c'est pourquoi elle s'est maintenue même à l'époque de la grande scolastique, comme nous venons de le voir.

Mais peu à peu la terminologie s'est précisée, et désormais substance et nature sont complètement synonymes (3).

Il y aurait, par ailleurs, quelque inconvénient à énumérer trois substances dans l'Incarnation, soit parce que l'unité du Christ n'est pas assez directement affirmée, soit parce qu'il ne convient pas de mettre sur la même ligne la substance complète de la nature divine et les substances incomplètes qui constituent la nature humaine.

Voilà pourquoi la théologie a, depuis assez longtemps, renoncé à l'antique formule, pour adopter

(1) DENZINGER, 283.

(2) *Idem*, 312.

(3) Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. V, p. 229; *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, p. 309.

définitivement celle-ci : en Jésus-Christ deux substances ou deux natures et une seule personne

V

SI LE CHRIST EST « UNE PERSONNE COMPOSÉE (1) »

De nombreux écrivains ecclésiastiques et divers conciles reconnaissent une certaine composition en Jésus-Christ. La tradition patristique est bien résumée par saint Jean Damascène : « Dans le Seigneur nous confessons deux natures et une seule personne composée de l'une et de l'autre (2). »

Le sens n'est pas : la personne du Christ est un composé essentiel de deux natures, comme l'ont enseigné les monophysites, mais seulement : la personne du Christ est dite composée parce qu'elle subsiste en deux natures complètes et distinctes.

La doctrine conciliaire est ainsi exposée par les Pères de Constantinople (553) : Ils définissent que l'union du Verbe à la chair animée de l'âme raisonnable et intellectuelle a été faite selon la composition ou l'hypostase et qu'il y a une seule personne composée, c'est-à-dire Notre-Seigneur Jésus-Christ, un de la Trinité (3). — « Anathème à qui refuse-

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 2, a. 4; III *Sent.*, dist. vi, q. 2, a. 5; S. BONAV., III *Sent.*, dist. vi, a. 1, q. 2; CAJET., JOAN. a S. THOM., GONET, SALMANT., in III P.; THOMASSIN., *De Incarn.*, lib. III, c. vi; PETAV., lib. III, c. xii; FRANZELIN, thes. xxxv; L. JANSSENS, t. IV, pp. 144-153.

(2) S. J. DAMASC., *De Fid. Orthod.*, lib. III, c. iv; P. G., xciv. 997. Cf. cap vii, *ibid.*, col 1008

(3) Can IV; DENZINGER. 216

rait de reconnaître un seul Jésus-Christ dans les deux natures dont il est composé (1). »

Quelle est la portée théologique de cette expression? Il est manifeste que, si nous envisageons la personne du Verbe en elle-même, elle est l'absolue simplicité, l'acte pur, incapable de rien acquérir et d'entrer comme partie composante dans un tout, à la manière dont les êtres incomplets s'unissent à l'être complet. Mais on peut la considérer sous un autre aspect, en tant qu'elle joue un double rôle, qu'elle termine deux natures, qu'elle est le principe unique et définitif duquel relèvent les propriétés et les opérations de ces deux substances. C'est ainsi que se vérifie la formule; on conçoit, en effet, une certaine composition partout où il y a union de deux réalités distinctes en un seul et même tout.

On n'entend pas que la personne en elle-même soit le produit de l'union ou qu'elle pourrait être atteinte dans l'hypothèse où l'union prendrait fin, mais seulement qu'il y a dans le Christ deux natures unies substantiellement dans une même hypothèse, qui subsiste en même temps dans toutes les deux. Puisque la même personne est le couronnement de toutes les deux, on peut dire qu'elle est composée de toutes les deux, sans aucun détriment de son immuable sincérité.

L'expression, toutefois, pouvant se prêter à l'équivoque, on l'accompagnera de correctifs qui en précisent l'exacte signification. Au lieu de dire tout court : la personne du Verbe est composée après

(1) *Can.* VII ; *DENZINGER*, 819.

l'Incarnation, on ajoutera : dans ce sens qu'elle joue un nouveau rôle, qu'elle perfectionne et termine l'humanité. On pourra, au contraire, dire sans atténuation que le Christ est composé, parce qu'il est clair pour tous que Notre-Seigneur, vrai Dieu et vrai homme, implique unies substantiellement en son unique personne la divinité et l'humanité réellement distinctes.

VI

« QUELQU UN DE LA TRINITÉ A SOUFFERT »

Jésus-Christ est véritablement quelqu'un de la Trinité, c'est-à-dire la seconde personne incarnée pour notre salut. Aussi bien le deuxième concile de Constantinople l'appelle-t-il *unus de Sancta Trinitate* (1).

Un certain nombre d'années auparavant, l'Eglise avait dû intervenir dans une querelle théologique touchant la proposition : « *Unus de Trinitate passus est.* »

Les moines scythes l'avaient d'abord mise en vogue. On leur reprocha de favoriser par là le monophysisme et de laisser croire que le Verbe a souffert dans la nature divine. Ils en appelèrent au pape Hormisdas, lequel, jugeant la démarche inopportune, évita de se prononcer. Mais d'autres moines de Constantinople, les Acémètes, attaquèrent de nou-

(1) Can. IV et Can. V; DENZINGER, 216, 217.

veau cette formule, interprétant le silence de Rome dans le sens d'une condamnation. L'empereur Justilien insista auprès du pape Jean II. Celui-ci approuva la proposition comme conforme aux enseignements des Prophètes, des Apôtres, des Pères; le Christ étant bien quelqu'un de la Trinité, une personne, ou, comme disent les Grecs, une hypostase de la sainte Trinité (1).

Ainsi, le même suppôt, qui est quelqu'un de la Trinité et reste absolument impassible à raison de la nature divine, a souffert sur la croix à raison de la nature humaine.

Les diverses formules aboutissent donc à la glorification de Jésus-Christ, Homme-Dieu, Créateur et Rédempteur, auquel doivent aller toute adoration, toute louange et tout amour

(1) DENZINGER, 901.

QUATRIÈME PARTIE

Les Propriétés de l'humanité dans l'Incarnation

L'union hypostatique entraîne pour la nature assumée un ensemble de privilèges dont l'étude est une des parties les plus intéressantes du traité de l'Incarnation.

C'est d'abord la grâce, qui perfectionne l'essence de l'âme et rayonne dans toutes les facultés; c'est ensuite la science merveilleuse, qui comble les capacités de l'intelligence; puis, les dons de la volonté et l'exquise délicatesse de la sensibilité.

La fin de l'Incarnation, cependant, demandait une humanité passible comme la nôtre; et il reste ainsi à montrer que la puissance en Jésus-Christ n'excluait pas des infirmités dont les hommes devaient tirer tant de fruit et Dieu tant de gloire.

CHAPITRE PREMIER

La Grâce de Jésus-Christ (1)



LA GRACE SUBSTANTIELLE

Nous avons vu que l'union hypostatique, la plus intime, la plus surnaturelle qui se conçoive, est le plus parfait des dons que Dieu puisse octroyer à une créature et nous l'avons appelée une onction d'allégresse, qui a pénétré toutes les profondeurs de la nature humaine pour l'embaumer et la consacrer.

Dans quel sens est-elle une grâce sanctifiante?

Durand et l'école scotiste ont pensé qu'elle est seulement la racine et la source de la sainteté en Jésus : elle n'est point par elle-même la justice,

(1) S. THOMAS, III P., q 7; CAJETAN, JEAN DE SAINT-THOMAS, GODOY, CONTENSON, SUAREZ, GONET, SALMANT., BILLUART, FRANZELIN, BULOT, L. JANSSENS, PESCH, LÉPICIER, etc.

disent-ils, mais elle produit comme nécessairement et naturellement la grâce habituelle créée, qui devient, elle, la forme même de la sanctification.

Ce n'est point dire assez, ce n'est point estimer à sa valeur la grâce d'union. Pour la grande majorité des théologiens, l'union hypostatique est un sacre substantiel qui sanctifie le Messie et le rend juste, si bien que Jésus, antérieurement à la grâce créée, est saint déjà d'une sainteté substantielle (1).

On fonde cette pieuse croyance sur divers témoignages des Livres saints. D'abord, sur le psaume XLIV : « Dieu vous a oint de l'huile d'allégresse entre tous vos frères », texte que l'épître aux Hébreux applique directement à Jésus-Christ; ensuite sur Isaïe, LXI, 1 : « L'esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint »; enfin, sur Daniel, ix, 24 : « Le Saint des saints *recevra l'onction*. »

D'après ces prophéties, le Christ a reçu une onction merveilleuse, excellente, toute singulière, qui le met à part, au-dessus de tous les élus de la race humaine. On pourrait, à la rigueur, entendre ce sacre de la grâce sanctifiante, mais nos textes alors n'auraient pas toute leur plénitude de signification, car ils comportent une différence radicale, essentielle, entre l'onction du Christ et celle des autres justes, tandis que, avec la grâce créée, il n'y a qu'une diffé-

(1) Il ne s'agit, évidemment, que d'une priorité de nature et selon notre manière de concevoir, car la grâce créée fut infusée au premier instant de l'union.

Les SALMANTICENSES disent de cette doctrine : « Estque adeo communis hæc sententia ut, Scotistis exceptis, raro reperitur qui oppositam tueatur. » Disp. XII, dub. I, n. 2. — HURTER parle de même : « Tuentur theologi unanimis Christum fuisse sanctum sanctitate substantiali. » N. 584. — Cf. FRANZELIN, thes. XII.

rence accidentelle et de degré. Le Christ sera vraiment l'Oint par excellence, le Saint des saints, s'il reçoit dès le premier instant une grâce substantielle qui le rend l'objet des complaisances divines, le plus beau des enfants des hommes.

La tradition patristique s'affirme ici en un langage riche de doctrine et de poésie. On explique parfois que l'onction a été faite par les trois personnes : le Père oint le Fils en lui communiquant la nature divine, le Fils est l'oint et il est lui-même l'onction par le don qu'il fait de sa personne à l'humanité; on attribue aussi l'onction au Saint-Esprit, parce qu'il est la cause qui unit activement la nature humaine au Verbe et parce qu'il habite dans l'âme de Jésus en vertu de la grâce sanctifiante dérivée de l'onction substantielle (1).

D'autres fois, on insiste sur la consécration ou la sanctification produite par le Verbe lui-même. « Le Christ, dit saint Grégoire de Nazianze, est appelé l'Oint à cause de la divinité, car c'est par elle que l'humanité est sacrée : les autres oints sont sacrés par une simple opération, lui par la présence du Consécrateur (2) ». Saint Jean Damascène fait ressortir excellemment cette grâce de l'union : « Le Christ est oint par lui-même : il est consécrateur en tant que Dieu et par sa divinité, il est oint en tant qu'homme; il est à la fois le consécrateur et le consacré, parce que la divinité est l'onction de l'humanité (3). »

(1) Cf. S. IREN., *Adv. Hæres.*, III, c. XVIII, n. 3; P. G., VII, 934; S. CYRILL. ALEXANDR., *In Joan.*, lib. XI, c. X; P. G., LXXIV, 542.

(2) S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.* 30, n. 21; P. G., XXXVI, 131.

(3) S. JOAN. DAMASC., III *De Fld. Orthod.*, c. III; P. G., CXIV, 990.

L'Eglise Latine rend le même hommage à la sainteté substantielle du Messie : « Le Christ a été oint, observe saint Augustin, quand le Verbe de Dieu s'est fait chair, c'est-à-dire quand la nature humaine, sans aucun mérite préalable, a été unie au Dieu Verbe pour être une seule personne avec lui (1). » — « Il n'a pas été conçu d'abord et oint ensuite, explique saint Grégoire; mais, pour lui, être conçu du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge c'est être oint par le Saint-Esprit (2). »

Très expressive la déclaration du concile de Francfort (785) : « Le Christ est oint par nature et non seulement par grâce, attendu qu'en lui habite la divinité (3). »

De tous ces témoignages de la tradition se dégage une conclusion doctrinale dont il est utile de faire ressortir l'importance. Le Sauveur est oint par l'union hypostatique, par le don même de la personne du Verbe. Or, dans le langage sacré, oint et christ désignent celui qui est l'objet des complaisances divines, qui possède la vraie sainteté, cette justice intérieure, seule beauté qui plaît à Dieu. Telle est donc la portée de nos textes : les autres justes sont agréables au Seigneur, saints, par la consécration accidentelle de la grâce créée, le Christ, par la consécration substantielle de la divinité. Pour nos docteurs, en effet, la sainteté consiste dans l'union avec Dieu : les justes n'ont qu'une sainteté accidentelle, parce que leur union avec la divinité reste toujours accidentelle

(1) S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. XXVI; P. L., XLII, 1093-1094.

(2) S. GREGOR. M., *Epist.* LXVI; P. L., LXXVII, 1208.

(3) *Epist. ad Episc. Hispaniæ*; P. L., XCVIII, 377

et participée; le Christ, au contraire, parce qu'il est Dieu substantiellement, est saint d'une sainteté substantielle et infinie. En nous la sainteté est la grâce sanctifiante accidentelle, en Jésus elle est la grâce sanctifiante substantielle.

Pour montrer que cette merveilleuse union est une véritable grâce de sanctification, il suffira de rappeler qu'elle produit en Notre-Seigneur, d'une manière infiniment supérieure, tout ce que réalise la grâce habituelle dans les justes.

Sanctifier une âme c'est l'élever, l'attacher à Dieu, lui conférer avec une participation de la nature divine, l'adoption des enfants, la soustraire au péché. « L'union hypostatique, écrivions-nous ailleurs (1), fait tout cela et plus que tout cela. Elle rive l'humanité à Dieu par une étreinte si forte qu'il en résulte une seule personne. C'est l'être divin que le Christ reçoit et non plus une participation créée. En vertu de ce lien, Jésus mérite le titre d'enfant bien mieux que tous les justes par la grâce habituelle : il est le Fils propre de Dieu, la grâce ne fait que des fils adoptifs. Enfin, l'union hypostatique exclut et le péché et la puissance même de pécher, car elle exige que toutes les actions appartiennent à la personne du Verbe, selon le principe : *Actiones sunt suppositorum*. Le péché, dès lors, serait imputable au suppôt divin. Il répugne absolument que l'ombre du mal effleure cette humanité radieuse et immaculée que le Verbe vient gouverner. Ainsi, la grâce d'union est à elle seule un pouvoir éminent de sanctification,

(1) *Mère de Grâce*, pp. 72-73. Paris. Lethelloux.

elle embaume le Christ tout entier, elle atteint toutes les profondeurs de sa nature humaine, les pénètre de cette onction joyeuse qui fait de Jésus le plus beau des enfants des hommes. »

Concluons avec le P. Monsabré : « Le Christ est donc saint par cela même qu'il est le Christ, et un Père de l'Eglise le comparant avec celui qui fut appelé le plus grand des hommes, a pu dire : « Jean est une œuvre de sainteté, Jésus est la sainteté même. » Il ne la reçoit pas, il se la donne lui-même; cette sainteté n'est pas accidentelle, elle est substantielle; elle ne gravite pas vers sa perfection, elle est parfaite dès le premier instant; elle ne peut pas disparaître, elle est inamissible; car le Christ ne peut pas cesser d'être le Christ, il est toujours : *in æternum* (1). »

II

EXISTENCE D'UNE GRACE CRÉÉE EN JÉSUS-CHRIST DÈS LE PREMIER INSTANT DE L'INCARNATION

Outre la grâce d'union, qui constitue sa sainteté substantielle, Jésus-Christ a possédé la grâce habituelle, qui est la sainteté accidentelle et créée. L'existence de cette grâce en Jésus serait, au dire de Suarez, une vérité de foi; elle est regardée par les autres docteurs comme une vérité théologiquement certaine

(1) P. MONSABRÉ, 40^e conférence. -- Voir aussi les belles considérations du P. SCHWALM sur la grâce d'union, *op. cit.*, pp. 60-65

ou voisine de la foi et qu'on ne saurait nier sans témérité ni sans erreur, parce qu'elle ressort nécessairement de nombreux témoignages de la sainte Ecriture et de la Tradition.

Le prophète Isaïe contemple l'Esprit de Dieu qui repose sur le Messie et le remplit de ses dons (1). Ce qui est affirmé directement c'est l'existence des dons créés, produits par cet Esprit; nous en déduisons l'existence de la grâce créée, principe des dons et des vertus. Si Dieu se complaît dans l'âme du Messie, il a dû l'embellir, l'orner, la parer de tous les attrails de la grâce créée. La grâce d'union n'est pas l'effet du Saint-Esprit, mais le don même de la personne infinie : ce que l'Esprit verse dans l'âme de Jésus, et qui lui permet de prendre en elle ses délices c'est donc bien la grâce accidentelle.

Le texte de saint Luc : « Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes (1) », affirme plus nettement encore l'existence d'une grâce créée dont les manifestations visibles sont comparées avec le développement physique du corps et avec le progrès extérieur de la sagesse.

Les théologiens ont insisté aussi sur le témoignage de saint Jean (2). Notre-Seigneur doit être plein de la grâce qu'il vient produire et répandre dans l'humanité à flots pressés; il porte en lui, comme en un réservoir immense, cette vie surnaturelle qui dérive de lui et dont la plénitude nous a tous enrichis : *Plenum gratiæ... et de plenitudine ejus nos omnes*

(1) ISAÏ., XI, 2.

(2) JOAN., I, 14-17.

accepimus... gratia per Jesum Christum facta est

Les Pères recourent à diverses comparaisons pour nous donner une idée de cette divine réalité.

Saint Ambroise exalte dans le Christ une grâce merveilleuse communiquée par le Saint-Esprit et qui, semblable à une onction d'allégresse, descend du Chef à tous les membres du corps mystique (1).

Saint Athanase fait parler Jésus en ces termes : « Moi qui suis le Verbe du Père, je me donne, à moi fait homme, le Saint-Esprit, et je me sanctifie moi fait homme dans cet Esprit (2). » En d'autres termes, le Verbe déverse dans l'Humanité assumée une sainteté ou une grâce créée qui fait de cette âme le temple auguste de l'Esprit-Saint.

Écoutons les belles réflexions de saint Augustin : « Le Seigneur Jésus ne donne pas seulement le Saint-Esprit comme Dieu, il le reçoit comme homme : il est dit plein de grâce parce que Dieu l'a oint par l'Esprit-Saint, non point d'une huile visible, mais du don de la grâce, signifiée par l'onction visible dont l'Eglise marque les baptisés (3). »

Il s'agit, à n'en pas douter, de la grâce habituelle, car par la grâce d'union le Christ Verbe donne l'Esprit-Saint et ne le reçoit pas.

C'est avec non moins de charme que s'exprime saint Bernard : « Ce qui naîtra de toi sera Saint et sera appelé le Fils du Très-Haut. L'ange emploie ce terme « Saint » d'une manière indéterminée, sans le

(1) S. AMBROS., *De Spirit. Sancto*, lib. 1, cc VIII et IX; P. L., XVI, 755-759.

(2) S. ATHAN., *Orat. 1 cont. Arian.*, n. 48; P. G., XXVI, 107.

(3) S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. XXVI, n. 4; P. L., XLII, 1093.

définir : ce qui naît de la Vierge, quoi que ce puisse être, est Saint et singulièrement Saint, et par la sanctification de l'Esprit et par l'assomption du Verbe (1). » Donc, deux grâces en Jésus-Christ : l'une accidentelle produite par l'Esprit sanctificateur, l'autre substantielle, celle de l'assomption et de l'union hypostatique.

L'Eglise n'a pas eu à définir expressément ce point particulier, mais le concile de Sens (1140), en condamnant la proposition d'Abélard : « Le Christ n'avait pas l'esprit de crainte du Seigneur (2) », affirme l'existence des dons créés en Jésus-Christ : d'où nous concluons l'existence d'une grâce habituelle soutien des vertus et des dons surnaturels.

Les raisons théologiques ont été exposées magnifiquement par saint Thomas et son école (3).

Ce qui touche à l'océan doit recevoir en premier lieu les flots dont seront abreuvées les plages lointaines, ce qui est le plus près du foyer doit ressentir tout d'abord les effets de sa chaleur et de sa lumière. La source de la grâce, le foyer de la sainteté c'est Dieu. Est-il possible de toucher à Dieu de plus près que l'âme de Jésus, qui a été créée, individualisée, embellie, en vue du Verbe et qui lui est rivée par la plus forte, la plus tendre, la plus intime des unions (4) ?

La divinité devait déverser l'océan des grâces dans l'âme du Sauveur et remplir toutes ses capacités.

(1) S. BERNARD., *Homil. IV Super Missus est*, n. 5; P. L. CLXXXIII, 82.

(2) L. J. POSSE, *THEOZINER*, 378.

(3) Cf. S. THOM., III P. q. 7, GONET, *disp. XII*, a. 2.

(4) Voir plus haut pp. 184, 88.

Autre raison efficace, la noblesse même de cette âme adorable. Parce qu'elle appartient au Verbe, parce qu'elle a été faite en vue de lui, nous pouvons croire que la munificence divine s'est plu à l'orner de toutes les prérogatives que peut porter une âme humaine et qui, par ailleurs, ne contrarient point la fin de l'Incarnation, c'est-à-dire le salut du genre humain par le sacrifice. La grâce habituelle est une de ces perfections qui, bien loin de gêner le plan rédempteur, servent, au contraire, à le réaliser, parce qu'elle devient en Jésus le principe du mérite et de la satisfaction pour l'humanité tout entière.

De là une troisième raison. Jésus-Christ est le chef du genre humain, le médiateur nécessaire entre Dieu et les hommes. Comme la tête doit posséder en elle des énergies propres pour imprimer aux membres le mouvement et l'activité, ainsi faut-il que le Christ porte en lui-même et au suprême degré cette vie intense du surnaturel qu'il vient donner aux autres : *ut vitam habeant et abundantius habeant* (1).

On voit que la grâce habituelle est exigée en Jésus à des titres multiples.

D'abord, pour que l'âme du Sauveur ait une sainteté consommée. Bien que la grâce substantielle suffise déjà à la sanctifier, cette âme n'a pas toute sa parure, toute sa perfection, toute la sainteté qui lui convient, si elle ne possède une grâce créée comme elle, qui réside en elle, s'adapte à elle comme la forme au sujet qu'elle doit vivifier, comme l'acte à la puissance qu'il pénètre, élève et ennoblit.

(1) **JOAN., X, 10.**

Ensuite, pour que les opérations surnaturelles s'accomplissent avec spontanéité, facilité et suavité. Il faut un principe permanent pour agir avec cette aisance : vivre ne consiste pas à faire quelques mouvements, vivre suppose un principe radical et habituel des opérations vitales. Il doit en être ainsi dans l'ordre surnaturel. « La grâce habituelle est la racine des qualités actives et permanentes en vertu desquelles nos puissances agissent et méritent surnaturellement. Nous pouvons concevoir, je le sais, une succession de grâces actuelles qui donnent à l'humanité du Sauveur, déjà sanctifiée par l'union, le pouvoir d'agir et de mériter surnaturellement; mais il est plus conforme à l'unité du plan de Dieu de voir se dérouler l'ordre surnaturel dans l'âme du Christ comme il se déroule dans nos âmes (1). » — « Il fallait donc qu'elle eût la vitalité divine que la grâce sanctifiante donne aux principes prochains de ces opérations (2). »

C'est dès le premier instant de l'Incarnation que Notre-Seigneur reçoit dans sa plénitude la grâce habituelle. Celle-ci découle de l'union hypostatique, non pas, il est vrai, comme une propriété, à la manière dont nos facultés sortent de notre âme et les rameaux du tronc qui les nourrit — la grâce incréée ne pouvant être la racine ou le support des dons créés —, mais par voie de conséquence morale, par une de ces obligations d'honneur que la souveraine Sagesse se plaît toujours à respecter. Une âme qui est unie à l'océan des grâces doit s'abreuver de la grâce aussitôt

(1) P. MONSABRE, 40^e conférence.

(2) P. SCHWALM, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 50.

que l'union est faite, c'est-à-dire dès le premier instant. « Nous recevons, mais il faut attendre; il faut s'humilier sous des signes infirmes que le Christ a pénétrés de sa vertu, et porter avec crainte, dans des vases fragiles, le précieux trésor de la vie divine. L'Homme-Dieu possède toujours et à jamais; la grâce est innée en lui, comme la sainteté substantielle, dont elle est le magnifique écoulement (1). »

III

LA PLÉNITUDE DE LA GRACE CRÉÉE EN JÉSUS-CHRIST

L'Évangile attribue la plénitude des grâces au Verbe Incarné : « Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité (2). » D'autre part, certains saints sont loués en des termes semblables. L'ange salue Marie pleine de grâce (3); saint Luc dit de saint Etienne : « Il était plein de grâce et de force et faisait des prodiges et de grands miracles devant le peuple (4) »; et de saint Barnabé : « C'était un homme de bien, plein du Saint-Esprit et plein de foi (5). »

On se rend compte bien vite que ces plénitudes appartiennent à des ordres tout différents. La plénitude du Christ est celle de l'abîme, auquel rien

(1) P. MONSABRE, *loc. cit.*

(2) JOAN., I, 16.

(3) LUC, I, 28

(4) Act., VI, 8.

(5) Act., XI, 24.

ne peut être ajouté, car elle dérive de l'union hypostatique : le Verbe s'est fait chair et en vertu de cette donation le Christ est plein de grâce et de vérité. La plénitude de Marie est celle du fleuve immense, débordant, qui fait arriver jusqu'à nous les flots de l'insondable océan (1). La plénitude des autres saints est celle du ruisseau qui coule à pleins bords, mais qui a reçu son abondance du fleuve et de l'océan et qui reste toujours limité en longueur et en étendue, comme en profondeur.

Saint Chrysostome fait bien ressortir cette admirable économie : « Toute la grâce s'est répandue dans ce temple auguste, car Dieu ne lui donne pas le Saint-Esprit avec mesure. Nous recevons de sa plénitude, mais lui, sanctuaire divin, il reçoit la grâce dans son intégrité et dans son universalité. C'est ce que déclarait Isaïe : Sur lui reposera l'Esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science et de piété, et l'Esprit de la crainte du Seigneur le remplira. En lui, c'est la grâce tout entière; dans les hommes c'est, pour ainsi dire, une goutte dérivée de cette grâce (2). »

La plénitude se présente sous deux aspects : l'*intensité*, lorsqu'elle atteint la limite suprême, le dernier degré de la perfection, sans possibilité d'augmentation ou d'accroissement; l'*étendue*, lorsque sa vertu et son efficacité embrassent tous les effets qui peuvent être réalisés.

La grâce de Notre-Seigneur comporte ces deux plé

(1) Sur la plénitude de la grâce en Marie, voir notre livre *Mère de Grâce*.

(2) S. CHRYSOST., *In ps.* XLIV, 2, 3; *P. G.*, LV, 186

nitudes, n'étant limitée ni dans son intensité ou ses profondeurs ni dans son étendue.

Reprenons les raisons de saint Thomas. Le degré de grâce répondant au degré de l'union, la grâce est au sommet lorsque l'union est à son apogée. Non seulement l'âme du Christ touche à l'océan, mais elle est au dernier terme de l'union, et nous avons vu qu'il est impossible de concevoir une intimité plus étroite que l'union hypostatique. La grâce est donc au sommet dans cette âme bénie, elle est portée jusqu'au faite, elle ne peut pas aller plus loin; elle condense en elle tout ce qu'il y a de perfection dans l'ordre de la grâce, comme l'union hypostatique inclut tout ce qu'il peut y avoir d'excellent dans tout contact de la créature avec Dieu.

Une autre preuve se tire du rôle que Notre-Seigneur exerce à l'égard des hommes. Il doit posséder en lui toute la grâce. Celui qui la répand dans l'humanité, comme le soleil contient toute la chaleur qu'il déverse dans le monde, comme le réservoir avait déjà toutes les eaux qui en partent et y retournent. Telle est l'efficacité de notre adorable Rédempteur : océan auquel doit puiser l'humanité pour avoir la vie, soleil de toute sainteté, de tout bonheur, de toute existence, à la lumière duquel s'abreuve sans cesse notre siècle ingrat, sa fécondité ne tarit point, son abondance ne diminue jamais.

Ces considérations montrent aussi qu'il y a plénitude dans l'étendue non moins que dans l'intensité. Si Jésus est le soleil, le foyer, l'océan, tout doit dériver de lui; sa grâce est le principe universel qui applique sa vertu à tous les effets de l'ordre surnaturel;

grâce sanctifiante, vertus infuses, dons qui enfantent l'héroïsme, illuminations qui élèvent et transforment l'intelligence, inspirations qui produisent le sublime dans les saints, élans de la volonté, divins enthousiasmes, grandioses entreprises, merveilles de l'apostolat et de la charité qui ont transformé le monde : tout cela est une aumône de l'Incarnation, un écoulement de cette plénitude. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.*

IV

CETTE PLÉNITUDE EST-ELLE L'INFINI ?

La grâce d'union, à coup sûr, est infinie, puisqu'elle est le don sans mesure de la personne incréée.

Quant à la grâce habituelle, il faut lui reconnaître une certaine infinité de l'ordre moral, en ce sens que toutes les opérations de la grâce dans le Christ sont la propriété d'un suppôt divin et possèdent par là une dignité et une valeur infinies (1).

Si on considère la grâce dans son être réel et comme qualité physique, elle est finie aussi bien que le sujet où elle est reçue, parce que toute substance et tout accident créés sont limités à un genre et à une espèce déterminés, sans jamais épuiser en eux la plénitude de l'être ou de la vie.

On peut cependant, en un sens large, appeler infini

(1) Sur cette infinité morale, voir le *Mystère de la Rédemption*, pp. 88, 89.

ce qui est donné sans mesure, ce à quoi rien ne fait défaut dans sa propre sphère, ce qui réalise son idéal, ce dont l'efficacité s'étend à tous les effets de cet ordre. La grâce de Jésus-Christ est bien cela : rien ne lui manque, elle réalise l'idéal de la grâce créée : il n'y a rien et il n'y aura rien désormais dans ce rayon qui ne se retrouve déjà supérieure-ment dans la grâce du Christ, il ne se produit aucun effet surnaturel qui ne sorte d'elle et qu'elle n'ait mérité. Efficacité universelle à laquelle rien n'échappe, terme achevé dans cet ordre des communications divines, c'est bien là une sorte d'infinité; de même qu'on pourrait appeler infini un abîme qui réunirait en lui les eaux de tous les fleuves et de toutes les mers (1).

Nous pouvons, d'après ces données, résoudre une question connexe : si la grâce du Christ est susceptible d'accroissement?

Il va sans dire que la grâce d'union est immuable comme la divinité. Pareillement, la valeur de la grâce habituelle en Jésus ne saurait jamais s'accroître, même par la toute-puissance de Dieu, car il est impossible de concevoir une dignité supérieure à celle du Verbe lui-même.

Il s'agit donc de la réalité physique de la grâce. Vu le plan actuel de la Providence, elle ne saurait aller plus loin. Dieu, en effet, produit la grâce, comme il crée l'âme, en vue de l'union hypostatique : l'âme est individualisée et constituée telle, avons-nous dit, parce qu'elle est épousée par le Fils

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 7, a. 11; qq. *dispp.*, *De Verit.*, q. 29, a. 3; P. SCHWALM, *op. cit.*, pp. 84, 85.

de Dieu, la grâce créée aussi est donnée dans telle perfection à cause de son rapport avec la grâce d'union. Il n'existera jamais de terme plus excellent que la personne divine à laquelle l'âme est unie, et voilà pourquoi cette âme doit être au sommet de la perfection réalisable, pourquoi Dieu ne créera jamais rien de plus excellent; pareillement, puisqu'il n'y a rien de meilleur que la grâce d'union, qui règle la grâce créée, celle-ci doit atteindre le maximum, et aucune autre désormais ne pourra ni la dépasser ni l'égaliser.

Tous les théologiens conviennent donc que la grâce créée en Jésus-Christ ne peut être augmentée dans le plan *actuel* et de la puissance ordinaire de Dieu. Mais la toute-puissance absolue ne pourrait-elle aller plus loin et ajouter encore à ces abîmes? Les avis se partagent. Il faut citer pour la négative des docteurs de grand renom, tels Richard de saint Victor, saint Bonaventure, Scot, Durand, et quelques thomistes, comme Cajétan et Nazario (1); mais le plus grand nombre des thomistes, avec Jean de saint Thomas, Gonet, Billuart, enseignent que la vertu infinie n'est pas restreinte à cette mesure et qu'elle pourrait, à la rigueur, faire toujours mieux encore.

Voilà le sentiment que nous embrassons, et nous sommes persuadé que c'est celui de saint Thomas. Il faut raisonner pour la grâce habituelle du Christ comme pour la vision béatifique, attendu que la vision est proportionnée à la grâce. Or, absolument parlant et selon l'infinité de la puissance divine, il

(1) Voir, pour l'exposé de cette controverse, le P. SCHWALM, *op. cit.* no. 90-98.

pourrait, dit saint Thomas, y avoir un degré encore plus haut et plus sublime dans la vision : *Licet absolute loquendo possit esse aliquis gradus altior sublimiorque secundum infinitatem divinæ potentiae* (1). Nous avons le droit de conclure : de même pourrait-il y avoir un degré plus haut de grâce selon l'infinité de la puissance divine.

Bien que le terme auquel est ordonnée l'âme du Christ soit exquis et ne puisse devenir jamais plus noble, il ne fait pas sortir l'âme de sa condition de créature bornée; et, donc, entre cette excellence de la grâce et l'infinité de la puissance divine, il restera toujours une distance infranchissable, on pourra concevoir sans cesse des degrés intermédiaires encore plus parfaits, et la vertu créatrice pourra toujours faire mieux sans jamais s'épuiser. Le Tout-Puissant aurait donc pu, *absolument parlant*, et pourrait encore créer une âme plus merveilleuse que celle du Christ, élargir indéfiniment ses capacités, produire en elle des qualités, des vertus, des dons toujours plus intenses, plus sublimes, sans arriver jamais au bout de son pouvoir.

Mais ces hypothèses et ces controverses sont d'un intérêt médiocre; il suffit à notre piété de savoir que l'âme de Jésus possède le suprême degré qui sera réalisé dans l'ordre de la perfection naturelle et dans l'ordre de la grâce divine.

Si la vue d'une âme en état de grâce serait déjà suffisante pour produire une extase, que sera-ce de contempler pour toujours l'âme bénie qui condense

(1) S. THOM., III P., q. 10, a. 4, ad 3.

en elle toutes les richesses du surnaturel, tous les trésors de la sagesse et de la grâce!

Dès le premier instant de l'Incarnation, tous les abîmes ont été comblés : la grâce est restée immuable parce que dès l'origine elle était au sommet. Ce qui règle la mesure de la grâce créée c'est la grâce d'union : celle-ci étant invariable et ne recevant rien de la durée, l'autre non plus n'a rien acquis avec le temps.

Ce qui augmentait en elle c'étaient les effets extérieurs. « Le Christ, dit saint Thomas, croissait en sagesse et en grâce, comme en taille, dans ce sens qu'il faisait des œuvres plus parfaites selon le progrès de son âge, pour se montrer homme véritable, et dans ce qui a rapport à Dieu et dans ce qui a rapport aux hommes (1). »

Ainsi se trouve justifiée à nouveau la réflexion que nous avons suggérée plus d'une fois : l'humanité de Jésus est l'océan toujours plein auquel tous les hommes doivent aller puiser pour avoir le salut, le bonheur, la vie.

V

LA GRACE DU CHRIST COMME CHEF DE L'ÉGLISE

C'est par un seul et même principe que l'être existe et qu'il agit, c'est par la même âme que

(1) S. THOM., III P., q. 7, a. 12, ad 3.

l'homme vit et qu'il communique sa fécondité : ce doit être aussi par la même grâce que Jésus-Christ est saint et qu'il sanctifie.

Il est sanctificateur des hommes de deux manières : en leur appliquant ses mérites immenses, qui nous ont valu tous les biens de l'ordre surnaturel, en leur appliquant ses satisfactions, monnaie céleste et d'un prix infini avec laquelle nous payons nos dettes à la justice divine. Or, le principe prochain du mérite et de la satisfaction en Jésus c'est la grâce sanctifiante, qui suppose la grâce d'union. Sans doute, par le seul fait qu'elle est unie au Verbe, l'humanité est déjà sainte, toutes ses actions sont agréables à Dieu, dignes d'être acceptées en faveur des hommes. Mais, puisque l'âme a dû être encore sanctifiée par une grâce créée, qui est sa perfection proportionnée, qui reste en elle comme un principe permanent de vie et d'opération, c'est aussi la grâce habituelle qui doit être la racine immédiate du mérite et de la satisfaction.

Il s'ensuit que Jésus-Christ est sanctificateur par sa grâce habituelle : elle influe la vie et le mouvement dans les rachetés et par elle il devient le chef, la tête de l'Eglise.

Dans l'ordre de la causalité morale, il est agent principal, car c'est bien par son action propre qu'il mérite et satisfait pour nous; dans l'ordre de la causalité physique, il est l'instrument que Dieu fait servir à la production de tous les biens du salut, à ce point que nous avons pu appeler son humanité l'atmosphère embaumée où se forment toutes les gouttes de la rosée divine.

Il est notre représentant parce qu'il est de notre race, parce qu'il possède la même nature que nous, composé, comme nous, d'une âme et d'un corps : c'est donc à raison de son humanité qu'il est chef de l'Eglise, c'est son humanité tout entière qui a été et qui reste encore l'instrument physique, toujours vivant, toujours actif, de la grâce et de la gloire.

Il agit aussi sur notre humanité tout entière, et sur notre âme et sur notre corps : il infuse directement la grâce et les vertus dans l'âme, et, par leur intermédiaire, il réforme déjà notre corps, en fait l'organe souple de la justice, *arma justitiæ* (1). Sa résurrection doit être la cause de la nôtre; en revêtant nos âmes de sa gloire, il rendra nos corps glorieux, parce qu'alors le soleil de l'esprit laissera déborder sa clarté sur nos membres et leur communiquera sa radieuse incorruptibilité (2).

Ainsi, la grâce de chef s'exerce de deux manières : comme cause morale par le mérite et la satisfaction, comme cause physique par une efficacité instrumentale toujours en activité (3).

De cette sorte, l'Humanité du Christ reste toujours bienfaisante, elle visite tous les peuples, éclaire et réchauffe tout ce qui vit, verse sur nous tous la vertu qui guérit ou ressuscite; et Jésus est toujours le grand voyageur des siècles qui poursuit sa course à

(1) *Rom.*, VI, 13.

(2) *Rom.*, VIII, 2. — Cf. S. THOM., III P., q. 7, a. 2, qq. 48, 49, 50, 56.

(3) Notre livre, *Le Mystère de la Rédemption*, montre comment la grâce capitale du Christ se déverse sur les hommes par voie de mérite et de satisfaction; la *Causalité instrumentale* étudie surtout l'efficacité physique du Rédempteur.

travers tous les âges pour sauver toutes les générations (1).

VI

LES VERTUS DE JÉSUS-CHRIST

La grâce est accompagnée du cortège des vertus et des dons. Que les vertus les plus parfaites se soient épanouies dans l'âme du Christ et aient porté en lui cette fleur exquise qu'on appelle l'héroïsme, c'est ce qui ressort de toutes les scènes de sa vie et de sa passion. Les rationalistes eux-mêmes exaltent à l'envi ses vertus humaines, comme s'ils devaient se sentir plus à l'aise ensuite pour nier sa divinité

Notre-Seigneur, en nous pressant d'aller à son école, se donne comme le modèle de la douceur et de l'humilité (2), vertus qui résument ou supposent les autres : l'humilité, partie de la tempérance, implique une saine appréciation des réalités et par là même requiert la vraie prudence des saints, elle règle sagement nos rapports avec le prochain et ne va pas sans la justice; d'autre part, la douceur, qui demande la pleine possession de soi-même, est une vraie force, comme la colère, où l'âme se laisse dominer par la passion, est une vraie faiblesse et une défaite.

(1) Pour compléter cette étude sur la grâce de Jésus chef de l'Eglise, lire le P. SCHWALM, *op. cit.*, pp. 106-167; sur le rôle de Marie cause de la grâce avec Jésus et après Jésus, cf notre livre, *La Mère de Grâce*.

(2) **MATTH., XI, 29.**

L'Évangile affirme fréquemment son esprit de prière (1); l'épître aux Hébreux admire dans sa passion la grande et universelle vertu d'obéissance : *didicit ex iis quæ passus est obedientiam* (2).

La charité éclate si merveilleusement dans toute cette existence que saint Thomas a pu dire : « L'iniquité des bourreaux, si grande qu'elle fût, n'était pas de taille avec la charité sublime du Christ souffrant pour nous (3). »

Tout chrétien qui s'est mis un peu en contact avec l'âme de Jésus dira avec le P. Monsabré : « Vous ne pouvez pas lire l'Évangile sans rencontrer à chaque page une vertu de Jésus (4). »

Inutile d'insister ici sur des considérations que les orateurs, les ascètes, les mystiques, ont su rendre familières (5).

Envisageons le sujet sous l'unique point de vue de la théologie. Que nous dit-elle? Que le Christ a dû posséder dès l'origine et au degré parfait toutes les vertus qui n'impliquent pas d'imperfection. Les vertus, en effet, dérivent de la grâce sanctifiante, comme la lumière du soleil, comme la chaleur du foyer, comme les propriétés de la nature, comme les facultés de l'essence; elles doivent donc se trouver au niveau de la grâce, et, quand celle-ci est à son apogée,

(1) MARC., I, 35, VII, 34; LUC., VI, 12-13, IX, 18, XI, 1.

(2) *Hebr.*, v, 8.

(3) S. THOM., III P., q. 49, a. 4, ad 3.

(4) P. MONSABRÉ, 40^e conférence.

(5) Cf. LUDOLPHE le Chartreux, *Vita Christi*; P. MONSABRÉ, *loc. cit.*; P. SCHWALM, *op. cit.*; Mgr CHOLLET, *La Psychologie du Christ*, c. VIII; Ch. SAUVÉ, *Jésus Intime*; S. LEGUEU, *La Sainte Humanité de Notre-Seigneur*; FOUARD, Mgr LE CAMUS, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*; P. DIDON, *Jésus-Christ*.

les vertus sont au suprême degré, qui est l'héroïsme et le sublime.

Celles que nous acquérons par un pénible exercice, il a dû les recevoir par infusion et dès le premier instant. Sa perfection, qui est une conséquence de l'union hypostatique, a dû être réalisée aussitôt que celle-ci. Il a donc possédé à l'origine tout ce qui a rapport à l'excellence d'un Homme-Dieu et, partant, nos vertus morales, sans lesquelles on ne conçoit pas l'homme parfait (1).

Quoique infusées surnaturellement, elles ne demeurent pas stériles ou oisives en lui; car il jouit, dès le début, d'une science complète qui permet aux vertus de s'épanouir en pleine lumière et à tout l'organisme surnaturel de déployer son entière activité. Voilà donc cette admirable germination des vertus dans la terre embaumée qui est l'humanité de Jésus : aucune n'est gênée dans son développement, et, comme une virginité féconde, toutes donnent leur fruit sans cesser d'être fleurs. Elles sont toujours héroïques, mais surtout dans les actes suprêmes de la passion rédemptrice qui comblèrent la mesure des mérites et des satisfactions (2).

Nous excluons de cette âme les vertus incompatibles avec son état de perfection (3).

D'abord la foi, dont l'objet est l'invisible, n'est pas possible dans un esprit pour qui rien n'est caché et qui, dès le premier instant, entièrement ouvert sur

(1) Cf. GONET, disp. XII, aa. 3 et 4.

(2) Cf. *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 95-96

(3) Cf. S. THOM., III. P., q. 7, aa. 3 et 4; SALMATICENSE, disp. XIV, dub. II, q. 32.

Dieu, a vu en lui tout le réel, passé, présent ou futur.

Cependant, sans avoir la foi elle-même, Notre-Seigneur en gardait tout le mérite, parce que son obéissance contenait éminemment l'obéissance de l'esprit qui fait le mérite de notre assentiment surnaturel.

Ensuite, l'espérance, qui va de pair avec la foi, ne peut subsister où la foi fait défaut. Son objet est la béatitude dans l'avenir, ni possédée ni vue; car espère-t-on ce que l'on voit? *Quod videt quis quid sperat* (1)? Or, pour le Christ la béatitude n'est pas dans l'avenir, elle ne reste pas invisible : elle est vue, elle est possédée, inamissible, en Celui qui a joui, à son aurore, de la vision et de l'amour béatifiques.

Il est vrai que dès le premier instant il ne possédait pas tout aussi bien qu'il voyait tout; car, s'il n'ignorait rien, il attendait encore la gloire de son corps, son exaltation définitive. Mais ces actes procédaient de la vertu de charité et non de l'espérance. La charité, principe de la jouissance béatifique, fait vouloir, aimer, attendre, ce qui manque encore au bonheur; et c'est ainsi que les bienheureux au ciel attendent la gloire de leur corps sans avoir la vertu d'espérance, disparue avec la foi dès qu'a lieu la vision.

Nous écartons aussi de l'âme de Notre-Seigneur la vertu de pénitence (2). Elle suppose une imperfection radicale et intrinsèque dans son acte propre,

(1) *Rom.*, VIII, 24.

(2) Cf. JEAN DE SAINT-THOM., *disp.* VIII, n. 15; GONET, *disp.* XII, n. 58; SALMANTICENSIS, n. 38.

qui est la **détestation** et la douleur du péché personnel avec le ferme propos de l'expié pour le passé et de l'éviter dans l'avenir. Incapable de pécher, le Christ est par là même à l'abri de notre repentir et de nos larmes amères.

Un petit nombre de **théologiens**, à la suite de Scot et de Suarez, prétendent que le Sauveur a pu avoir la pénitence, non pas à notre manière, mais sous un autre point de vue et pour une double raison. D'abord, il gardait une horreur invincible du péché, et ses dispositions étaient telles que dans l'hypothèse, d'ailleurs chimérique, où il serait venu à faillir, il aurait conçu aussitôt la douleur de sa faute et l'aurait expiée avec une extrême rigueur. En second lieu, la pénitence a pour objet aussi la satisfaction. Or, si Jésus n'a pas eu à satisfaire pour lui, il a payé pour l'humanité; et, par suite, il a pu être pénitent au nom des hommes, dont il était le représentant et le chef.

Ces raisons sont fragiles et vaines. La première se heurte à une impossibilité. L'acte hypothétique d'une vertu n'est concevable que si l'acte principal et fondamental n'est pas intrinsèquement irréalisable. Or, l'acte du repentir est impossible dans le Christ aussi bien que l'acte du péché. A ce compte, d'ailleurs, on pourrait dire que le Sauveur avait les vertus de foi et d'espérance, parce qu'il aurait été disposé à croire et à espérer s'il n'avait joui déjà de la vision béatifique et de la gloire de l'âme.

La seconde raison est par là même réfutée. L'accessoire suivant le principal et manquant avec lui, l'acte secondaire d'une vertu n'existe que là où est possible

l'acte principal. Nous venons de voir que l'acte premier de la pénitence, la douleur de la faute personnelle, est inconcevable dans le Saint des saints. La satisfaction pour les hommes n'a pu être en lui un acte secondaire de la vertu de pénitence. C'est par sa charité immense, sa justice parfaite, ses autres vertus, qu'il a satisfait au nom du genre humain. Jésus nous aime, Jésus souffre pour nous, Jésus mérite pour nous et expie nos fautes, mais il n'est pas pénitent pour nous. Cette expression est à proscrire du langage de la piété comme de celui de la théologie (1).

Il faut, enfin, exclure du Sauveur cette continence inférieure qui doit flageller les appétits désordonnés, réprimer les incessantes rébellions de la chair. Le foyer maudit n'ayant jamais existé en lui, aucun mouvement déréglé n'a pu se produire : c'est la chasteté parfaite, l'idéale virginité.

Tout est harmonie dans les vertus de Jésus, et il réalise en lui cette paix complète qui est la tranquillité de l'ordre.

VII

LES GRACES ACTUELLES EN JÉSUS-CHRIST

La grâce sanctifiante et les vertus sont des principes permanents ou à l'état habituel. Pour passer à

(1) Cf. SALMANT., *loc. cit.*, n° 88-51.

l'opération, pour avoir l'actualité dernière, il faut un secours surnaturel sans cesse renouvelé : c'est une loi fondamentale que nous avons prouvée ailleurs (1) et à laquelle nulle créature ne peut se soustraire. Il fallait donc aussi à l'âme du Christ des grâces actuelles pour mettre en activité ses énergies surnaturelles, vertus et dons.

L'union hypostatique garantissait ces secours à l'humanité assumée. Si notre contact accidentel avec le Christ nous vaut une influence continuelle du Rédempteur, une sève toujours renaissante, comme celle que les sarments reçoivent de la vigne (2), que devait donc réaliser en cette âme l'union substantielle et indissoluble avec le Verbe, principe de toute vie? Notre union par la grâce sanctifiante ne nous garantit avec certitude que les grâces suffisantes; la personne divine dans le Christ assurait à la volonté créée des secours toujours efficaces. Cette volonté, sans doute, gardait le pouvoir radical de résister et demeurerait entièrement libre sous l'action du Verbe; mais, en fait, la motion divine ne demeurerait jamais vaine et la volonté, toujours parfaite, consentait infailliblement, quoique non nécessairement, à la grâce actuelle. C'est pourquoi dans le Christ tous les actes ont été méritoires et satisfactoirs (3).

(1) *Hors de l'Eglise point de salut*, pp. 167, ss.

(2) Cf. *Conc. Trident.*, sess. VI, cap. XVI.

(3) Voir ce que nous disons plus bas sur l'impeccabilité du Christ

VIII

LES DONs DU SAINT-ESPRIT EN JÉSUS-CHRIST

L'existence des dons en Notre-Seigneur — abstraction faite de la théorie de leur distinction entre eux et de leurs rapports avec les vertus (1) — est une vérité absolument certaine et qui semble être de foi, tellement sont nombreux et manifestes les témoignages de la révélation.

Isaïe voit reposer sur le Messie l'Esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science et de piété, de crainte du Seigneur (2); saint Luc montre Jésus *plein* de l'Esprit-Saint à son retour du Jourdain (3). Mais, s'il est plein de l'Esprit-Saint, il a reçu aussi la plénitude des dons.

Le concile de Sens (1140), en affirmant contre Abélard l'existence du don de crainte en Jésus-Christ (4), prend à son compte l'enseignement commun des théologiens que tous les dons sans exception ont orné l'âme du Sauveur.

On conçoit les dons comme des perfections surnaturelles qui disposent le juste à recevoir docilement la touche de l'Esprit-Saint et à se laisser mener par

(1) Sur les dons du Saint-Esprit et sur la valeur du nombre septennaire, voir l'art. *Dons*, du P GARDEIL, dans le *Diction. de Théol. Cathol.*

(2) ISAI., XI, 2, 3

(3) LUC., IV, 1.

(4) DENZINGER, 378

lui selon ces voies mystérieuses qui dépassent et souvent déconcertent notre prudence bornée. Toute la vie du Christ était sans cesse sous la gouverne de l'Esprit divin, comme un harmonieux instrument qui rend toujours le son du sublime. Aussi l'Évangile a-t-il soin d'observer que l'Esprit poussait Jésus au désert : *Agebatur a Spiritu in desertum* (1). Cette âme avait donc reçu la merveilleuse souplesse des dons pour être tout entière à la disposition du Paraclet.

On peut encore comparer les dons à « une semence dont l'héroïsme est la fleur et à une lyre dont l'héroïsme est le son. Dans certaines âmes la semence, quoique vivante, n'arrive jamais à sa fleur, la lyre, quoique sonore, reste toujours muette; mais toutes ont du moins la puissance de fleurir ou de vibrer. Il suffira d'un rayon de soleil pour faire mûrir la fleur ou d'un léger attouchement pour faire résonner la lyre : ce rayon, cet attouchement, c'est l'impulsion de l'Esprit-Saint qui nous saisit tout à coup et nous mène au sublime... Notre-Seigneur a constamment vécu de sublime, en sorte que l'histoire de sa vie est devenue l'histoire de l'héroïsme. Les dons de l'Esprit-Saint, semence féconde cachée dans l'âme de Notre-Seigneur, ont produit leur fleur, et la lyre céleste a fait entendre ces sons merveilleux qui ravissent le genre humain (2). »

Tous les dons se déploient à l'aise dans cette âme, sans exception, et y compris le don de crainte, mais dégagé des imperfections qui l'accompagnent chez

(1) LUC., 17, 1.

(2) *Le Rosaire et la Sainteté*, pp. 155-156.

nous. La crainte comporte deux actes : trembler devant le châtiment que le Souverain Législateur inflige tôt ou tard pour le péché, et vénérer la suprême excellence de Dieu, cette force invincible devant laquelle s'inclinent les célestes Puissances, *tremunt Potestates*. Jésus, même selon son humanité, n'a pas à redouter la vengeance divine, parce qu'il est impeccable et ne peut jamais être séparé de Dieu; mais il est toujours dans un saint respect devant cette auguste Majesté qui a pour se faire révérer un pouvoir infini.

Et cela nous explique pourquoi Celui qui ne pouvait avoir la vertu de pénitence a pu posséder excellemment le don de crainte.

Dans la pénitence, l'acte principal est la détestation du péché personnel, la satisfaction n'est que l'acte accessoire et accidentel; dans la crainte, l'acte principal est de révérer le Dieu terrible, redouter le châtiment pour la faute n'est que secondaire. Pas d'accessoire sans le principal, et, donc, pas de vertu de pénitence où manque le repentir pour le péché personnel; mais le principal peut se réaliser sans l'accessoire, et ainsi le don de crainte subsiste encore dans l'âme qui est à l'abri du châtiment (1).

Ainsi dans le Christ les dons ne sont pas destinés à venir en aide, comme chez nous, à des vertus imparfaites, mais seulement à couronner le magnifique organisme du surnaturel.

(1) Cf. S. THOMAS, III P., q. 7, a. 5, et les commentateurs déjà cités : CAJETAN, JEAN DE SAINT-THOMAS, GODOY, CONTENSON, GONET, SALMANT., BILLUART, BILLOT, JANSSENS, LÉPICIER, etc.

IX

LES GRACES GRATUITES EN JÉSUS-CHRIST

« On sait que les grâces gratuites ont un rôle extérieur et social : procurer l'utilité de l'Eglise, le bien spirituel du prochain en le ramenant à Dieu. Saint Paul (1) en a énuméré neuf genres principaux. En premier lieu, celles qui ont trait à la connaissance et à l'enseignement des choses divines : la *sagesse* est le don éminent d'expliquer les mystères de la religion par leurs sommets, c'est-à-dire par les raisons les plus hautes; la *science* s'attache aux vérités plus faciles et les présente avec des preuves mieux adaptées à l'intelligence naturelle. Vient ensuite la *foi*, non point la vertu théologale, mais une excellence et une fermeté particulières de cette vertu, ou encore cette foi qui provoque les miracles et transporte les montagnes. Puis, il faut convaincre les âmes par des arguments irrécusables qui soient comme la voix ou le sceau du Tout-Puissant; faire ce que Dieu seul peut faire, c'est la *grâce des guérisons* et le *pouvoir des miracles*; ou manifester ce que Dieu seul connaît, c'est la *prophétie* et le *discernement des esprits*. Nécessité enfin de se mettre en communication avec les âmes que l'on veut conduire au salut, ce qui

(1) *I Cor.*, XII, 8-11.

requiert le *don de parler les langues* et celui *d'interpréter les discours* (1). »

Le premier docteur et maître, l'auteur et le consommateur de notre foi, Jésus-Christ, a dû posséder toutes les grâces qui se rapportent à l'enseignement du surnaturel. Sa science et sa sagesse se révèlent particulièrement dans son adolescence, en cette scène inénarrable du temple, au milieu des docteurs, que la prudence de ses réponses jette dans la stupeur (2); elles se manifesteront de nouveau dans sa vie publique par ses discours et ses paraboles. Il n'eut pas la foi vertu théologale, mais il posséda *éminemment* la connaissance et la certitude des choses divines que contient la grâce de la foi et la puissance qu'elle donne d'opérer des merveilles. Son pouvoir des miracles et des guérisons, affirmé à chaque page de l'Évangile, s'étend sur tout le domaine de la création, sur le monde sensible, sur la créature spirituelle, sur les corps, sur les âmes, sur les consciences (3). Le discernement des esprits n'est pas moins remarquable en sa vie : il déjoue, au désert, tous les artifices du tentateur et son intuition sait pénétrer tout ce qu'il y a au fond de l'homme (4).

L'interprétation des discours : nous l'entendons expliquer le prophète Isaïe et divers passages de l'Écriture à ses disciples (5). S'il n'a pas eu à parler diverses langues, il les savait toutes par cette science universelle à laquelle rien n'échappe; il a exercé,

(1) *Mère de Grâce*, pp. 193-194.

(2) LUC., 49.

(3) Cf. S. THOM., III P., q. 44.

(4) JOAN., II, 25.

(5) LUC., IV, 21.

d'ailleurs, mieux que le don des langues, en lisant plus que les mots, les pensées des intelligences et les secrets des cœurs (1). Le titre de prophète lui est donné à maintes reprises dans l'Évangile (2). Il en a eu le rôle, lui qui a prédit toutes les circonstances de sa passion et de sa résurrection (3), la fuite de ses disciples (4), le reniement de Pierre et la trahison de Judas (5), la ruine de Jérusalem (6) et les destinées de son Église (7). — Il devait, assurément, être prophète et plus que prophète Celui qui par sa science béatifique et sa science infuse connaissait tout le réel, ainsi que nous allons le montrer au chapitre suivant.

Mais, si le Christ a possédé toutes les grâces gratuites, c'est d'une manière éminente et non pas à la façon des saints.

Trois différences profondes à signaler.

D'abord, les fidèles reçoivent ces grâces dans une mesure toujours restreinte, le Christ les tient dans toute leur plénitude.

Ensuite, chez les saints, elles sont partagées : à l'un le don des langues, à l'autre le pouvoir des miracles, à un autre la prophétie, sans que le même les réunisse toutes à la fois; dans le Sauveur, nous l'avons vu, aucune n'a manqué.

Chez les saints, enfin, elles ne sont prêtées que d'une manière précaire et transitoire; Jésus les pos-

(1) LUC., VI, 8

(2) MARC., VI, 15; LUC., VII, 16, 39; JOAN., IV, 19, VI, 14, VII, 40

(3) MARC., X, 33; MATTH., XX, 17

(4) MATTH., XXVI, 31.

(5) MATTH., XXVI, 21-25, 34.

(6) MATTH., XXIV, 7, 11, 15-18; MARC., XIII, 14; LUC., XXI, 20-24

(7) MATTH., XVI, 10, XXVIII, 19-20.

sède habituellement et par un privilège inamissible, parce que son humanité, instrument conjoint de la divinité, reçoit constamment l'influence et la vertu divines pour opérer les effets surnaturels (1).

Voilà une idée des richesses de l'Homme-Dieu. Heureuses les âmes qui s'attachent à lui pour faire leur demeure dans ses profondeurs adorables, source de la sainteté et de la vie!

(1) Cf. S. THOM., Ia IIæ, q. 111, aa 1 et 4; IIa IIæ, q. 171; III P., q. 7, aa. 7 et 8.

CHAPITRE II

La Science de Jésus-Christ (1)

I

LES PRINCIPALES ERREURS TOUCHANT LA SCIENCE DU CHRIST

Un axiome théologique rappelle que dans le Christ tout ce qui se rapporte à la nature est double comme elle : *Ea quæ pertinent ad naturam in Christo geminari debent.*

(1) Sur ce vaste sujet on peut consulter : S. THOM., III P., qq. 9-13, et ses commentateurs : CAJETAN, BANNEZ, SYLVIVS, JEAN DE SAINT-THOM., GOBOY, CONTENSON, GONET, SALMANT., BILLUART; SUAREZ, disp. XXII; PETAU, lib. XI; LEGRAND, diss. IX; FRANZELIN, HURTER, BILLOT, L. JANSSENS, LÉPICIER, PESCH, TANQUEREY, etc. *De Incarn.*; LABAUCHE, *Leçons de Théologie dogmatique*, t. I; A. VACANT, *Diction. Théol. Cathol.* « Agnoètes »; P. SCHWALM, O. P., *Revue Thomiste*, mars et juillet 1904, et *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, ch. IV; P. CLAVERIE, O. P., *Revue Thomiste*, septembre 1908, janvier 1909, novembre 1910, mai 1911; J. LEBRETON, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, pp. 445-469.

Une fois admis qu'il a véritablement la nature de Dieu et la nature de l'homme, il faudra lui reconnaître une science divine et une science humaine.

Les erreurs ont donc suivi une double direction, selon qu'elles se rapportaient à la science du Verbe ou à la science de l'âme.

Les ariens, après avoir nié la divinité du Verbe, devaient lui refuser la connaissance proprement divine, l'omniscience. Ainsi, pour Arius, Eutychius, Eunome, le Verbe, bien que supérieur à toutes les créatures et doué d'une science plus vaste que celle des hommes et des anges, n'est point cependant exempt de toute ignorance, et le jour du jugement lui demeure caché (1). Ils interprètent du Verbe lui-même les paroles de saint Marc : « Quant au jour et à l'heure, personne ne les sait, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, mais le Père seul (2). » — Nous verrons bientôt quelle fut la réponse des docteurs catholiques à ces blasphèmes.

Théodore de Mopsueste et les nestoriens attribuent l'ignorance à la personne humaine. Deux hypostases dans le Christ, celle du Verbe, qui est divine et connaît tout, celle de l'homme, qui est sujette à l'ignorance et à l'imperfection. Ces théories seront reprises plus tard, au moins partiellement, par Félix d'Urgel et les adoptiens.

D'autres hérétiques ont nié toute science humaine en Jésus-Christ. Lucien d'Antioche, Arius, Eudoxius, les anoméens, en vertu de leur principe que le Verbe tient lieu de l'âme dans le Sauveur, furent amenés à

(1) Cf. S. ATHANAS., *Cont. Ariana.*, III, 42; P. G., XXVI, 41.

(2) MARC., XII, 32.

lui refuser la connaissance propre à l'humanité.

Apollinaire, qui retranche au Christ l'intelligence et la liberté et lui accorde tout au plus une âme sans raison, n'admet en lui que l'omniscience du Verbe divin : point de pensée humaine en Jésus (1).

Les monophysites devaient aboutir aux mêmes conséquences : si la nature humaine a été absorbée par la divinité, les facultés et les opérations humaines, intelligence et volonté, pensée et vouloir, ont disparu également.

C'est la conclusion que tireront les monothélites : unique opération dans le Christ, partant plus de science humaine.

Thémistius, diacre d'Alexandrie, fut, au sixième siècle, le chef de l'école des *agnoètes* (2). Il professait un monophysisme bizarre, qui l'entraîna à d'autres extravagances. Le Christ est un composé qui résulte du mélange de la divinité et de l'humanité : selon la chair, il est soumis à la corruption, selon l'esprit, il subit l'ignorance commune à la nature humaine.

Eulogius, patriarche d'Alexandrie, écrivit une réfutation de ces erreurs, et le pape saint Grégoire le Grand les condamna définitivement, démontrant par les Pères que, si l'âme du Christ pouvait ignorer certaines choses par ses forces purement naturelles, elle savait tout cependant par la vertu et les lumières surnaturelles que lui valait son union avec le Verbe omniscient (3).

(1) Cf. S. EPIPHAN. *Hæres.* LXXVII; VOISIN, *L'Apollinarisme*; P. SCHWALM, *Revue Thomiste*, 1904, pp. 22, ss.

(2) Cf. A. VACANT, *Diction. Théol. Cath.*, I vol. 586-596.

(3) Cf. S. GREGOR. M. *Epist.* XXV et XXXIX; P. L., LXXVI, 1091, ss.

On voit que ces diverses erreurs sur la science du Sauveur se rattachent à d'autres hérésies christologiques touchant la divinité du Verbe, l'intégrité de la nature humaine, l'union des natures en Jésus-Christ; mais les attaques des agnoètes fournirent aux saints Docteurs l'occasion d'exalter particulièrement la science humaine en Notre-Seigneur : même comme homme, concluent saint Eulogius et saint Grégoire le Grand, le Christ n'a rien ignoré.

Cette assertion est une vérité acquise pour les théologiens du moyen âge. On construit alors la synthèse du savoir, et, pour concilier les différentes affirmations des Pères, on distingue trois sciences créées dans l'âme du Sauveur : la science bienheureuse, la science infuse, la science acquise ou expérimentale.

La Réforme vint renouveler et aggraver l'erreur de l'agnoétisme. Calvin ne craint pas de dire que le Fils de Dieu a voulu subir une véritable ignorance; Bucer et Théodore de Bèze ne sont pas moins catégoriques; pour de nombreux écrivains protestants, surtout dans le camp des libéraux, l'intelligence du Christ s'est développée avec le temps, et il n'est parvenu que peu à peu à la pleine idée de sa mission.

Hermès et Guenther leur ont fait écho, en prétendant que Jésus n'a pas eu toujours conscience de sa destinée et qu'il est arrivé par voie de mérite à la vision de Dieu.

Mgr Bougaud, dans la première édition de son grand ouvrage *Le Christianisme et les temps présents* (1), avait adopté quelques-unes de ces théories,

(1) T. III, *Les Dogmes chrétiens*, ch. XII, n. 5. 88.

sous prétexte de nous donner un Christ « plus vrai, plus réel, plus vivant, plus conforme aux intuitions de notre esprit, aux aspirations de notre cœur ». Jésus commencera par l'ignorance; au moment où il y aurait péril pour lui de prendre Joseph pour son père, il connaîtra Dieu son vrai Père, et il le verra intuitivement mais non béatiquement (1). C'est plus tard que Dieu lui révélera la raison de l'union hypostatique, et c'est au désert qu'il fera son choix entre les différents plans de la Rédemption. Au Thabor, Dieu commencera à soulever un peu pour lui le voile de la vision béatifique, mais ce n'est qu'à l'Ascension que le Christ triomphant jouira de cette vision d'une manière permanente et définitive.

L'auteur vit le danger de son système et il supprima des éditions suivantes les pages qu'il avait consacrées à le défendre (2).

Schell, en Allemagne, le présentera sous un autre aspect. Le Christ aurait pu avoir une science universelle dès l'origine, mais l'économie de l'Incarnation lui demandait autre chose : de même qu'il n'a pas voulu prendre au premier instant un corps entièrement formé, ainsi a-t-il voulu que sa science fût soumise à un développement successif et à la loi du progrès humain (3).

(1) Cette distinction entre la vision *intuitive* de Dieu et la vision *béatifique* est arbitraire et insoutenable. Il ressort des paroles de Benoît XII que la vision intuitive rend l'âme bienheureuse : *Ex tali visione et fruitione... animae... summe vere beatae*. DENZINGER, 530.

(2) Cf. P. MONSABRÉ, Carême de 1879, index de la 38^e conférence ; P. PRA, S. J., *Etudes religieuses*, août 1878.

(3) Sur la doctrine de Schell, voir L. JANSSENS, t. IV, pp. 418, ss. ; LABAUCHE, t. I, pp. 265, ss.

Loisy, les modernistes rationalistes, attribuent au Christ, non seulement l'ignorance, mais même l'erreur; car, suivant eux, il se serait trompé sur la date de la parousie : croyant immédiate la fin du monde, il ne prévoyait pas le développement du christianisme, et l'Eglise, telle qu'elle s'est organisée, était en dehors de sa perspective.

En face de ces blasphèmes ou de ces erreurs, plaçons tout de suite les certitudes de notre foi.

II

L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE

1° Il est de foi que Notre-Seigneur Jésus-Christ eut en même temps une science divine et une science humaine.

La science divine ne peut manquer à Celui qui est consubstantiel au Père. Dieu de Dieu, Lumière de Lumière (1).

Quant à la science humaine, l'Evangile l'affirme fréquemment, lorsqu'il nous montre, par exemple, Jésus en admiration : *Audiens autem Jesus miratus est* (2); l'admiration n'est pas possible où il n'y a que la science de Dieu, elle fait écho nécessairement à une connaissance du même ordre que la nôtre

L'Eglise a défini, contre les monophysites et les

(1) Cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, ch. I et II.

(2) MATTH., VIII, 10.

monothélites, que Notre-Seigneur eut toujours deux natures complètes, deux volontés et deux opérations. Elle n'a pas spécifié, en propres termes, qu'il avait deux sciences; mais l'expression répétée si fréquemment dans le troisième concile de Constantinople, deux opérations naturelles, *duas naturales operationes*, δύο φυσικάς ἐνεργείας (1), ne serait point vraie si l'Incarné manquait de la première opération naturelle de l'âme, la connaissance intellectuelle. Que cette science soit une qualité, une habitude, la foi ne le dit point, c'est affaire de psychologie; mais ce que la foi enseigne, au moins équivalement, c'est que le Christ, vrai homme, avait une vraie connaissance humaine.

2° Il est de foi, contre l'arianisme et toutes les formes du subordinationisme, que la science du Verbe est non seulement infaillible, mais encore infinie, puisque c'est la science d'une personne divine.

3° C'est une doctrine catholique sur laquelle aucune discussion n'est permise, appartenant même au dépôt de la foi, que l'âme de Jésus n'a jamais été soumise à l'erreur. Une telle infaillibilité est une conséquence nécessaire de l'union hypostatique. S'il est vrai que toutes les propriétés, toutes les actions des deux natures, appartiennent à l'unique personne, l'erreur sera imputable au Verbe de Dieu. Le Verbe a bien pu assumer certaines de nos infirmités physiques qui pouvaient concourir à la fin de l'Incarnation et à l'exécution du plan rédempteur, mais il devait exclure absolument tout ce qui contrarie cette

(1) DENZINGER, 991-992.

fin divine, tout ce qui est, de soi, un désordre, comme le mal moral, soit dans l'intelligence, l'erreur, soit dans la volonté, le péché.

D'ailleurs, l'Evangile nous révèle un Christ parfait : juge qui voit tous les secrets des cœurs (1), prophète qui lit dans l'avenir (2), docteur du surnaturel qui vient rendre témoignage à la vérité (3), maître que Dieu nous commande d'écouter (4), guide qui nous indique le chemin et nous empêche de marcher dans les ténèbres (5).

Comment serait-il tout cela et comment y aurait-il pour nous obligation de le croire, s'il demeurerait sujet à l'erreur ?

L'Eglise a condamné les théories contraires : en termes généraux, celles de Hermès et de Guenther (6), d'une manière spéciale celles de Loisy (7).

Qu'il suffise de reproduire les propositions xxxii et xxxiii condamnées par le décret *Lamentabili* :

« On ne peut concilier le sens naturel des textes évangéliques avec l'enseignement de nos théologiens touchant la conscience et la science infallible de Jésus-Christ. — Il est évident pour quiconque n'est pas guidé par des opinions préconçues ou bien que Jésus a enseigné une erreur au sujet du très prochain avènement messianique, ou bien que la ma-

(1) MATTH., IX, 4, XII, 25.

(2) MATTH., XX, 17, XXVI, 21, 25, 31-34, 49-57; MARC., X, 31. — Voir plus haut.

(3) MATTH., XXIII, 10; LUC., IX, 35; JOAN., XIII, 13.

(4) JOAN., III, 11; XVII, 37.

(5) JOAN., VIII, 12.

(6) GREG. XVI, 26 sept. 1835; PIE IX, 25 juillet 1867 30 mars et 15 juin 1857.

(7) 23 déc. 1903 et 2 juillet 1907

jeune partie de sa doctrine contenue dans les Evangiles synoptiques manque d'authenticité. »

Non, les textes évangéliques n'insinuent point que le Sauveur ait annoncé la fin du monde comme imminente ou qu'il ait pensé restreindre son royaume au peuple d'Israël.

Il déclare, au contraire, que le dernier jour est absolument mystérieux et que la date en est entièrement cachée aux anges et au Fils, connue du Père seul (1). Parle-t-on ainsi quand on croit à un dénouement prochain?

Il prédit que Jérusalem sera foulée aux pieds, que les Juifs seront emmenés captifs *dans toutes les nations* (2), ce qui supposait déjà une période assez étendue. Bien plus, il annonce que la consommation ne viendra qu'après que l'Evangile aura été prêché dans le monde entier (3) : cela requiert dans sa pensée un temps considérable, car il a expliqué, par ailleurs, que le règne messianique est semblable au germe qui se développe lentement, au grain de sénevé qui a besoin d'une longue évolution pour devenir un grand arbre (4).

Si donc Notre-Seigneur, pour des raisons d'une haute et divine sagesse (5), ne devait pas étendre son ministère personnel en dehors de la Palestine, il a voulu cependant que son Evangile fût prêché à toute créature (6), que son Eglise se répandît dans tout

(1) MARC., XIII, 32; MATTH., XXIV, 36.

(2) LUC., XXI, 24.

(3) MATTH., XXIV, 14; MARC., XIII, 10, XVI, 15; LUC., XXIV, 47.

(4) MATTH., XIII, 24-33; MARC., IV, 26-32; LUC., XIII, 19-21.

(5) Saint Thomas fait ressortir excellemment ces raisons. III P., q 42, a. 1.

(6) MARC., XVI, 15; MATTH., XXVIII, 19.

l'univers et, partant, qu'elle eût une assez longue durée sur la terre.

Les passages qu'on objecte ne peuvent pas contredire ceux-ci. Comme la ruine de Jérusalem devait être l'image de la fin du monde, les deux événements sont unis dans le plan divin, et les textes peuvent parfois les associer ensemble, de même que dans les prophéties des faits très éloignés l'un de l'autre sont souvent représentés sous la même perspective. Il appartient à l'exégète de démêler ce qui appartient à chacun d'eux.

Dans le cas présent, la prédiction : « Cette génération ne passera pas avant que tout cela arrive (1) » peut s'entendre de la destruction de Jérusalem. La difficulté s'évanouit aussi dans l'interprétation du P. Knabenbauer : *cette génération* désignerait la race juive, qui doit, en effet, subsister jusqu'aux derniers temps (2).

Quant au texte où il est dit que les auditeurs du Christ verront la gloire de son règne (3), il peut s'expliquer de la manifestation du Sauveur par les miracles qui ont accompagné sa résurrection et de la propagation de son Eglise, qui est déjà le commencement des triomphes du grand Roi (4).

4° C'est une doctrine aujourd'hui commune dans

(1) LUC., XXI, 24.

(2) KNABENBAUER, *In Matth.*, t. II, p. 349.

(3) MATTH., XVI, 28.

(4) Pour une étude complète de cette question au point de vue scripturaire, on peut consulter : MALDONAT, KNABENBAUER, in h. l.; P. LAGRANGE, *L'Avènement du Fils de l'Homme*, dans la *Revue Biblique*, 1906, pp. 382, ss., 561, ss.; BRASSAC, *Manuel Biblique*, Les Evang., pp. 286-461; LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*; BATIFFOL, *L'Enseignement de Jésus*, pp. 251-296.

l'Eglise et regardée comme certaine par de nombreux théologiens que Notre-Seigneur comme homme n'a jamais rien ignoré durant sa vie mortelle et qu'il a connu même le jour et l'heure du jugement.

Il y a, sans doute, un abîme entre l'hérésie qui attribue l'erreur à l'âme du Christ et le sentiment qui lui attribue une simple ignorance par rapport à certains objets, comme la date de la fin du monde; mais, si nous ne jetons pas l'anathème sur cette opinion, nous estimons qu'elle n'est plus recevable en théologie.

Essayons donc de résumer la question avec toute la netteté désirable.

III

LA SCIENCE DU CHRIST

TOUCHANT LE JOUR ET L'HEURE DU JUGEMENT DERNIER

M. Lebreton résume ainsi l'exégèse patristique jusqu'au cinquième siècle : « On pourra du moins retenir comme ayant reconnu une ignorance réelle dans l'humanité du Christ, saint Irénée, saint Eutathe d'Antioche, saint Athanase (au moins dans la lettre à Sérapion), saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, saint Ambroise (dans le *De Incarnat. sacram.*), saint Fulgence (1). »

Ces conclusions du savant professeur n'ont pas été regardées comme définitives et irréformables.

(1) LEBRETON, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, p. 456.

Pour ce qui est de saint Cyrille, un de ses récents historiens l'interprète dans un autre sens. « Cyrille reconnaît la *réalité* de la croissance corporelle, des fatigues, des souffrances, etc., mais il ne veut admettre qu'une augmentation *apparente* de science et de sagesse (1). »

Quant aux autres Pères, on fait d'abord observer, avec Petau, que leurs réponses sont plutôt une concession provisoire qu'une affirmation définitive : il leur suffisait, pour le moment, de montrer, contre les ariens, que l'ignorance du dernier jour dans le Christ ne peut convenir qu'à la nature humaine et que, dès lors, le texte de saint Marc ne saurait fournir une objection contre la divinité du Verbe (2).

Cette explication ne satisfait pas tout le monde, et des théologiens de marque donnent des textes des Pères une interprétation qui sauvegarde l'omniscience de l'âme. Cette âme ignorait selon les conditions de la chair et selon les forces naturelles, mais par les lumières surnaturelles qui lui venaient de son union avec Dieu elle savait tout.

M. Vacant soutient que ce sens était dans l'esprit des Pères. « Nous avons la preuve que ces Pères n'entendraient parler d'ignorance dans le Christ que par rapport à sa science purement humaine et naturelle. Cette preuve se trouve dans d'autres affirmations où ces mêmes Pères et leurs contemporains enseignent clairement que le Sauveur a connu le jour du jugement comme homme et que les progrès en sagesse

(1) J. MAHE, art. *Saint Cyrille*, dans le *Diction. de Théol. cathol.*, col. 2113. — Cf. P. SCHWALM, *Revue Thomiste*, mars et juillet 1904.

(2) Cf. PETAV., lib. X, c. II, n. 8.

que lui attribuent l'Évangile étaient apparents et non réels. Montrons-le. Saint Athanase, *Contra Arias*, *orat.* III, n. 51 sq., *P. G.*, t. XXVI, col. 412, dit que le progrès de Jésus en sagesse consistait dans une manifestation de plus en plus complète de sa divinité; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, n. 38, *P. G.*, t. XXXVI, col. 548, cf. *Ep. ad Cledon*; *P. G.*, t. XXXVII, col. 182, que la sagesse que le Christ possédait se manifesta peu à peu; saint Cyrille d'Alexandrie, qu'il mesurait à son âge la manifestation de ses prérogatives, *Cont. Nestorium*, t. III, c. IV; *P. G.*, t. LXXVI, col. 153, ou qu'il montrait plus de sagesse à mesure qu'il grandissait, pour se conformer à la manière d'être des hommes, *Thesaur.*, assert. XXVIII; *P. G.*, t. LXXV, col. 422, ou encore que ce n'était pas lui qui progressait, mais l'admiration de ceux qui le voyaient, *In Joan*, I, 14, c. IX, n. 98; *P. G.*, t. LXXIII, col. 164, 165; saint Ambroise, *De Fide*, lib. V, c. IV, 54; *P. L.*, XVI, 460, qu'il a feint d'ignorer ce qu'il savait; saint Fulgence démontre longuement que son âme humaine avait une pleine connaissance de la divinité. *Epist.*, XIV, n. 26; *P. L.*, t. LXXV, col. 416. Saint Epiphane enseigne que le Christ avait la connaissance du jour du jugement, bien qu'il n'eût pas encore exécuté ce qu'il doit y faire. *Ancorat.*, XXI; *P. G.*, t. XLIII, col. 57.

« Il résulte de ces textes que les mêmes Pères à qui nous avons entendu reconnaître l'ignorance du Christ pour l'attribuer à ce qu'il y avait d'humain en lui, ont affirmé dans d'autres passages que l'âme du Christ était exempte de cette ignorance. Y a-t-il contradiction? Qui oserait porter une semblable accu-

sation contre tous ces Pères de l'Eglise? Evidemment, malgré une contradiction apparente, il y a accord et unité dans leur doctrine. Pour que cet accord soit complet, il suffit d'entendre, comme nous l'avons fait, les textes que nous avons cités en premier lieu. Ces Pères ont donc admis, d'une part, que le Christ devait ignorer bien des choses, par ses lumières purement humaines et naturelles; et, d'autre part, qu'il les connaissait par les lumières surnaturelles et divines, auxquelles participait sa sainte humanité (1). »

C'est aussi l'interprétation qu'adopte M. Labauche (2).

Si des critiques croient pouvoir la rejeter, ils n'ont pas prouvé encore qu'elle soit fausse et que la leur s'impose absolument. On ne peut donc pas dire qu'il soit *démontré* désormais que les Pères du quatrième et du cinquième siècle ont exclu de l'âme du Christ une connaissance *surnaturelle* par rapport au jugement final.

Le principe christologique et sotéréologique invoqué par nos docteurs, à savoir que le Christ a pris toutes nos infirmités sauf le péché, afin de guérir notre humanité tout entière, prouve seulement que le Sauveur devait revêtir une nature sujette à l'ignorance et qu'il devait ignorer par ses seules forces humaines, non pas qu'il devait n'avoir ni science infuse ni science béatifique ou que ces sciences devaient être bornées.

D'autres écrivains et surtout saint Thomas feront

(1) A. VACANT., *Dict. Theol.*, « Agnoëtes », t. I, col. 591.

(2) L. LABAUCHE, *Leçons de Théologie dogmatique*, t. I, pp. 256-258.

valoir un autre principe non moins certain : c'est que le Verbe devait accorder à l'humanité son épouse toute prérogative qui n'est pas incompatible avec la fin de l'Incarnation. Les infirmités physiques, la souffrance, devaient servir à l'œuvre de la rédemption, et le Christ a daigné les subir entièrement; mais l'ignorance, par elle-même, ne saurait contribuer ni au mérite ni à la satisfaction, et, donc, si le Sauveur l'accepte selon les conditions de sa nature humaine, il doit en être délivré par les lumières surnaturelles et la science bienheureuse que vaut à son âme l'union avec le Verbe omniscient.

Quoi qu'il en soit du sentiment des Pères précédemment cités, il est certain qu'un grand nombre d'autres Pères de la même époque affirment que le Christ n'a pas ignoré le jour du jugement et que son progrès en sagesse n'était qu'extérieur.

Il faut nommer parmi les Grecs saint Basile et saint Chrysostome. Le Christ, d'après saint Basile, dit ignorer ce jour parce qu'il a voulu le taire, et il devait le taire parce qu'il n'était pas utile aux hommes de l'entendre (1). Saint Chrysostome montre que Celui qui a fait les siècles ne pouvait ignorer le dernier jour et que, s'il déclare l'ignorer, c'est pour empêcher les apôtres, non seulement de l'apprendre, mais même de le demander (2).

Quant aux Pères latins, saint Ambroise et saint Fulgence parlent comme saint Athanase et leur langage, inspiré par les mêmes préoccupations, doit s'expliquer de la même manière. Les autres Pères

(1) S. BASIL., *Cont. Eunom.*, lib. IV; P. G., XXIX, 698

(2) S. CHRYSOST., *Hom.* LXXVII, 1; P. G., LVIII, 703.

et, en particulier, saint Jérôme et saint Augustin, excluent de Notre-Seigneur toute ignorance véritable.

Suivant saint Jérôme, le Fils n'ignore rien, mais il n'a pas voulu révéler ce jour, parce qu'il n'était pas expédient pour les apôtres de le connaître, de même qu'il leur dira après sa résurrection (*Act.*, 1, 7) : « Ce n'est pas à vous à connaître les temps que le Père a mis dans son pouvoir (1). »

« Je ne saurais admettre, dit saint Augustin, qu'il y ait eu ignorance en cet enfant dans lequel le Verbe s'est fait chair pour habiter parmi nous (2). — Quand le Christ déclare qu'il ne sait pas le jour, cela signifie qu'il ne le sait pas pour l'indiquer aux apôtres (3). »

Au cinquième siècle, le sens catholique s'affirme solennellement. Le moine gaulois Léporius avait enseigné plusieurs erreurs christologiques, entre autres, que Jésus était un homme parfait agissant par lui-même sans le secours de la divinité et qu'il avait été sujet à l'ignorance.

Saint Augustin, auprès duquel s'était réfugié le moine repentant, lui fit signer une rétractation où il est affirmé que Jésus-Christ même comme homme n'a rien ignoré.

L'importance de ce document n'a pas été appréciée toujours à sa juste valeur.

On a objecté que, Léporius étant nestorien, sa condamnation ne saurait être invoquée comme une

(1) S. HIERONYM., *In Matth.*, XXIV, 36; *P. L.*, XXVI, 188-189.

(2) S. AUGUSTIN., *De Peccat. merit.*, lib. II, 48; *P. L.*, XLIV, 180.

(3) S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. I, c. XII; *P. L.*, XLII, 837. — Cf. lib. XIII, c. XIX; *P. L.*, XLII, 1034; *De divers. question.* q. LX-LXV; *P. L.*, XL, 48-60.

preuve en faveur de l'omniscience de l'âme du Sauveur. — Il y a ici plus qu'une condamnation, une véritable et très catégorique profession de foi, où sont proclamés deux points bien distincts, dont le second est plus que la négation du nestorianisme. Anathématisant tout ce qu'il avait enseigné, Léporius confesse d'abord que le Christ n'est pas un pur homme dans lequel la divinité serait étrangère à l'humanité, mais un Homme-Dieu; ensuite que même comme homme il n'ignore pas (1).

Que la négation de ce second point n'ait pas été le motif déterminant de la condamnation, d'accord; mais il est prouvé que Léporius en se rétractant va jusqu'à rejeter toute ignorance dans le Christ. Une manière très efficace de combattre le nestorianisme et d'affirmer l'union hypostatique c'est de confesser la science universelle du Sauveur; on montre ainsi d'une manière tangible l'intimité de l'union, puisqu'elle vaut à l'humanité de tels privilèges : le Christ, en vertu de cette union, est le Seigneur des prophètes, donc, même comme homme il ne doit rien ignorer : *Quia dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum*.

La rétractation n'est donc pas une simple négation du nestorianisme, elle pousse jusqu'au bout les conséquences de l'union hypostatique.

Composée vraisemblablement par saint Augustin, cette profession de foi fut approuvée par d'autres évêques de l'Afrique ou des Gaules.

Il ressort de cet ensemble de faits que l'Eglise

(1) Cf. *Libell. Emendationis*: P. L., XXXI, 1928-1929.

catholique, au cinquième siècle, croyait à la science universelle de Notre-Seigneur et excluait toute ignorance de cette âme parfaite.

Autre témoignage non moins explicite, vers la fin du sixième siècle et au début du septième, la réfutation des agnoètes par Euloge, patriarche d'Alexandrie, et par saint Grégoire le Grand.

La condamnation toute seule ne prouverait pas notre thèse, car les agnoètes étaient par ailleurs des monophysites déclarés, mais Euloge et Grégoire ne se contentent pas de combattre l'adversaire; ils exposent la doctrine elle-même, ils font voir toutes les conséquences de l'erreur et ils proclament que c'est une témérité dangereuse d'attribuer l'ignorance à la divinité ou à l'humanité de Jésus-Christ.

Euloge explique, contre les agnoètes, que si l'ignorance convient à la nature humaine considérée toute seule, — attendu que le propre de l'humanité est d'ignorer —, le Christ, par ailleurs, en vertu de ses lumières surnaturelles, devait tout savoir, et le passé et le présent et l'avenir. Quand il dit ne pas connaître le dernier jour, cela doit s'entendre d'une ignorance *économique*, parce qu'il ne devait pas le révéler à ses disciples, ou d'une ignorance *anaphorique*, c'est-à-dire qu'il parlait, non point en son nom personnel, mais au nom des hommes dont il était le représentant et le chef (1).

Le pape saint Grégoire le Grand, à qui Euloge avait soumis son écrit, approuve complètement cette doctrine et la déclare conforme à la tradition des Latins :

(1) Le traité d'EULOGE est perdu, mais il est résumé par PHOTIUS, *Biblioth.*, cod CCXXX; P. G., CIII, 1080-1084.

Le Fils unique de Dieu, incarné pour nous, connaît dans sa nature humaine le jour du jugement, non point par les forces de la nature humaine, mais par les lumières que lui communique la divinité (1).

Nous ne chercherons pas là, assurément, une définition dogmatique, mais qui peut se refuser à y voir un éclatant témoignage de l'antique croyance de l'Eglise Grecque et de l'Eglise Latine?

Cette croyance restera désormais commune dans les deux Eglises, ainsi que l'attestent saint Jean Damascène (2), le Vénérable Bède (3), Alcuin (4), Raban Maur (5), Valafrid Strabon (6), saint Anselme (7).

Saint Thomas et les scolastiques donnent des textes une explication plus profonde, en distinguant une triple science dans le Christ. Selon la science *acquise*, le Sauveur ignorait certaines choses; selon la science béatifique et la science infuse, il savait tout. Le progrès en lui était possible selon un *mode* de connaissance, c'est-à-dire selon la science acquise ou expérimentale, mais non quant au *nombre* des objets à connaître, car ses deux sciences surnaturelles lui avaient tout révélé dès l'origine (8).

L'ensemble des théologiens a suivi saint Thomas, au moins pour le fond de la doctrine. Quelques-uns cependant se demandent si le Christ a connu toutes

(1) S. GREGOR. M., *Epist.* XXXIX; P. L., LXXVII, 1097-1098.

(2) S. JOAN. DAMASC., *De Hæres.*, 85, et *De Fid. Orthod.*, lib. III, c. XXII; P. G., XCIV, 756, 1088.

(3) BEDA, *In Marc.*, IV, 13; P. L., XCII, 265.

(4) ALCUIN., *De Fide Trinit.*, II, 12; P. L., CI, 13.

(5) RABAN MAUR., *In Matth.*, XXIV, 36; P. L., CVII, 1077.

(6) VALAF. STRAB., *In Matth.*, XXIV, 36; P. L., CXIV, 162.

(7) S. ANSELM., *Cur Deus Homo*, II, 13; P. L., CLXVIII, 413.

(8) S. THOM., III P., qq. 9 et ss.

choses à la fois et en acte, ou bien d'une manière habituelle et successivement, tels Scot, saint Bonaventure, Tostat; d'autres, comme Lugo, excluent de la science bienheureuse et immédiate certains objets particuliers, que Dieu connaît de la science de vision et que l'âme du Christ connaîtrait d'une manière réflexe (1).

Mais ces divergences sont purement accidentelles, les scolastiques restant, par ailleurs, unanimes à écarter de l'âme du Christ l'ignorance proprement dite et à lui reconnaître la science précise du dernier jour.

IV

LES DIVERSES EXPLICATIONS DU TEXTE DE SAINT MARC, XIII, 32

On peut ramener à cinq les interprétations catholiques.

Première interprétation : le texte s'entend du Verbe lui-même et signifie que le Père est la source de cette connaissance dans le Fils. De même que Notre-Seigneur déclarait : Siéger à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de vous le donner, mais cela est réservé à ceux à qui le Père l'a destiné (2), ainsi peut-il dire : Je ne connais pas ce jour, mais le Père

(1) Cf. SALMANTICENSES, disp. XVIII, dub. II, nn. 24, 32, 37, 46. — Nos auteurs appellent *catholique* la théorie qui exclue de l'âme du Sauveur l'ignorance du dernier jour, n. 38

(2) MATTH., XX, 23; MARC., X, 40.

seul. Le Christ donne bien la gloire à ses apôtres, mais par la vertu reçue du Père; pareillement, il connaît le dernier jour, mais il tient cette science du Père, comme il reçoit de lui la nature divine.

Cette explication est fournie en substance par saint Basile (1), saint Grégoire de Nazianze (2), Amphiloque (3), Didyme (4), etc.

Seconde interprétation : le texte s'entend du Verbe, et le Verbe, qui sait tout, déclare ne pas savoir ce jour, parce qu'il ne devait pas le révéler aux apôtres, auxquels cette connaissance n'était pas opportune. Ainsi parlent saint Chrysostome (5), saint Jérôme (6), etc.

Troisième interprétation : le texte s'entend de la nature humaine. Le Christ dit ignorer ce jour comme homme, non point que son âme l'ignore absolument, mais parce qu'elle ne le connaît point par les forces de la nature : elle le sait uniquement par des lumières surnaturelles, en sorte que cette science ne doit pas être communiquée aux hommes. Telle est la théorie que l'on prête à nombre de Pères grecs du quatrième siècle et qui plus tard sera mise au point par Euloge et saint Grégoire le Grand (7).

Quatrième interprétation : le texte s'entend du Fils tout entier, soit comme homme soit comme Verbe, et le Fils dit ne pas savoir, parce qu'il ne manifeste pas cette connaissance à d'autres; le Père, au con-

(1) S. BASIL., *Epist.* 233; *P. G.*, XXXII, 80.

(2) S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat. Theol.*, IV, 16; *P. G.*, XXXVI, 124.

(3) AMPHIL., *Fragm.*, 6; *P. G.*, XXXIX, 104.

(4) DIDYM., *De Trinit.*, III, 22; *P. G.*, XXXIX, 920.

(5) S. CHRYSOST., *Homil.* LXXVII, 1; *P. G.*, LVIII, 703.

(6) S. JERON., *In Matth.*, XXIV, 36; *P. L.*, XXVI, 188-189.

(7) Cf. A. VACANT, *loc. cit.*; SALMANTICENSES, *loc. cit.*, n. 39.

traire, sait, parce qu'il communique cette science au Fils. Ainsi saint Augustin (1), saint Thomas (2) et de nombreux théologiens à leur suite.

Cinquième interprétation : Notre-Seigneur, en déclarant qu'il ignore, ne parle point en son nom personnel, mais au nom de son corps mystique, au nom des hommes, dont il est le représentant. Ainsi Euloge d'Alexandrie et saint Grégoire le Grand, qui admettent aussi la théorie de l'ignorance purement économique (3).

Ces diverses explications ne s'excluent pas, elles se complètent plutôt les unes les autres, et voilà pourquoi plusieurs Pères en ont proposé plusieurs à la fois.

La solution qui interprète le texte du Fils dans son sens plénier, et non pas seulement à raison de la nature humaine, apparaît très plausible si on rapproche ces paroles de la réponse faite par Jésus soit aux fils de Zébédée soit à ses apôtres avant l'Ascension, et d'autres passages analogues, par exemple; le Fils ne fait rien de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire par le Père (4). Il a, sans aucun doute, la toute-puissance, mais elle vient du Père; de même, il possède l'omniscience, mais elle est reçue du Père, principe de la Trinité.

Remarquons enfin que les paroles du Sauveur tendent à faire comprendre aux apôtres que leur question est indiscrete, qu'ils demandent une chose dont

(1) S. AUGUSTIN., *Enarret.* in Ps. x, 36; *P. L.*, XXXVI, 355; lib. I, *De Trinit.*, c. XII; *P. L.*, XLII, 180.

(2) S. THOM., III P., q. 10, a. 2, ad 1.

(3) Voir plus haut, p. 265

(4) JOAN., v, 19

la connaissance est tout à fait surnaturelle et divine, sur laquelle des disciples n'interrogent pas leur maître et sur laquelle le maître ne répond pas. Le Docteur du genre humain a le droit de dire qu'il ne sait point ce qu'il n'a pas mission d'apprendre aux hommes.

Ainsi entendue, l'explication de saint Augustin et de saint Thomas complète les autres et devient entièrement satisfaisante.



**CERTITUDE DE LA CROYANCE QUI EXCLUT TOUTE IGNORANCE
PROPREMENT DITE DE L'ÂME DU CHRIST**

L'exposé que nous venons de faire nous amène à conclure qu'il faut rejeter désormais toute théorie qui attribuerait à l'âme de Notre-Seigneur une ignorance véritable, notamment en ce qui concerne le jour et l'heure du jugement dernier.

Nous ne dirons pas que ce serait une hérésie ou une témérité voisine de l'hérésie, parce que la condamnation de Léporius et celle des agnaoètes pouvaient viser aussi des erreurs nestoriennes ou monophysites manifestement opposées à la foi. Mais, à notre sens, le sentiment qui exclut toute ignorance de l'âme du Sauveur dès le premier instant de l'Incarnation est théologiquement certain, comme expression de la

croyance universelle de l'Eglise, au moins à partir du cinquième siècle.

Il n'est pas absolument prouvé que saint Athanase et les Pères de son école aient enseigné le contraire, puisque de graves auteurs entendent ce langage dans le sens précédemment expliqué : l'âme humaine ignore par les seules forces de la nature, mais elle sait tout par sa science surnaturelle. Si l'on démontre qu'ils ont bien admis une certaine ignorance dans l'humanité de Jésus, il est manifeste, par ailleurs, qu'ils parlent comme docteurs particuliers, par tactique provisoire, pour se débarrasser des importunités des ariens et concentrer leurs forces à défendre l'omniscience et la divinité du Verbe.

Au contraire, à partir du cinquième siècle, c'est le sentiment de l'Eglise elle-même qui s'affirme par la voix des évêques, ainsi que nous l'avons vu à propos de Léporius. Euloge et saint Grégoire le Grand sont ensuite les témoins de la croyance commune. Grégoire ne fait pas de définition dogmatique, c'est entendu; mais c'est bien comme chef de l'Eglise qu'il est consulté, et sa réponse, sans être un document *ex cathedra*, traduit bien ce que pensait Rome à cette époque.

C'est pourquoi cette doctrine est professée universellement au moyen âge. Les divergences portent, nous l'avons remarqué, sur des points secondaires, par exemple, si cette science est habituelle ou actuelle. D'ailleurs, si quelques écrivains, soit dans le passé soit de nos jours, ont cru pouvoir attribuer au Christ une ignorance sans erreur, leur opinion est trop isolée pour prévaloir contre la croyance commune et ce

qu'on peut appeler le torrent de la tradition (1).

Nous avons montré que le principe christologique invoqué par les Pères ne s'applique point ici. Le Sauveur a dû prendre les infirmités physiques, parce qu'elles pouvaient contribuer à la fin de l'Incarnation, servir au mérite et à la satisfaction vicaire; mais il n'en est pas ainsi de l'ignorance : tout au contraire, satisfaction et mérite parfaits répondent à la charité et à la connaissance parfaites.

Le principe de saint Jean Damascène et de saint Thomas d'Aquin est inattaquable : le Verbe devait accorder à son humanité toutes les perfections qu'elle peut porter et qui par ailleurs ne sont pas incompatibles avec la fin de l'Incarnation rédemptrice. La science universelle sert plutôt cette fin, puisque, nous venons de le voir, elle concourt avec la charité à la satisfaction et au mérite parfaits. « En définitive, à cause de lui-même et à cause de sa vocation, le Verbe fait chair pour notre salut devait immédiatement combler son âme humaine de la gloire divine (2). »

Ce n'est point là une construction arbitraire. Les données historiques de l'Évangile nous certifient que le Christ est plein de grâce et de vérité; qu'il a décrit d'avance le jugement dernier avec toutes les scènes, toutes les circonstances, tous les détails (3); que le Père Éternel a mis en lui toutes ses complaisances. Les données historiques impliquent en elles-mêmes

(1) Nous avons déjà remarqué que, pour les SALMANTICENSES, la théorie qui exclut de l'âme du Christ l'ignorance du dernier jour est la croyance catholique, *nostram et catholicam sententiam*, disp. XVIII, n. 38.

(2) P. SCHWALM, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, pp. 182-183.

(3) MATTH., XXV, 31-46.

une métaphysique divine que les docteurs et les saints ont exposée avec leur intelligence et leur cœur et dans laquelle le sens chrétien et une intuition aussi infaillible que celle des critiques modernes leur ont montré ce grand principe, magnifiquement exprimé par le P. Monsabré : « Dieu devait à son Verbe fait chair tous les privilèges et toutes les gloires que peut porter une nature humaine (1). »

VI

LA SCIENCE BIENHEUREUSE DU CHRIST

Quoique les Pères et les conciles n'aient pas eu à définir l'existence de la vision béatifique dans le Sauveur, on peut dire que la tradition l'a toujours proclamée équivalement, par exemple quand elle affirme que le Christ avait dès l'origine la plénitude des dons surnaturels. Serait-il vrai qu'il est plein de grâce jusqu'au sommet, s'il ne possédait pas encore ce qu'ont déjà reçu les anges, la grâce consommée de la vision intuitive? Serait-il plein de vérité celui qui ne contemple pas encore face à face la Vérité première?

Telle est l'interprétation du sens catholique, non moins infaillible dans les humbles croyants que dans les théologiens. Quiconque est chrétien de bonne foi,

(1) P. MONSABRÉ, Carême de 1879, 41^e conférence

selon la remarque de Petau, quiconque écrit sous l'inspiration de l'instinct catholique, n'osera jamais penser autrement : *Nam nemo hactenus bona fide christianus, id est catholicus scriptor, extitit, qui de Christo aliter existimaret* (1).

Cette croyance est tellement commune dans l'Eglise que penser le contraire serait une témérité et même une erreur voisine de l'hérésie (2). Si l'on prend le fait en lui-même, sans fixer le temps et sans déterminer l'objet, l'existence de la vision béatifique dans le Christ pendant sa vie terrestre est, au dire des théologiens de Salamanque, une vérité de foi (3).

Consultons l'Evangile. Plusieurs affirmations de saint Jean ou de Notre-Seigneur lui-même ne peuvent s'expliquer pleinement que de la vision béatifique : « Personne n'a vu Dieu, mais le Fils, qui est dans le sein du Père, nous a raconté ces secrets (4). — Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous, et il atteste ce qu'il a vu et entendu (5). — Personne n'a vu le Père, mais celui qui est de Dieu, celui-là a vu le Père (6). — Moi, je dis ce que j'ai vu auprès de mon Père (7). »

Il ressort de ces textes que Jésus-Christ est *témoin* de ce qu'il dit de Dieu et qu'il *a vu* tout ce qu'il affirme de ses rapports avec le Père. C'est comme homme qu'il rend témoignage et qu'il nous donne

(1) PETAV., lib. XI, c. IV.

(2) Cf. MELCHIOR CAN., lib. XII, c. XIV; BELLARMIN., *De Anima Christi*, lib. I, c. I et c. VIII; SUAREZ, disp. XXV, sect. 1.

(3) SALMANT., disp. XVII, n. 12.

(4) JOAN., I, 18.

(5) JOAN., III, 31-32.

(6) JOAN., VI, 46.

(7) JOAN., VIII, 26.

des nouvelles de l'éternité : c'est donc aussi comme homme qu'il a vu l'Infini. Cette vision ne saurait s'entendre d'une science acquise ou d'une science infuse, car ni l'une ni l'autre ne fait voir Dieu face à face. Remarquons, en outre, que Notre-Seigneur ne dit pas seulement qu'il voit Dieu, mais encore qu'il voit le Père et ce qui est auprès du Père. Or, s'il voit sa relation avec le Père, il a l'intuition de la Trinité, la science bienheureuse.

La preuve apparaît indiscutable quand on réfléchit que Notre-Seigneur avait la *conscience* de sa divinité. Il l'affirme lui-même : « Si je me rends témoignage, mon témoignage est vrai, parce que je *sais* d'où je viens et où je vais (1). » Ce n'est point là une connaissance obscure ou vague, il *sait*, il a conscience.

D'ailleurs, les divers arguments apportés jusqu'ici pour exclure de l'âme du Christ l'ignorance et l'imperfection prouvent au moins qu'il se rend compte de sa mission surnaturelle et de sa relation avec Dieu. Quel catholique oserait soutenir aujourd'hui que le Sauveur n'eut pas dès le début la conscience très claire de sa divinité?

Mais, ce point accordé, il faut nécessairement lui reconnaître la vision béatifique : la science acquise, la science infuse, laisseraient subsister la foi, ne donneraient pas toutes seules cette conscience, qui est une intuition aussi immédiate qu'infailible.

Il ne semble donc pas qu'on puisse contester la valeur de l'argument : celui qui a conscience de sa divinité voit la divinité face à face.

(1) JOAN., VIII. 14

A cette démonstration fondamentale s'ajoutent des raisons de haute convenance.

L'opération doit répondre à l'être et, partant, l'âme élevée à l'intimité suprême avec Dieu, au point d'avoir un seul être avec lui par l'union hypostatique, doit exercer en même temps l'opération la plus excellente qui puisse être communiquée à la créature, c'est-à-dire l'intuition de l'essence divine. Favorisée dès le premier instant de l'union la plus parfaite selon l'être, l'âme du Christ devait avoir aussi l'opération suprême, souverainement exquise, la vision béatifique, l'amour béatifique.

L'héritier naturel doit jouir de l'héritage dès que la possession lui en est possible. Le Christ n'est-il pas en vertu de l'union hypostatique l'héritier de la gloire du Père? Et puisqu'il peut dès l'origine jouir de cette gloire par la vision, nous concluons qu'il en a joui.

Homme-Dieu, il doit avoir pour lui-même ce qu'il donne aux autres; chef et roi de tous les bienheureux, il ne peut manquer d'une perfection qui enrichit ses sujets. « Cause et exemplaire de la prédestination des élus, principe de la vision béatifique, le Christ ne peut pas être privé de ce qu'il donne. Il doit donc être, selon l'ordre du temps et de l'excellence, le premier des contemplateurs (1). »

Nous croyons donc que son intelligence, dès le matin de l'Incarnation, a eu les yeux ouverts sur l'Infini et que son âme s'est abreuvée déjà à ce torrent de délices qui a pour source l'essence divine.

(1) P. MONSABRÉ, 37^e conférence

L'objet principal de cette vision c'est Dieu lui-même; l'entendement du Sauveur voit Dieu aussi parfaitement que l'Infini peut être saisi par le fini. La vision béatifique correspond à la lumière de gloire, cette faculté nouvelle qui élève l'intelligence et la rend déiforme, lui communique le regard de l'aigle capable de fixer l'éternel Soleil. A son tour, la lumière de gloire est proportionnée à la grâce et à la charité : où l'amour est plus intense, plus vaste et plus parfaite est la capacité de voir Dieu. Nous savons déjà que la grâce et la charité en Jésus sont pleines jusqu'au sommet et que rien, de la puissance ordinaire de Dieu, ne saurait y être ajouté. Il s'ensuit que la lumière de gloire en Jésus est la plus vigoureuse, la plus intense, qui puisse être réalisée, en fait, dans une intelligence bienheureuse. L'océan de la félicité ne se déverse nulle part comme dans l'âme du Verbe.

C'est dire qu'aucune créature, dans le plan actuel de la Providence, ne pourra voir Dieu et scruter les profondeurs divines aussi excellemment que l'entendement du Christ.

Toutefois, puisque le fini ne saurait épuiser l'Infini, cette âme, qui reste toujours limitée parce que créée, n'arrive pas à voir Dieu autant qu'il est visible. « Si grande que soit sa force de pénétration, elle s'arrête aux portes du sanctuaire où Dieu se retire pour jouir tout seul de l'incommunicable bonheur de sa vie intime (1). »

Voilà pourquoi le concile de Bâle condamna cette proposition d'Augustin Favaroni de Rome, évêque

(1) P. MONSEAUX, loc. cit.

de Nazareth : « L'âme du Christ voit Dieu d'une manière aussi claire et aussi intense que Dieu se voit lui-même (1). »

Pour cette âme bienheureuse il n'y a plus de mystère : elle sonde les éternels abîmes, elle connaît les épanchements de la vie divine dans la Trinité, elle voit comment le Père est une Virginité qui engendre une Virginité, comment le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit, leur commun Amour...

Quant aux objets créés, elle contemple d'un seul regard tout le domaine du réel, passé, présent, avenir.

Etabli, par le fait de l'union hypostatique roi universel, Jésus ne doit rien ignorer de ce qui appartient à son immense empire dans toute la série des siècles; juge des vivants et des morts, il doit savoir dès le premier instant tout ce qui sera soumis à son tribunal : toute l'histoire de l'humanité, chacune de nos actions, nos plus intimes pensées, les plus secrets mouvements de notre cœur (2). Ce que nous avons dit précédemment de son omniscience, même par rapport au jugement dernier, s'entend surtout de la vision béatifique : elle embrasse tout ce qui est, tout ce qui a été, tout ce qui sera (3).

(1) Cf. B. CARRANZA, O. P., *Summa conciliorum*, sess. XXII, conc. Basileensis.

(2) On ne saurait attacher d'importance à cette objection : « Il ne semble pas nécessaire que le Christ connût par la vision béatifique les singuliers qui n'ont aucune importance et qui n'avaient aucun rapport avec son état. » — Comme si quelque chose pouvait être sans importance pour le Roi et le Juge suprême ! Comme s'il y avait un seul objet qui pût ne pas l'intéresser !

(3) Pour une description détaillée de la vision béatifique, voir Mgr CHOLLAT, *La Psychologie du Christ*, ch. III.

La clarté de l'âme aurait dû, par sa propre force d'expansion, rejaillir sur toutes les facultés et jusque dans le corps. Mais, afin de nous donner le suprême témoignage de l'amour dans le sacrifice, afin de souffrir pour nous, le Sauveur a voulu retenir au sommet de l'âme la gloire qui béatifie; et ainsi la partie inférieure a pu rester dans les ténèbres, tandis que la partie supérieure était baignée dans la lumière du ciel des cieux.

La barrière qui interceptait ce soleil fut retirée partiellement et pour peu de temps sur le Thabor, afin de rendre possible la transfiguration; elle tomba pour toujours à la résurrection triomphante.

Chaque fois que nous entrons en contact avec l'âme de Jésus par la méditation des mystères, il nous sera doux de lui dire : « O sainte âme de mon Sauveur, par vos joies, par vos anciennes souffrances, par vos triomphes, faites-nous arriver à la vision béatifique, afin que nous puissions nous unir complètement à vous, comme la flamme s'unit à la flamme, comme l'amour s'unit à l'amour (1). »

VII

LA SCIENCE INFUSE

On appelle science infuse la connaissance qui se fait par des idées venues directement de Dieu.

(1) *Le Rosaire et la Sainteté*, p. 33

Deux hypothèses possibles touchant la formation de ces concepts.

Première hypothèse : les idées auraient pu être acquises par la fécondité et l'activité naturelles de l'esprit humain, mais Dieu juge à propos de les imprimer lui-même dans l'intelligence, comme lorsqu'il donne à Adam, dès le matin de la création, la connaissance de l'univers. C'est la science accidentellement infuse, *per accidens infusa*.

Seconde hypothèse : les idées sont d'un ordre tellement transcendant que le travail du génie lui-même ne saurait les enfanter : il faut que Dieu les produise directement dans l'esprit, de même que lui seul peut verser dans l'âme les dons et les vertus surnaturelles. C'est la connaissance essentiellement infuse, *per se infusa*, telle qu'il la communique à certains privilégiés dans les hauts degrés de la vie mystique par des visions intellectuelles.

Reçues de Dieu, venues d'en haut, n'ayant aucune relation d'origine avec les représentations de l'imagination ou des sens, ces idées n'ont pas besoin, pour être utilisées, du concours des facultés inférieures, et l'entendement peut les lire même durant le sommeil. Elles sont comme les idées angéliques, dérivées de l'essence divine (1).

Le Sauveur, qui dès le premier instant a joui de la vision béatifique, eut-il aussi une sorte de science angélique par les idées infuses?

Plusieurs docteurs du moyen âge, tels Alexandre

(1) « Fatentur omnes theologi non implicare contradictionem elevare mentem hominis in hac vita ad hoc genus contemplationis in quo intelligibile contempletur sine ullius sensus cooperatione. » SUAREZ, *De Religione*, lib. II, c. XIV, n. 4

de Halès (1), saint Bonaventure (2) et bon nombre de nominalistes répondent par la négative. Il leur semble que la science bienheureuse rend l'autre impossible ou inutile et que, en tout cas, il suffisait d'une science accidentellement infuse.

Saint Thomas et la plupart des scolastiques attribuent au Sauveur une science essentiellement infuse, comme celle des anges.

Quoique la foi ne soit pas ici en jeu, cette théorie est, à notre avis, la seule qui permette d'expliquer la doctrine catholique du mérite dans le Christ.

Notre-Seigneur a mérité dès que son âme a été unie à son corps : il savait, à son arrivée en ce monde, que les sacrifices mosaïques n'étaient plus agréables à Dieu, il savait qu'il devait s'offrir lui-même en holocauste, et c'est pourquoi il dit : Me voici, ô Dieu, pour faire votre volonté (3).

Une telle connaissance n'était point la science béatifique, parce que celle-ci ne saurait être le principe du mérite. L'œuvre méritoire doit rester encore, au moins de quelque manière, dans les conditions de la vie. Les actes qui procèdent de la vision appartiennent définitivement à l'état de gloire et sont, dès lors, soustraits à la sphère du mérite et de la satisfaction.

Ce n'est pas non plus la science acquise, impossible au premier instant.

Il faut donc admettre une science inférieure à la vision béatifique et d'autre part indépendante de l'or-

(1) ALEXAND. ALENS., III P., q. 13, memb. 1 et 2.

(2) S. BONAVENT., III *Sent.*, dist. XIV, a. 3, q. 1.

(3) *Hebr.*, X, 5-7.

ganisme et des puissances sensibles, une science entièrement surnaturelle, qui dévoilait à Jésus le plan de la Rédemption, le sollicitait à faire l'offrande héroïque de lui-même, à se mettre dans un état de victime et d'holocauste : *Ecce venio!*

Une telle compréhension du surnaturel est la science *per se infusa*, essentiellement infuse.

Telle est la preuve fondamentale qui nous semble établir solidement l'existence d'une connaissance infuse dans le Christ.

Voici, par ailleurs, des raisons de convenance, qui ne manquent ni de force ni de beauté.

Puisque le Verbe veut orner son humanité de toutes les gloires qui ne contrarient point la fin de l'Incarnation, il doit rassasier aussi les capacités de l'intelligence. La science bienheureuse, malgré tout ce qu'elle a de perfection, laisse encore dans cette âme une puissance à remplir; le mode parfait de contempler toutes choses dans l'essence divine, comme dans le miroir universel où tout est reproduit, n'exclut pas l'autre mode qui consiste à voir les êtres dans leur propre nature par des représentations créées qui sont leur image proportionnée, c'est-à-dire par des idées infuses.

Dans les anges du ciel les deux capacités sont comblées à la fois, la vision béatifique n'empêchant point l'esprit bienheureux de lire au fond de ses idées infuses les innombrables et merveilleuses réalités qui y sont représentées.

Il doit en être de même dans l'intelligence du Christ : elle aura, outre la vision, une science infuse

pour rassasier toutes ses aspirations, tous ses désirs légitimes de connaître.

Le roi des anges doit posséder tout ce qu'il y a d'excellent dans la science angélique; et, si la condition de l'âme humaine comporte un mode de savoir inférieur à celui des purs esprits (1), la science infuse du Sauveur, par ailleurs, est plus parfaite que celle des anges, sous un double point de vue : quant à la certitude, parce que en Jésus la lumière de la grâce qui intervient pour l'assentiment intérieur est incomparablement plus vive et plus forte que dans toutes les créatures; quant à l'étendue des objets connus, ainsi que nous allons l'expliquer.

C'est une doctrine assez répandue chez les théologiens que la science infuse en Notre-Seigneur s'étend à tout le réel, c'est-à-dire à tout ce qui est, tout ce qui a été, tout ce qui sera.

L'accord, cependant, n'a pas toujours été complet entre les scolastiques. Scot et les nominalistes estiment qu'elle représente seulement en général et non point d'une manière détaillée les réalités de l'ordre naturel. Saint Thomas la restreignait aussi dans ses écrits antérieurs (2), mais dans la *Somme* il lui reconnaît autant d'extension qu'à la science bienheureuse (3).

Elle ne pourra jamais avoir l'excelence de celle-ci quant au mode de connaître, l'essence divine représentant infiniment mieux que toute image créée;

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 11, a. 4; CAJETAN, GONET, SALMANT., in h. l.

(2) Cf. S. THOM., III *Sent.*, dist. XIV, q. 1, a. 3. et qq. *dispp.* *De Verit.*, a. 6

(3) III P., q. 11, a. 1.

mais, pour l'étendue des objets connus, la science infuse égale la vision et embrasse, comme elle, le passé, le présent et l'avenir.

Si elle devait s'arrêter devant quelques-uns des objets qui sont soumis aux regards des créatures, si elle devait être bornée, il resterait quelque chose d'inassouvi dans les capacités immenses de cette âme bénie. Le Verbe ne se contente pas de l'à peu près, n'agit pas à demi, à l'égard de son humanité, il va jusqu'au bout et lui octroie une science universelle.

Cette conviction se fortifie quand on considère que la science infuse est une conséquence de la grâce merveilleuse de Notre-Seigneur, devant concourir avec elle au mérite et à la satisfaction. Il semble qu'elle doit aller de pair avec la grâce; et, puisque la grâce a une sorte d'infinité et condense en elle toutes les richesses divines, la science infuse, pour lui être proportionnée, doit avoir aussi l'universalité, s'étendre à toutes les réalités, même les plus exquis, de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Dérivées de l'essence divine, ces idées infuses sont des concepts propres qui font lire au fond des êtres et en représentent toute la beauté, toute l'activité, toute la fécondité (1).

Dans l'impossibilité de sonder ces trésors et ces abîmes de la science et de la sagesse, nous essaierons au moins de nous abriter près de l'âme adorable de notre Sauveur, avec l'espoir que des éclairs divins partiront d'elle et viendront sur la nôtre pour la transfigurer...

(1) Cf. Mgr CHOLLER, *La Psychologie du Christ*, ch IV

VIII

A SCIENCE ACQUISE

Quand on a compris que l'âme du Christ est, en quelque sorte, l'idéal spécifique réalisé (1), on est forcé de conclure que son intelligence est incomparablement supérieure à tous les génies et qu'elle a pu acquérir par un facile travail la science qui coûte aux humains tant de labeur.

Il a semblé pourtant à de grands théologiens du moyen âge que l'acquisition de la connaissance par l'intermédiaire du monde sensible et avec le concours des sens accusait une imperfection peu compatible avec la dignité de cette humanité idéale. Richard de saint Victor, saint Bonaventure, Durand et tant d'autres, saint Thomas lui-même dans sa jeunesse, enseignaient que le Christ avait reçu directement de Dieu la connaissance qui est acquise chez nous. Ce serait donc en lui une science d'un ordre à part : non point le savoir essentiellement infus dont nous venons de parler, car elle est du genre de la science qui s'acquiert par les actes, non point cependant notre science acquise, parce que Dieu a versé lui-même dans l'intelligence du Sauveur cette manne de la vérité que nous devons recueillir sur le vaste champ de la création.

(1) Voir plus haut, pp 140 142

Cette théorie était trop arbitraire; saint Thomas la combattit dans la *Somme*, toute l'école thomiste et le plus grand nombre de théologiens admettent que Notre-Seigneur acquit par ses actes une véritable science humaine, dans laquelle il y eut progrès réel, qui s'est perfectionnée successivement, jusqu'au jour où son intelligence s'est reposée dans la plénitude du savoir (1).

Nous l'appelons science *acquise* et non pas seulement *expérimentale*, parce que Notre-Seigneur faisait plus qu'expérimenter, il déployait toute son activité intellectuelle et par le vivant travail de l'appréhension, du jugement, du raisonnement, de l'analyse, de la synthèse, il construisait dans son esprit un véritable édifice scientifique.

Il faut lui reconnaître cette science pour expliquer littéralement le texte évangélique : « Il croissait en âge et en sagesse (2). » Le progrès en science est réel comme le développement physique du corps si l'Enfant Jésus acquiert avec les années des idées nouvelles qui sont un vrai trésor de savoir et qui lui montrent sous un autre angle et sous un autre jour ce qui lui était manifesté déjà par ses sciences supérieures.

L'Évangile lui attribue encore l'admiration (3). Or cet acte suppose une certaine surprise, une découverte que fait l'esprit, une expérience nouvelle, en un mot, une acquisition de science.

On donne par là même une interprétation satis-

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 9, a. 4, q. 12; et les commentateurs déjà cités.

(2) LUC., II, 57.

(3) MATTH., VIII, 10.

faisante des passages où les Pères affirment que le Christ ignore selon la chair et qu'il devait prendre, pour guérir l'homme tout entier, une humanité sujette, comme la nôtre, à l'ignorance et au progrès. Il ignore, en effet, selon ce point de vue, sa nature obéit à la loi du perfectionnement, son intelligence se meuble à nouveau, puisque des idées nouvelles s'ajoutent aux idées déjà formées.

Ce n'est point là une construction artificielle, comme l'ont dit certains modernes peu initiés aux théories scolastiques, c'est l'activité merveilleuse de la plus belle intelligence qui ait jamais honoré l'humanité. Nous croyons à la science acquise du Christ, parce que nous croyons à son génie, parce que nous n'arrivons pas à concevoir que tant d'énergies mentales n'aient pas eu leur expansion normale et leur opération proportionnée.

Si cette activité s'est déployée tout entière, il y a eu dans le Christ progrès fécond et scientifique.

Plus rapide, plus infailible que le génie dans ses intuitions, l'entendement du Sauveur lisait bien vite dans le livre de la nature tout ce que le Verbe y a écrit.

Le Docteur suprême du surnaturel, le souverain des anges et des hommes, ne devait pas avoir d'autre maître que lui-même (1). Il pouvait bien puiser la science dans la nature, parce que les réalités extérieures sont le signe de la pensée divine, la traduction sensible des idées éternelles; mais les livres et les paroles ne sont que les vicaires des idées d'un

(1) S. THOM., III P., q. 12, a. 3.

homme, et le Maître universel n'a rien à demander à la pensée humaine, pas plus qu'il ne doit dépendre des anges, ses sujets (1). L'économie providentielle demandait que cette âme connût par son travail personnel ce qui l'intéressait actuellement et qu'elle n'ignorât rien de ce qui convenait à son état présent.

Nous avons dit que l'esprit de Notre-Seigneur est plus vigoureux, plus actif, plus compréhensif que le génie : il a donc pu voir naturellement toutes les merveilles que les hommes découvriront dans le cours des siècles, et pénétrer plus loin encore, parce que cette énergie était dirigée et comme fécondée par ses deux sciences supérieures.

Bien loin de concevoir une cloison étanche entre les trois sciences de notre Maître, il faut dire, au contraire, que la vision et la science infuse fortifient la science expérimentale et acquise. De même que dans les anges la vision intuitive ne nuit en rien à la connaissance naturelle du pur esprit, de même que, après la résurrection, la vision béatifique laissera à notre entendement humain toute son activité propre; ainsi en Jésus les deux sciences surnaturelles, bien loin de gêner la science acquise, ont contribué à son complet épanouissement.

Celle-ci, évidemment, n'a jamais eu l'étendue des deux autres, mais les principes établis nous permettent de dire qu'elle a dû atteindre un jour tout l'ensemble des vérités auxquelles l'esprit humain peut s'élever (2). C'est alors que l'intelligence de

(1) S. THOM., *ibid.*, ad 2

(2) Cf. Mgr CHOLLET, *op. cit.*, ch. V

Jésus a cessé de progresser pour se reposer dans la possession définitive de la vérité et de la beauté.

Heureux les savants qui travaillent avec le Christ!
Heureuse l'étude ainsi comprise, heureux les moments passés près de l'âme adorable de Celui qui fait les génies et qui fait les saints (1)!

(1) *Le Rosaire et la Sainteté*, p. 43.

CHAPITRE III

La volonté de Jésus-Christ. — Impeccabilité et liberté

I

VOLONTÉ HUMAINE ET OPÉRATION HUMAINE DANS LE CHRIST. L'OPÉRATION THÉANDRIQUE

Sévère d'Antioche, au sixième siècle, avait soutenu qu'il n'existe dans le Christ qu'une seule activité ou énergie, qu'une seule opération et qu'une seule volonté (1); mais il ne s'occupait point de la faculté elle-même et il entendait que le vouloir est unique parce qu'il y a un seul sujet qui agit et qui veut.

Au commencement du septième siècle, Sergius, patriarche de Constantinople, enseigna que, l'union

(1) Cf. MANSI, X, 1117

une fois accomplie, il ne reste dans le Christ qu'une énergie unique et qu'une opération unique.

Il gagne à sa théorie Cyrus de Phasis et Théodore de Pharan.

Ainsi débute le monothélisme ou monergétisme. Ne reconnaître dans le Christ qu'une seule opération ou qu'une seule volonté, c'est professer indirectement l'unité de nature. Sophronius de Jérusalem combattit vigoureusement la naissante hérésie. Sergius s'efforça très habilement de circonvenir le pape Honorius en lui signalant le danger de la formule : « double volonté dans le Christ ». Le Souverain Pontife, trompé par ces artifices, répondit dans le sens de la lettre, et il mourut sans avoir eu le temps de manifester son sentiment personnel.

L'empereur Héraclius, dans sa célèbre *Ecthèse*, décrète qu'on doit éviter de dire ou de prêcher une ou deux opérations. Mais la lutte continue. Pyrrhus, successeur de Sergius sur le siège de Constantinople, approuve l'*Ecthèse* avec la majorité des évêques orientaux, tandis que le pape Jean IV la rejette et en demande la suppression (1). Le pape Martin I^{er} condamne l'erreur monothélite au premier concile de Latran, en 649 (2); le pape Agathon la réprouve de nouveau au concile romain de 680 (3); enfin le troisième concile de Constantinople (680-681), malgré les efforts de Macaire, patriarche de Constantinople, porte le coup de mort au monothélisme (4). Agathon avait envoyé pour présider l'assemblée trois

(1) DENZINGER, 253

(2) IDEM, 263-269.

(3) IDEM, 288.

(4) IDEM, 289, ss.

légats, les prêtres Théodore et Georges et le diacre Jean. Léon II, successeur d'Agathon, approuva les actes de l'assemblée.

Les affirmations de l'Évangile ne laissent aucune place à la controverse. Quand Notre-Seigneur disait : « Mon Père, si vous le voulez, éloignez ce calice de moi, cependant que votre volonté soit faite et non la *mienn*e (1) », il parlait de sa volonté humaine, puisque comme Dieu il a avec le Père un vouloir unique. — Voilà donc en Jésus deux volontés en face l'une de l'autre : la volonté créée, qui redoute la passion, et la volonté divine, identique à celle du Père. D'autre part, harmonie et conformité parfaite du vouloir humain avec le vouloir divin, soumission admirable de la volonté créée à tous les plans de la volonté éternelle.

L'Écriture loue encore dans le Christ des actions qui ne peuvent jaillir que d'une volonté créée. Il offrit à Dieu des prières, des supplications, avec des larmes, il apprit par sa passion l'obéissance (2); il pratiqua cette obéissance jusqu'à la mort de la croix (3). Or, prière, soumission, humilité, en un mot, toutes les œuvres méritoires, sortent d'une volonté créée, car elles s'adressent à un supérieur et la volonté incréée ne relève que d'elle-même.

D'ailleurs, la volonté est une propriété, un épanouissement nécessaire de la nature humaine, qu'elle accompagne toujours et partout. Ce que nous avons dit de l'intégrité du corps et de l'âme en Jésus-Christ

(1) LUC., XXII, 42.

(2) *Hebr.*, v, 7-9.

(3) *Philipp.*, II, 8.

prouve que le Verbe a planté dans l'humanité rédemptrice une intelligence et une volonté humaines pour mériter et satisfaire au nom des hommes (1).

Toute nature est pour son opération, orientée vers elle, couronnée par elle, connue et manifestée par elle. Confesser deux natures en Jésus, c'est lui reconnaître aussi deux opérations. « Nous prêchons, nous glorifions dans le Christ, dit le troisième concile de Constantinople, deux volontés naturelles, deux opérations naturelles, sans division, sans confusion, sans opposition; car il n'y a pas contrariété entre les deux natures. Les deux opérations naturelles existent l'une avec l'autre : chaque nature agit, avec la communication de l'autre, ce qui lui est propre, le Verbe opérant ce qui est du Verbe et la chair exécutant ce qui est de la chair (2). »

Parce qu'il y a communication des deux natures dans les œuvres du Sauveur, l'opération est à la fois de Dieu et de l'homme et peut être appelée *théandrique*.

Ce terme doit sa célébrité aux fameux écrits de Denys (3); il ne signifie point, comme certains hérétiques l'avaient entendu, une seule opération mixte, composée de divin et d'humain; mais il marque le double rapport qui existe dans l'opération de la même personne à cause des deux natures produisant chacune ce qui lui est propre.

Dans une acception générale, toutes les actions humaines du Christ sont théandriques, enseigner, prier,

(1) Plus haut, pp. 129, ss.

(2) DENZINGER, 291-292.

(3) Cf. DIONYS., *De Eccles. Hierarch.*, c. III, n. 4, et *Epist.* IV *ad Catum*; *P. G.*, III, 429, 1072



etc., attendu qu'elles appartiennent toutes à un Dieu-Homme; les actions purement divines, au contraire, ne doivent jamais être appelées théandriques, parce que la nature humaine n'y concourt en rien. Au sens strict et formel, on nomme théandriques les œuvres dans lesquelles les deux natures ont leur part : comme, dans le miracle, la nature divine guérit ou ressuscite et la nature humaine apporte son appoint, soit par un contact physique, soit par une intervention morale, prières, supplications, etc. (1).



L'IMPECCABILITÉ DU CHRIST

Nous avons considéré longuement la sainteté *positive* du Sauveur, laquelle consiste dans la plénitude des grâces et la perfection des vertus; l'étude de la volonté nous amène à parler de la sainteté *négative*, qui est l'exclusion de tout péché et dans la volonté et dans les autres puissances et dans l'essence de l'âme.

Il est de foi que l'humanité vierge de Notre-Seigneur n'a jamais été effleurée par la moindre souillure actuelle ou originelle.

Le péché actuel, l'Écriture l'exclut énergiquement de l'âme du Sauveur. « Voici venir le prince de ce

(1) Pour une explication plus complète, cf. le *Mystère de la Rédemption*, pp. 89-90: *La Causalité instrumentale*, pp. 78, 88.

monde, il ne trouvera rien contre moi (1). » — Il aurait eu beaucoup, assurément, contre le Christ, s'il avait découvert en lui une seule faute. — D'autres textes proclament l'innocence absolue : « Il n'a jamais commis le péché, et la ruse ne s'est point trouvée sur ses lèvres (2); celui qui *ignorait* le péché, Dieu l'a fait victime pour le péché (3); notre pontife devait être saint, immaculé, séparé des pécheurs (4). »

L'Ecriture écarte aussi la possibilité du péché originel en Jésus-Christ : *Quod nascetur ex te Sanctum* (5). Si le Sauveur est la sainteté en vertu de sa naissance, il ne peut être soumis au mal qui accompagne la naissance humaine, c'est-à-dire la souillure originelle.

L'épître aux Hébreux déclare que le Christ a voulu prendre notre nature et nos infirmités, subir nos épreuves, mais sans le péché (6).

Les Pères ont fortement inculqué ce point de dogme. « C'est de la folie, s'écrie saint Cyrille d'Alexandrie, de dire que le Christ a pu pécher (7). » — « L'humanité du Sauveur, explique saint Fulgence, devient impeccable par le fait de son union personnelle avec la divinité, laquelle est impeccable par nature (8). »

Deux conciles ont attesté cette absolue exemption

(1) JOAN., XIV, 30.

(2) I PET., II, 22.

(3) II Cor., V, 21

(4) Hebr., VII, 26.

(5) LUC., I, 35.

(6) Hebr., IV, 15.

(7) S. CYRILL. ALEXANDR., *Cont. Anthropomorph.*, c. XXIII; P. L., LXXVI, 1119.

(8) S. FULGENT., *Ad Trastmund.*, lib. III, c. XXIX; P. L., LXV, 293.

de toute faute. Le concile d'Ephèse emploie une expression assez universelle pour exclure aussi le péché originel. « Il n'avait pas besoin d'oblation pour lui-même, notre Pontife, qui a ignoré *totale-ment* le péché (1). » — Le concile de Florence complète la définition : « Le Médiateur de Dieu et des hommes, Notre-Seigneur Jésus-Christ, a été conçu sans le péché, est né sans le péché, est mort sans le péché (2). »

La raison théologique est bien manifeste. Notre-Seigneur est exempt du péché originel pour une double cause.

D'abord, en vertu de sa conception. Formé d'une Vierge par l'opération du Saint-Esprit, en dehors des lois ordinaires, il échappe à la souillure que la génération humaine entraîne avec elle. N'ayant pas suivi pour venir en ce monde le fleuve commun qui fait arriver les hommes à la vie, il est nécessairement soustrait à la corruption primitive charriée par ces flots impurs. — Pierre de Celles se sert d'une autre comparaison : « Il est venu, le Fils de Dieu, né de la Vierge, et il a choisi dans la masse de la nature humaine la farine très pure d'une chair immaculée, sans prendre le ferment du péché originel (3). »

C'est là une raison première et fondamentale.

Il y en a une autre, qui vaut aussi pour le péché actuel : le fait de l'union hypostatique. Comme toutes les actions et toutes les propriétés sont attribuées à la personne et qu'il n'y a qu'un suppôt en

(1) Can. 11; DENZINGER, 122.

(2) *Decret. pro Jacobitis*; DENZ., 711.

(3) PETRUS CELLENSIS, *De Personis*, c. IV; P. L., CCII, 943

Notre-Seigneur, la faute serait imputable à la personne même d'un Dieu! La grâce substantielle d'union est une barrière infranchissable contre tout péché, originel ou actuel (1).

Quelques auteurs modernes, tels Guenther, Far-
rar, tout en proclamant que le Christ a été imma-
culé et n'a jamais connu la faute, soutiennent, d'au-
tre part, qu'il gardait en lui la *puissance* de pécher.

Il est théologiquement certain qu'il possédait, au contraire, l'impeccabilité absolue.

On peut assigner trois causes de ce privilège.

D'abord, la plénitude des grâces. Quand la grâce est à son apogée, au degré suprême que Dieu a déterminé, quand elle possède une sorte d'infinité, elle se soumet entièrement toutes les puissances de l'âme et rend impossible toute révolte contre la loi divine. Voilà l'efficacité de la grâce du Sauveur : tellement pleine et abondante que Dieu ne saurait y ajouter, elle assurait entre toutes les facultés l'harmonie complète et devait supprimer la possibilité du mal.

Ensuite, la vision intuitive. Lorsque l'intelligence est toujours ouverte sur l'Infini, la volonté est ravie infailliblement dans un amour béatifique qu'elle ne peut interrompre et elle est rivée pour toujours à Dieu et au bonheur. Puis donc qu'il jouissait sans cesse de la vue de Dieu, le Christ était nécessairement à l'abri de tout péché.

Enfin, l'union hypostatique, qui sanctifie l'humanité, la pénètre jusqu'au fond, rend agréables à Dieu toutes ses œuvres.

(1) *La Mère de Grâce*, pp. 14-15

Scot, suivi par quelques scolastiques, prétend que cette dernière cause ne produirait pas l'impeccabilité absolue et que, dans l'hypothèse où le Verbe aurait pris une nature pure sans la grâce, et surtout sans la vision béatifique, l'humanité, absolument parlant, aurait pu pécher.

Les thomistes avec l'ensemble des théologiens rejettent cette conception et enseignent que, même de la puissance absolue de Dieu, le Christ ne pourrait jamais pécher.

La raison qu'ils apportent ne laisse au doute aucune place. C'est un principe métaphysiquement certain que toutes les actions, toutes les puissances, toutes les facultés relèvent de la personne; c'est une vérité de foi qu'il y a une seule personne en Jésus-Christ, celle du Verbe. Dès lors, l'humanité et tout ce qu'elle possède est la propriété du Verbe, tous les mouvements qui jaillissent en elle doivent revenir au Verbe; et donc, dans l'hypothèse où la nature humaine faillirait, c'est au Verbe qu'il faudrait imputer la faute, au point qu'on pourrait dire : le Verbe a failli, le Verbe a péché! Cette seule supposition froisse et révolte le sens chrétien.

On objecte que le Verbe n'est pas la cause prochaine, immédiate, des actes de l'humanité et, partant, que ce n'est pas lui qui pèche quand l'humanité a failli.

— Le Verbe ne supprime pas et ne remplace pas la cause prochaine des actes humains, d'accord; mais le Verbe doit régir l'humanité, et c'est au Verbe, en définitive, que sont attribuées toutes les œuvres, comme au principe premier et responsable. A moins

donc de rouvrir la porte au nestorianisme, il n'est pas permis de concevoir dans l'humanité assumée par un Dieu la puissance de pécher. Elle doit être absolument, intrinsèquement, impeccable, la volonté humaine que le Verbe est chargé de gouverner éternellement!

Il suit encore de cet enseignement que le Christ a été toujours à l'abri de tout mouvement de la concupiscence et que le foyer mauvais n'a jamais existé en lui. Le cinquième concile de Constantinople anathématise quiconque dirait, avec Théodore de Mopsueste, que le Christ est distinct du Verbe et qu'il a été molesté par les passions de l'âme et les concupiscences de la chair (1). C'est que, en effet, le foyer maudit est la suite du péché originel et qu'il devient en nous la source de ces lamentables désordres qui aboutissent ou inclinent au péché actuel : dès lors, être exempt du péché originel et du péché actuel, c'est être à l'abri de la concupiscence. Et puis, la grâce est si abondante dans le Sauveur qu'elle rend impossible toute rébellion des facultés intérieures. A plus forte raison, la vision béatifique, possession de l'Infini, est-elle l'exclusion absolue et pour toujours de la concupiscence et de ses suites honteuses. Enfin, l'union hypostatique s'oppose à ce que le foyer atteigne l'humanité du Sauveur, parce que, nous venons de le montrer, il serait imputable à la personne même du Verbe, à laquelle il faut rapporter œuvres, puissances et propriétés (2).

(1) Can. 12, DENZINGER, 224.

(2) Cf. GONET, disp. XX, a. 2; SALMANT., disp. XXV, dub. 4.

III

LA LIBERTÉ DANS LE CHRIST. — LE PROBLÈME

Il est de foi que Notre-Seigneur comme homme a joui de la liberté complète. L'Écriture insiste sur cette vérité : Il est mort, parce qu'il l'a voulu, il s'est livré volontairement, et personne ne pourrait prendre sa vie s'il ne consentait à la donner (1); il a choisi la croix quand il pouvait jouir (2); c'est un amour libre et gratuit qui le porte à se sacrifier pour nous (3).

L'importance de ces textes a été relevée par les saints docteurs. « Il pouvait, dit saint Jean Chrysostome, ne pas subir la croix, s'il l'avait voulu (4). » — « Il est mort, ajoute saint Augustin, *parce qu'il l'a voulu, quand il l'a voulu et comme il l'a voulu* (5). »

La preuve théologique s'appuie sur une double prémisse de foi.

Il est de foi, d'abord, que Jésus nous a *mérité* le salut, et le concile de Trente ne cesse d'exalter la valeur de ces mérites immenses et d'une efficacité universelle (6).

(1) ISAI., LIII, 7; Act., VIII, 32; JOAN., X, 17-18.

(2) Hebr., XII, 2.

(3) Gal., II, 20.

(4) S. CHRYSOST., *Homil. 28 in Hebr.*, n. 2; P. G., LXIII, 193.

(5) S. AUGUSTIN., *De Trin.*, lib. IV, c. XIII, n. 16; P. L., XLII 698.

(6) CONC. TRIDENT., sess. V, can. 3; sess. VI, cap. 3, 16, can. 10, 32; DENZINGER, 790. 790 200 200 210 220 220

Il est de foi, ensuite, contre Jansénius, que le mérite requiert la liberté complète, l'exemption, non seulement de toute violence et de toute coaction du dehors, mais encore de toute fatalité naturelle et de toute nécessité intérieure (1).

La difficulté est de concilier cette liberté parfaite du Christ avec son impeccabilité absolue.

Nous savons que la puissance de pécher n'est pas de l'essence de la liberté créée, mais plutôt un *défaut* du libre arbitre : cette imperfection enlevée, la liberté n'en demeure que plus entière et plus intense. De même que la liberté divine est plénière parce qu'elle ne peut se porter que sur le bien, de même la liberté du Christ sera intégrale parce qu'elle est indéfectible.

Le problème est donc par rapport au commandement que le Père a imposé à son Fils de mourir : si Notre-Seigneur *doit* obéir à cet ordre, reste-t-il libre encore ? et, s'il *peut* y désobéir, reste-t-il impeccable ?

IV

LES DIVERSES SOLUTIONS

De nombreuses solutions ont été imaginées, et on a pu en compter jusqu'à dix-neuf (2). Quatre d'entre elles, qui ont eu plus de fortune, parce qu'elles

(1) DENZINGER, 1094

(2) Cf. CHRISTIAN PESCH, *prop.* XXVI.

résumement plus ou moins toutes les autres, méritent d'arrêter notre attention.

Première solution. Petau (1) et d'autres théologiens, soit anciens soit modernes (2), répondent que le Père Eternel n'avait pas imposé à son Fils un précepte rigoureux, mais manifesté seulement un désir, auquel Jésus s'est soumis de lui-même et qu'il aurait pu, sans aucune faute, ne pas accepter.

Cette théorie tombe devant les textes scripturaires. Notre-Seigneur se plaît à redire qu'il est venu faire, non sa propre volonté, mais celle de son Père (3); il a toujours considéré sa mort comme le terme certain de sa mission, comme le devoir fondamental de son office messianique. Sacrifier sa vie, voilà le commandement qu'il a reçu : *Hoc MANDATUM accepi a Patre meo* (4). S'il marche à la rencontre de ses ennemis et de ses bourreaux, c'est pour accomplir le commandement de son Père : *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem et sicut MANDATUM dedit mihi Pater, sic facio. Surgite eamus hinc* (5).

Qui peut nier que toutes ces expressions impliquent dans leur acception littérale un précepte proprement dit?

Les Epîtres répètent, d'une autre manière, que le premier cri de Jésus à son arrivée en ce monde a été un acte d'acceptation de la volonté divine (6), que le Sauveur a été obéissant jusqu'à la mort de

(1) PETAV., Hb. IX, c. XI, n. 6.

(2) Cf. CARD BILLOT, thes. XXX.

(3) JOAN., V, 30.

(4) JOAN., X, 18.

(5) JOAN., XIV, 31.

(6) Hebr., X, 9

la croix (1). Or, l'obéissance est l'accomplissement d'un précepte véritable, comme la désobéissance est la transgression d'une loi ou d'un précepte qui lie.

D'autre part, résister même à un simple désir du Père, ne serait-ce pas une imperfection indigne du Saint des saints?

Enfin, cette opinion suppose qu'il n'y a plus liberté dès qu'il y a précepte rigoureux. Comment alors expliquera-t-on la liberté du Sauveur par rapport aux commandements naturels, qui étaient, à coup sûr, très rigoureux et auxquels il ne pouvait se soustraire. Fausse conception de la liberté et du précepte : fausse donc la théorie qu'on imagine pour les concilier.

Deuxième solution. Selon Vasquez (2), Lugo (3), etc., il y aurait eu précepte vrai quant à la mort elle-même, mais non quant aux circonstances de la passion. Semblable à un martyr qui pourrait choisir son genre de supplice, Notre-Seigneur a été libre dans le choix des circonstances et il a dépendu de sa volonté d'y ajouter des motifs exquis, de mettre dans l'exécution des sentiments très intenses.

Les données scripturaires contredisent cette explication. Les circonstances du drame rédempteur étaient prédites d'avance (4), et Dieu a voulu que son Fils s'y soumit : les Ecritures devaient s'accomplir, il devait en être ainsi; SIC OPORTET FIERI (5).

(1) *Philipp.*, II, 3.

(2) VASQUEZ, disp. LXXIV

(3) LUGO, disp. XXVI.

(4) Voir, par exemple, le ps. XXI et Isaïe, LII et LIII.

(5) *MATTH.*, XXVI, 54.

L'heure de quitter ce monde et d'aller au Père était fixée par Dieu : *VENIT HORA EJUS UT TRANSEAT ex hoc mundo ad Patrem* (1).

D'autres inconvénients très graves découlent de cette conception. Il suivrait de là que le Sauveur n'a pas été libre par rapport à sa mort et qu'il n'a point mérité par sa mort elle-même. Or, au dire du concile de Trente, c'est par cette mort très sainte, c'est par sa passion sur l'arbre de la croix, qu'il nous a mérité la justification et tous les biens du salut (2).

Enfin, pas plus que la précédente, cette théorie ne saurait concilier la liberté avec les préceptes naturels.

Troisième solution. Le commandement aurait été conditionnel tout d'abord et ne serait devenu rigoureux qu'après seulement que Notre-Seigneur eut choisi lui-même la mort comme moyen de salut pour l'humanité.

Bien loin d'avoir un fondement dans la révélation, cette opinion ne tient pas compte des textes déjà cités, qui impliquent de la part de Dieu un précepte absolu et de la part du Christ une obéissance complète. Dans cette hypothèse, la cause première de la rédemption des hommes, la cause déterminante, c'est la volonté *humaine* du Christ, tandis que l'Écriture fait toujours remonter à la volonté *divine*, à Dieu lui-même, le bienfait du salut : « *Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique* (3). » — Ce n'est point parce

(1) JOAN., XIII. 1.

(2) CONC. TRIDENT., sess. VI, cap. VII; DENZINGER, 799, 800.

(3) JOAN., III, 16.

que la liberté humaine a choisi la première que Jésus est livré, c'est parce que Dieu aime le monde et veut le sauver. Enfin, cette théorie ne résout pas mieux que les précédentes le problème de la liberté par rapport aux préceptes naturels, qui sont absolus et indispensables.

Quatrième solution. Pour les thomistes, le précepte est absolu et rigoureux, soit quant à la mort soit quant aux circonstances, mais la difficulté ici n'est pas autre que la difficulté générale de concilier la liberté créée avec la prescience éternelle et avec le concours divin.

De même que le décret prédéterminant porté de toute éternité ne nuit en rien à la contingence de l'acte qui se produira dans le temps, de même que la liberté demeure intacte sous l'influence de la motion divine; ainsi le précepte du Père ne rend point fatale l'obéissance du Christ et la grâce, toujours efficace en lui, bien loin de gêner la volonté, assure et produit les actes parfaitement libres et méritoires.

L'union hypostatique entraîne pour l'âme cette plénitude de grâce habituelle ou actuelle qui se soumet toutes les puissances et exclut le péché; elle garantit pour chacun des actes humains une motion infaillible qui les rend parfaits.

« Dieu opère en nous, comme dans tous les êtres, selon notre propriété, et, comme son concours avec les forces de la nature ne fait pas qu'une lionne enfante des agneaux, son concours avec une puissance libre ne fait pas qu'elle produise des actes nécessaires ni qu'elle perde en agissant le pouvoir

radical de résister (1). » — Ainsi donc, en Jésus-Christ, le *pouvoir* radical de ne pas mourir ou de ne pas poser tel acte existait véritablement, c'est seulement le *fait* de ne pas mourir ou de ne pas opérer qui ne s'est pas réalisé et qui, vu le plan divin, ne devait pas se réaliser. La liberté est donc demeurée intacte dans le Sauveur, comme j'avais l'entière faculté de m'asseoir à tel moment, bien que le *fait* n'ait pu avoir lieu parce que je me suis trouvé en marche à ce même instant. La prédestination et la grâce efficace, tout en laissant la puissance entière, assuraient infailliblement que le fait ne se produirait pas, comme il est arrivé infailliblement que je n'ai pas été assis à telle heure de ma journée.

La plupart des théologiens modernes reviennent à la solution commune parmi les thomistes. Tout le monde, assurément, n'explique pas de la même manière l'accord de la liberté humaine avec le concours de la Cause première; mais même des écrivains molinistes, comme le P. C. Pesch (2), reconnaissent qu'il faut résoudre le problème spécial de la liberté du Christ comme le problème général de la liberté créée sous l'action divine et sous la grâce efficace.

Quoi qu'il en soit des explications, il est démontré que le Christ est libre et impeccable, que notre contact avec lui nous vaudra des énergies durables pour éviter le péché, que notre humble obéissance, greffée sur la science, nous obtiendra d'éclatantes victoires...

(1) P. MONSARRÉ, Carême de 1876, 23^e conférence.

(2) Cf. C. PESCH, *De Verbo Incarnato*, prop. xxvi.

CHAPITRE IV

La sensibilité de Jésus-Christ

I

EXISTENCE D'UNE SENSIBILITÉ EN NOTRE-SEIGNEUR

Parfait selon l'âme et selon le corps, le Christ a dû exceller en tout ce qui glorifie la nature humaine.

Son corps, parce qu'il était formé par miracle, devait être un chef-d'œuvre, et un organisme qui avait reçu son harmonie de l'Esprit-Saint devait être doué d'une sensibilité merveilleuse, capable de vibrer au souffle de toutes les légitimes émotions, tendresses, joies et douleurs. Voilà pourquoi la passion a été si terrible (1).

Suivant un axiome que nous avons entendu déjà proclamer par saint Thomas, le Verbe a pris en s'in-

(1) Cf. *Le Mystère de la Rédemption*, pp. 143, ss.

carnant tout ce qu'il avait planté lui-même dans la nature humaine : *Nihil eorum quæ Deus in nostra natura plantavit defuit humanæ naturæ assumptæ a Dei Verbo* (1). Dieu a inséré dans notre humanité, non seulement l'intelligence et la volonté, mais encore tout un monde de facultés inférieures : les sens externes, avec leurs innombrables ramifications; les sens internes, conscience, imagination, mémoire, instinct, avec leur immense domaine; l'appétit sensitif, qui se porte vers le bien présenté par les sens ou repousse le mal contraire, et qui devient appétit concupiscible par rapport au bien et au mal pris en eux-mêmes, et appétit irascible par rapport au bien ou au mal qui offrent un caractère spécial de difficulté à surmonter.

Toutes ces puissances ont leur complet épanouissement et leur opération propre. Dans les sens externes ou internes, c'est la sensation, dans l'appétit c'est la passion. Parfois, le mouvement commence dans l'organisme pour aboutir à l'âme, comme lorsque le corps est blessé, déchiré, meurtri : passion corporelle, souffrance, douleur; d'autres fois, le mouvement part de l'âme et va ébranler l'organisme où il a son contre-coup : émotion ou passion proprement dite. « Les passions atteignent la chair et le sang, les font passer par toutes les trances du spasme et de l'extase, jouent sur les nerfs et sur les muscles, sur le cerveau et sur le cœur, comme sur un instrument vivant et vibrant, les hymnes de l'amour, du désir, de la joie, de l'ivresse (2). »

(1) S. THOM., III P., q. 9, a. 4.

(2) P. JANVIER, *Les Passions*, 1^{re} conférence.

Le sentiment est plus élevé que la passion. La passion désigne le mouvement ou l'émotion de l'appétit sensible et se porte sur l'objet perçu par l'imagination; le sentiment comprend en outre les émotions de la partie intellectuelle qui retentissent plus ou moins sur la partie inférieure et ont pour objet le bien spirituel, religieux, moral (1).

En Notre-Seigneur tous ces mouvements de la sensibilité universelle ont eu leur jeu harmonieux et mesuré : son corps a vibré merveilleusement sous l'archet de la douleur, son âme et son cœur ont tressailli de toutes les saintes passions, de tous les admirables sentiments qui ont jamais pu jaillir du cœur des mères et du cœur des saints.

L'Évangile ne nous laisse pas ignorer cette psychologie des sentiments en Jésus, il nous raconte discrètement ces sublimes émotions. Qu'elles sont délicates les tendresses du Maître pour le disciple bien-aimé, pour Lazare et sa famille (2)! Et cette affection remue indiciblement l'organisme et se traduit par des larmes (3). Jésus met ses joies à procurer le bien de ses apôtres, *gaudeo propter vos* (4); il éprouve des *désirs* ardents, par exemple, de s'épancher avec ses disciples et de manger la pâque avec eux (5). Ses *tristesses*, ses *craintes*, sont inénarrables, elles retentissent dans tout son corps et sont accompagnées d'une sueur de sang (6). Sa juste *colère* et

(1) Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. III, pp. 288, ss., t. IV, pp. 215, ss.

(2) JOAN., XI, 3, XIII, 23.

(3) JOAN., XI, 35.

(4) JOAN., XI, 15.

(5) LUC., XXII, 15.

(6) MATTH., XXVI, 27; MARC., 32; LUC., XXII, 44.

les autres émotions qui se rapportent à l'appétit irascible font trembler et mettent en fuite ses adversaires et le rendent invincible lui-même dans les tourments inouïs de la passion (1).

« Le Sauveur, venu pour purifier tout ce qu'il s'était uni par l'Incarnation, a réuni en lui, comme en un faisceau très riche, toutes les fibres affectives qui tressaillent au sein des créatures (2). »

II

EXCELLENCE DE LA SENSIBILITÉ EN NOTRE-SEIGNEUR

La sensibilité en Jésus était exquise : au point de vue physique, d'abord, parce qu'elle était aidée par un organisme parfait, chef-d'œuvre de l'Esprit-Saint; au point de vue moral, ensuite, parce qu'elle n'était point ternie ni troublée par la concupiscence et que, ne pouvant dévier vers le désordre, elle restait toujours au service de la vertu.

Les passions du Christ, quoique réelles comme la nature humaine, dont elles attestent la vérité, sont cependant *volontaires*, au dire des saints docteurs (3), en ce sens que la volonté les tient toujours sous son empire.

(1) MARC., III, 5; JOAN., II, 14-17, XIV, 31, XVIII, 4. SS.

(2) Mgr CHOLLET, *La Psychologie du Christ*, t. II, p. 121.

(3) Cf. S. AUGUSTIN., *De Civit. Dei*, lib. XIV, c. IX, n. 3; P. L., XLI, 415; S. FULGENT., *Epist. 18 ad Regnum*, c. IV, n. 10; P. L., LXV, 498.

Les nôtres se portent souvent vers l'objet mauvais, qui nous séduit par ses perfides amorces, ou vers l'objet frivole, qui nous fait gaspiller nos énergies; celles de Jésus sont toujours orientées vers l'honnête, vers l'utile, vers la fin de la Rédemption.

Les nôtres préviennent plus d'une fois la raison et troublent la sérénité de ses décisions; celles de Jésus, commandées par la partie supérieure, n'agissent que sur ses ordres.

Les nôtres aboutissent parfois à des effets désastreux : au lieu de se tenir dans leur domaine propre, elles empiètent sur celui de la raison et entraînent avec elle la faculté maîtresse qui aurait dû les gouverner et les dompter; celles de Jésus, toujours harmonieuses, ne sortent jamais de leur rayon et servent toujours l'esprit.

C'est pourquoi de grands docteurs, à la suite de saint Jérôme (1), disent que les émotions en Notre-Seigneur sont plutôt des *propassions* que des passions.

Elles sont bien des passions véritables au sens philosophique, c'est-à-dire des mouvements réels de l'appétit sensitif, mais elles restent entièrement affranchies des désordres qui trop souvent accompagnent ces mouvements chez les autres humains. Les passions telles que nous les décrit l'histoire du monde ont été les vraies reines de l'humanité, elles ont courbé la raison sous leur honteux empire. Pour faire donc bien comprendre que la sensibilité en Jésus a toujours été sous la gouverne de la volonté

(1) S. HIERON., *In Matth.*, v, 28; *P. L.*, XXVI, 39.

et que le royaume des facultés inférieures a toujours gardé la tranquillité de l'ordre, on dira très justement que le Sauveur a eu des propassions (1).

Toutefois, le terme de passion n'impliquant par lui-même que la réalité philosophique déjà expliquée, on pourra le conserver aussi et affirmer que le Christ a eu des passions de la même nature que les nôtres, différentes seulement par les conditions et le mode d'agir. « Jésus, qui aima et qui aima de l'affection la plus tendre et la plus violente à la fois, dut avoir les passions les plus vivantes et les plus fortes. Fleurs épanouies sur l'arbre de l'affection la plus pure, elles furent nobles, sans tache, et dégagèrent le plus suave parfum (2). »

Cette excellence de la sensibilité, cette harmonie des passions, résultaient infailliblement des mêmes causes qui ont produit l'abondance des grâces, l'exemption de la concupiscence, l'impeccabilité absolue.

Il suffit à notre but d'avoir exposé les principes théologiques; on trouvera, pour le reste, de beaux développements dans nombre d'ouvrages pleins de doctrine, de piété, de poésie (3).

(1) S. THOM., III P., q. 15, a. 4; SALMANT., disp. XXV, dub. VIII, nn. 104, ss.

(2) Mgr CHOLLET, *op. cit.*, p. 147.

(3) Voir, entre autres : BOSSUET, *Premier Sermon pour la Profession de M^{me} de la Vallière*; P. MONSABRÉ, 39^e conférence, *Le Cœur de Jésus-Christ*; Mgr CHOLLET, *La Psychologie du Christ*, ch. IX; P. OLLIVIER, *Les Amittés de Jésus*; Charles SAUVÉ, *Jésus Intime*.

CHAPITRE V

La puissance et les infirmités de Jésus-Christ

I

SI LA TOUTE-PUISSANCE DIVINE CONVIENT A L'HUMANITÉ DU CHRIST

Les ubiquitaires du seizième siècle, reprenant sous une autre forme la conception monophysite qui attribuait à l'humanité de Jésus les propriétés mêmes de la divinité, en vinrent à dire que cette humanité a reçu l'immensité et la toute-puissance divines. La droite du Père, expliquent-ils, est partout : Jésus-Christ, même selon son humanité, est à la droite de Dieu; donc, même selon son humanité, il est présent partout. Les novateurs prétendaient prouver de cette manière que le Christ peut être présent sous toutes les hosties du monde sans qu'il y ait transsubstantiation.

Luther s'attachait quelques temps à cette erreur; ses disciples Buntius et Jean de Westphalie lui donnèrent une célébrité que grandirent encore Illyricus et Osiandre.

Des catholiques pleins de foi et de piété, mais trompés par une mystique qui manquait de base théologique, ont écrit, surtout au dix-neuvième siècle, que la vie de Jésus en nous comporte une certaine présence de l'humanité sainte dans les justes.

Les paroles du symbole suffisent à réfuter ces fantaisies. Si le Christ est descendu aux enfers, s'il est ressuscité des morts, s'il est monté aux cieux, s'il doit revenir pour juger les vivants et les morts, il est manifeste que son humanité n'est point partout.

L'union hypostatique ne change pas la condition des natures : l'humanité et la divinité gardent ce qui leur est propre et jamais le caractère distinctif de la divinité ne deviendra un attribut de la nature humaine.

Il répugne absolument que la toute-puissance et l'immensité soient communiquées à une nature, comme il est impossible que l'infini soit jamais renfermé dans le fini. Pour n'avoir pas de limite dans le temps, il faut être éternel; pour n'être pas arrêté par l'espace, pour dominer tous les lieux à la fois, pour étendre sa vertu à tous, il faut posséder l'infinité proprement dite.

Le texte évangélique si mal interprété : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre », peut s'expliquer du Christ en tant que Verbe ou du Verbe Incarné à raison de la personne divine, ou,

s'il s'entend de l'humanité, il signifiera le pouvoir d'*excellence* donné à Jésus pour opérer les miracles, conférer la grâce, instituer les sacrements, mais qui n'est ni l'infinité ni l'ubiquité.

L'expression « être assis à la droite du Père », si on l'applique à l'humanité, signifie que celle-ci est adorée avec la personne divine, dont elle est inséparable, qu'elle est associée à la béatitude du Père et qu'elle exerce avec Dieu la puissance de juger, mais non point qu'elle a l'ubiquité et l'infinité de Dieu (1).

L'humanité ne pouvait pas non plus recevoir, même à titre d'instrument, le pouvoir de créer ou d'anéantir. La création, parce qu'elle tire l'être du néant, exclut toute idée de sujet préexistant : or, la créature doit précisément faire sortir d'un sujet donné tout ce qu'elle réalise d'être, de vie, d'activité (2).

II

QUELLE EST LA PUISSANCE QUI CONVIENT, EN FAIT, A L'HUMANITÉ DU CHRIST

Comme cause principale l'âme du Sauveur avait la puissance de produire tous les effets qui peuvent convenir à une âme humaine soit naturellement soit surnaturellement, c'est-à-dire tous les effets qui procèdent d'un principe permanent et habituel, que ce soit une faculté naturelle, que ce soit une vertu

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 58, a. 3.

(2) Cf. *La Causalité instrumentale en Théologie*, pp 191-193.

infuse. Ce qui est permanent devient propre au sujet qui le reçoit et, quand celui-ci agit, c'est comme agent principal et non point comme instrument qu'il agit (1). Cette âme parfaite pouvait donc, comme cause principale, gouverner son corps, produire les actes humains, mériter la grâce aux hommes, satisfaire pour leurs péchés, exercer les opérations de ses trois sciences : vision béatifique, connaissance infuse, connaissance acquise.

Comme cause instrumentale, l'humanité sainte coopérait à tous les miracles, à tous les effets surnaturels qui se ramènent vers la fin de l'Incarnation. La dignité du Sauveur réclame que toute prérogative accordée aux serviteurs, instruments séparés, soit communiquée excellemment à l'instrument conjoint du Verbe de vie. L'Évangile atteste ce pouvoir de Jésus : « Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés, lève-toi, dit-il au paralytique, prends ton grabat et va dans ta maison (2). » — C'est donc comme Fils de l'homme qu'il guérit le paralytique; l'humanité a concouru à l'œuvre propre du Verbe.

Pour indiquer que le Verbe prête constamment à l'humanité cette efficacité surnaturelle, saint Luc emploie une expression énergique et pittoresque dont les théologiens ont fait ressortir la richesse doctrinale : « Une vertu sortait de Jésus pour guérir toutes les infirmités (3). » Saint Matthieu nous apprend, d'autre part, que l'usage d'une telle puissance dé-

(1) Cf. *La Causalité instrumentale en Théologie*, pp. 10-11.

(2) MATTH., IX, 4, ss.

(3) LUC., VI, 19, VIII, 43.

pendait de la volonté du Maître : « Seigneur, si vous le voulez, vous pouvez me guérir. Jésus étend la main et dit : *Je le veux*, sois guéri; et le malade est purifié de sa lèpre (1). »

Il fallait que le Docteur du surnaturel prouvât aux hommes sa mission divine par un pouvoir divin et qu'il étendît ses miracles sur toute la création : sur la nature, sur les hommes et même sur le monde angélique (2).

Cette prérogative n'a pas cessé avec l'Ascension : l'humanité glorieuse est encore aujourd'hui l'instrument de toutes les grâces et de toutes les merveilles qui s'opèrent dans l'Eglise. Nous avons expliqué ailleurs que Jésus est le grand voyageur des siècles : il passe pour sauver toutes les générations, et, dans sa course à travers les âges, il éclaire et réchauffe tout ce qui vit; les derniers représentants du genre humain devront proclamer encore que toute guérison, toute grâce, tout bonheur, dérivent de son humanité (3).

III

LES INFIRMITÉS DE JÉSUS-CHRIST : LES ERREURS, LA DOCTRINE CATHOLIQUE

Les merveilleux privilèges dont fut douée cette humanité ne devaient la soustraire ni aux infirmités naturelles, ni à la souffrance, ni à la mort.

(1) MATTH., VIII, 2, 3.

(2) S. THOM., III P., qq. 43-44.

(3) *La causalité instrumentale en Théologie*, ch. III.

Le principe sotériologique qui régit la question a été rappelé bien des fois : la fin de l'Incarnation demande que le Sauveur prenne une humanité passible pour satisfaire à notre place.

Cette admirable économie a été méconnue par de nombreux hérétiques. D'abord, par les docètes, qui niaient la réalité de la chair en Jésus-Christ ou qui imaginaient, avec Basilide, que Jésus, sur le Calvaire, échangea son corps avec celui de Simon le Cyrénéen, lequel souffrit la passion; ensuite, par la secte monophysite des aphthartodocètes, suivant lesquels le corps de Jésus aurait eu l'incorruptibilité dès le premier instant de l'Incarnation (1).

Certains catholiques, au témoignage de Léonce de Byzance, auraient enseigné que l'union avec le Verbe avait rendu la chair impassible et incorruptible et que c'est par miracle seulement que cette propriété avait été suspendue pour permettre au Christ de souffrir et de mourir pour nous (2).

Philippe, abbé de Bonne-Espérance, de l'ordre des Prémontrés, prétendit que les souffrances du Sauveur, quoique réelles, procédaient, non de la nature, mais de la volonté impérative : c'est en vertu d'un miracle positif que le Christ a pu subir la faim, la soif, la douleur; et, par contre, le miracle cessait quand Jésus marchait sur les eaux et laissait rayonner la gloire de l'âme sur le corps au jour de la Transfiguration (3).

Quant aux Pères de l'Eglise, on a trouvé des ex-

(1) Voir plus haut, p. 46.

(2) Cf. LEONT. BIZANT.; *P. G.*, LXXXVI, 1325, ss.; PETAV., *lib. I*, c. XVIII, *lib. X*, c. III.

(3) Cf. *P. L.*, CCIII. 40, ss.

pressions inexactes chez Clément d'Alexandrie et chez saint Hilaire de Poitiers.

Clément déclare qu'il ne faut pas chercher dans le corps du Sauveur les fonctions du corps humain : s'il mangeait, ce n'était point pour soutenir sa chair, que sustentait la vertu divine, mais pour ne pas induire en erreur ceux qui vivaient avec lui (1). Personne n'a songé à excuser ce langage.

Le texte de saint Hilaire est celui-ci : « Les coups et les blessures sont tombés sur lui, il a été suspendu en croix, la souffrance a fondu sur lui; mais tout cela ne pouvait lui infliger la douleur : c'était comme un trait qui traverse l'eau, le feu ou l'air (2). »

Ce passage a été jugé erroné par Claudien Mamert, Baronius et plusieurs théologiens soit anciens soit modernes (3); à leur sens, Hilaire enseignerait que le corps du Sauveur, né d'une Vierge, conçu par l'opération du Saint-Esprit, est d'une nature supérieure à la nôtre et, de ce chef, à l'abri de nos infirmités.

La plupart des théologiens, cependant, donnent à ces paroles une interprétation orthodoxe et croient que le saint docteur a voulu seulement affirmer l'impassibilité du Verbe lui-même. Il avait affaire aux ariens et il s'attachait à leur montrer que la passion n'est pas un argument contre la divinité du Verbe; car, si les coups tombaient sur l'organisme, le Verbe ou la Vertu divine qui habitait dans le corps restait à l'abri de toute atteinte. La raison de cette interpré-

(1) CLEM. ALEXANDR., *Strom.*, VI, c. IX; *P. G.*, IX, 292.

(2) S. HILAR., *De Trin.*, lib. X, 13; *P. L.*, X, 362, ss.

(3) Cf. L. JANSSENS, t. IV, pp. 542-552.

tation favorable c'est de ne pas mettre l'auteur en contradiction avec lui-même. Hilaire n'a pu nier ici ce qu'il avait écrit ailleurs des infirmités et des souffrances de Jésus : « Né d'une Vierge, il est allé du berceau jusqu'à l'âge parfait; il a passé par le sommeil, par la faim et la soif, par la fatigue, par les larmes; maintenant il va être tourné en dérision, flagellé, crucifié (1). »

M. Tixeront résume ainsi la doctrine de l'évêque de Poitiers : « Cela n'empêche pas son humanité d'être passible; mais Hilaire enseigne et répète qu'elle ne l'est que par miracle et par une volonté positive du Verbe. Par suite de son union avec le Verbe, de son impeccabilité, de sa naissance virginale, l'homme en Jésus devait être normalement impassible, affranchi des nécessités qui s'imposent aux autres hommes, aussi bien que des affections et des passions qui les émeuvent et qui les troublent. Si donc, comme Hilaire l'admet ailleurs, Jésus a souffert, s'il a eu faim et soif, s'il a gémi et pleuré, c'est parce qu'il l'a voulu librement, soit que nous entendions par là un ordre réglé dès le principe et une fois pour toutes qui assujettit, malgré ses prérogatives, l'humanité du Christ aux lois communes à tous les hommes, soit que nous supposions une série d'actes de volonté sans cesse renouvelés et s'opposant à l'action du privilège initial. En tout cas, les souffrances et les faiblesses du Christ, loin d'être un argument contre sa divinité, en sont au contraire la preuve, étant un effet de sa puissance. Les

(1) S. HILAR., *De Trin.*, lib III, 10; P. L., X, 61.

objections qu'en tirent les ariens sont absolument vaines (1). »

Quoi qu'il en soit de l'opinion personnelle de quelques écrivains ecclésiastiques, la doctrine de l'Eglise se résume ainsi : le Christ a pris volontairement, mais n'a pas contracté, les infirmités communes à la nature humaine et qui par elles-mêmes ne sont pas une tare et ne nuisent en rien à la perfection de sa science et de sa grâce ni à la fin de l'Incarnation.

Les considérations qui suivent vont prouver et mettre en lumière cette vérité.

IV

LES ENSEIGNEMENTS DE L'ÉCRITURE ET DE LA TRADITION

Les défauts communs à la nature humaine sont la faim, la soif, la fatigue, la souffrance, la douleur, la mort : l'Ecriture nous atteste que Jésus a subi tout cela. Il a eu faim (2); il a dit sur la croix : J'ai soif (3); il a voulu passer par toutes nos épreuves, sauf par le péché, apprendre l'obéissance par ses douleurs, afin de compatir à nos infirmités, de nous porter secours (4) et de nous donner l'exemple (5).

(1) J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, II, pp. 287-288.

(2) MATTH., IV, 2.

(3) JOAN., XIX, 28.

(4) *Hebr.*, II, 18, 19, IV, 15, V, 8, 9.

(5) I PET., II, 21.

« Croire à la réalité de ce corps et nier la passivité de l'âme qui l'animait ce serait méconnaître les lois de la nature humaine et accuser l'Évangile d'une ridicule erreur ou d'un long mensonge. Simplement et sans explication, il nous montre, l'une après l'autre, les infirmités de son héros; il recueille ses gémissements, ses plaintes, ses prières, résignées : Jésus s'émeut, Jésus se trouble, Jésus pleure, Jésus s'attriste, Jésus a peur, Jésus souffre, Jésus expire... L'Évangile est encadré par des témoignages concordants qui ne nous laissent aucun moyen d'échapper à la nécessité d'admettre simplement les infirmités dont notre courte raison s'étonne. Les prophètes ont appelé Jésus-Christ l'homme de douleurs, connaissant par expérience l'infirmité. Saint Paul nous affirme qu'il a pris notre chair de péché avec ses imperfections, qu'il a dû nous ressembler en toute chose et que pour mieux nous ressembler, il a voulu passer par toutes nos épreuves (1). »

Le concile romain de 380, sous le pape saint Damase, définit que le Christ a souffert, non point dans sa divinité et comme Fils de Dieu, mais dans sa chair et dans son âme, parce qu'il avait pris la forme de l'esclave (2).

Saint Ignace d'Antioche avait vigoureusement défendu ce dogme contre les docètes, et la pensée des souffrances du Sauveur le soutenait dans son martyre. « Je souffrirai avec Jésus-Christ, parce qu'il me fortifiera lui qui est vraiment homme (3). » —

(1) P. MONSABRE, 41^e conférence.

(2) DENZINGER, 72.

(3) S. IGNACE, *Épître*, I, IV.

« A-t-il éprouvé le besoin de la faim? interroge saint Athanase. Assurément : le corps selon sa condition naturelle avait faim, mais, parce qu'il appartenait au Seigneur, il ne devait pas périr de faim (1). » — « Dieu, qui était impassible, ajoute saint Léon, a daigné se faire homme passible et l'Immortel a voulu se soumettre aux lois de la mort (2). »

Saint Fulgence a su donner à ce dogme un relief tout particulier. « Il n'est pas incorruptible le corps dans lequel les coups font pénétrer la douleur. Jusqu'à sa passion et jusqu'à sa mort il avait manifestement un corps mortel; c'est dans ce corps qu'il a éprouvé pour nous une faim et une soif véritables, une vraie fatigue, les réelles blessures de la lance et des clous, de réelles douleurs, non par nécessité, mais volontairement, par sa libre acceptation; il a sacrifié sa vie de son propre gré et par son propre pouvoir (3). »

Telles sont les conclusions de nos docteurs : les infirmités, les souffrances, sont bien naturelles dans le Christ, c'est-à-dire qu'elles dérivent de la condition de sa chair, mais elles sont aussi voulues librement, en ce sens qu'il aurait pu, par sa vertu divine, s'y soustraire dès le début : en n'usant pas de son pouvoir, il les accepte et les rend volontaires.

Les Pères expliquent, d'autre part, que Jésus n'a pas subi les infirmités humiliantes ni la maladie, mais seulement les défauts communs de la nature et qui ne peuvent pas être considérés comme une

(1) S. ATHAN., *Orat., De Incarn. Verbi*, 21; P. G., XXV, 134.

(2) S. LEO M., *Serm. XXII in Nativ. Domini*, 2, c. II; P. L., LIV, 195.

(3) S. FULGENT., *Ad Regnum, epist. XVIII*, 8; P. L., LXV, 498.

tare. « Il ne convenait pas, dit saint Athanase, que celui qui devait guérir les maladies des autres portât lui-même un instrument brisé par la maladie. Croirait-on qu'il peut chasser les infirmités si le temple qu'il s'est uni était lui-même chancelant et infirme (1)? »

Saint Jean Damascène établit le principe qui doit nous guider dans la présente étude : le Christ a pris les infirmités communes, mais non point celles qui seraient une sorte de déshonneur pour la nature, qui accuseraient ou l'ignorance ou un manque de grâce et de sainteté (2).

V

L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE

Les théologiens se sont désormais attachés à la doctrine de saint Jean Damascène comme à l'expression définitive du sentiment catholique (3).

Le Christ devait prendre nos infirmités et souffrir la douleur pour une triple raison.

D'abord, pour expier au nom des hommes. Satisfaire pour les autres c'est subir la peine qui leur est réservée : s'il consent à prendre notre place, il doit accepter les infirmités et les souffrances auxquelles nos fautes nous ont assujettis.

(1) S. ATHANAS., *loc. cit.*, n. 22; P. G., XXV, 135.

(2) Cf. S. JOAN. DAMASC., *De Fid. Orthod.*, lib. III, c. XX; P. G., XCIV, 1082.

(3) Cf. S. THOM., III P., q. 14. et ses commentateurs déjà cités

Ensuite, pour affermir notre foi en l'Incarnation. S'il n'avait revêtu qu'une chair impassible, on aurait pu douter de la réalité de sa nature humaine, tandis que le spectacle de ses infirmités et de ses douleurs a une éloquence invincible pour nous convaincre qu'il est homme véritable comme nous : on ne résiste pas au témoignage de tels faits, et c'est ainsi que l'apôtre Thomas fut persuadé de la résurrection à la vue des blessures de son Maître.

Enfin, pour nous donner l'exemple de la patience : il a accepté de la part des pécheurs la contradiction, l'outrage, la mort, afin que nous ne succumbions pas à l'heure de l'épreuve (1).

Achevant de préciser la doctrine, les théologiens distinguent deux sortes de défauts dans l'humanité : ceux qui sont personnels et proviennent d'une cause particulière, comme la lèpre, la phtisie, la fièvre, les troubles nerveux; ceux qui sont communs à tous les hommes et accompagnent partout la nature humaine. Ici encore deux catégories : certaines de ces infirmités ne comportent par elles-mêmes ni tare ni déshonneur, comme la faim, la soif, la fatigue, la mort pour une grande cause; d'autres sont humiliantes, comme l'ignorance et la concupiscence, ou elles accusent un désordre dans l'organisme, inclinent et poussent au mal.

Il est manifeste que le Sauveur était exempt des tares et des défauts particuliers : la nature en lui était parfaitement saine et son corps, formé par miracle, restait à l'abri de tout germe morbide.

(1) *Hebr.*, XII, 8.

L'union hypostatique excluait aussi les défauts humiliants, puisqu'ils ne servent pas à la fin de l'Incarnation rédemptrice, ne pouvant concourir par eux-mêmes ni au mérite ni à la satisfaction.

Les défauts qu'il a pris sont donc les infirmités communes de la première catégorie, qui lui ont permis de nous ressembler, de se mettre à notre niveau, de souffrir pour nous.

S'il les a acceptées, il ne les a point contractées, comme les autres mortels. Contracter c'est porter en soi la cause de ces misères, c'est-à-dire le péché originel, et nous avons vu que jamais l'ombre de la faute n'a pu effleurer la nature vierge de Jésus.

Les théologiens expliquent enfin, à la suite des Pères, dans quel sens ces défauts étaient naturels, dans quel sens, volontaires

Ils étaient *naturels* parce que, le corps en Jésus étant de la même condition que la nôtre et ne jouissant pas encore de la gloire de l'âme, à cause du plan rédempteur, les infirmités dérivait de la nature même de l'organisme (1), tels la faim, la soif, la fatigue après une longue marche.

Ils étaient d'autre part *volontaires* et libres : d'abord, parce que Notre-Seigneur avait consenti à ce que la gloire de l'âme ne rejaillît pas tout de suite sur le corps; ensuite, parce qu'il posait librement les causes prochaines, comme le jeûne amenait la faim et les travaux apostoliques, la fatigue; enfin, pour assigner une autre raison fondamentale, parce qu'il a renoncé à faire usage de la puissance qui l'au-

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 14, a. 2.

rait soustrait à la souffrance et à la mort. Instrument conjoint et inséparable du Verbe de vie pour tous les effets de l'ordre surnaturel, l'humanité sainte aurait pu écarter d'elle toute infirmité; mais notre Rédempteur accepte de grand cœur tout cela, voulant par sa passion aller jusqu'au bout du sacrifice — il est consolant de le redire — pour aller jusqu'au bout de l'amour.

« O Christ infirme, sanglant et immolé, recevez l'hommage de notre profonde admiration, et daignez écouter notre humble prière! Faites-nous comprendre la merveilleuse puissance de l'infirmité, afin que toute douleur de notre vie soit sanctifiée et transfigurée par vos propres douleurs (1). »

(1) P. MONSABRE, 41^e conférence.

CINQUIÈME PARTIE

Conclusion : Le Culte de Jésus-Christ

Après avoir considéré l'Incarnation en elle-même, les deux natures qui s'unissent en une seule personne, l'union et ses caractères, les propriétés de l'humanité sainte, il nous est doux, pour conclure, de signaler une des principales conséquences (1) de l'union hypostatique : c'est que l'humanité épousée par le Verbe a droit à nos adorations et à notre amour.

Notre étude sera brève, parce que de nombreux ouvrages ont rendu ce sujet familier à la piété des fidèles.

Quelques considérations donc sur le culte dû au Sauveur, à toute son humanité, et, en particulier, à son Cœur sacré.

(1) Nous avons étudié les autres conséquences dans le *Mystère de la Rédemption*.

CHAPITRE PREMIER

Le culte dû au Sauveur et à son humanité (1)

I

ÉTAT DE LA QUESTION

Le *culte* désigne l'hommage rendu à quelqu'un en signe de son excellence et de sa supériorité. Tandis que l'honneur peut être dû aussi à des égaux, le culte proprement dit s'adresse à un supérieur, c'est-à-dire à quelqu'un qui nous dépasse et nous domine par l'éminence de certaines qualités. Comme nous remarquons trois sortes d'excellences, nous distinguons pareillement trois sortes de cultes. Il y a d'abord l'excellence incréée, devant laquelle toute perfection des créatures est comme un néant : Dieu seul est grand ! Elle a droit à des hommages souve-

(1) Cf. S. THOM., III P., q 25, et ses commentateurs.

rains : il faudra un culte *unique* pour reconnaître le Principe premier et la Fin dernière de toutes choses : c'est le culte de *latrie* ou d'adoration. Il y a, ensuite, l'excellence créée qui consiste dans les qualités éminentes de la grâce et de la gloire; nous lui devons le culte de *dulie*. Si cette excellence du surnaturel est tout à fait à part et qu'elle surpasse sans comparaison toutes les autres dignités créées, on désignera par un terme singulier, *hyperdulie*, le culte qui lui correspond. Tel est le culte que mérite la Mère de Dieu. La sainteté, la gloire, la dignité de Marie, dominant tellement la création commune que les perfections réunies de tous les anges et de tous les hommes n'atteignent pas même la base ou les fondements de sa perfection (1) : nous lui devons un culte à part, infiniment distant de celui qui s'adresse à Dieu, incomparablement supérieur à celui qui pourra jamais être dû aux autres créatures.

Il y a, enfin, l'excellence créée de l'ordre naturel dans toute personne revêtue d'une supériorité légitime; le culte qui lui convient est celui du respect et de l'obéissance.

Quoique cette dernière acception soit légitime, le terme de culte cependant reste réservé et se prend, en théologie, pour l'honneur rendu à Dieu ou aux saints à cause de leur excellence surnaturelle.

Le culte est *absolu*, lorsque l'être est honoré pour lui-même, c'est-à-dire à cause d'une excellence qui lui est propre et intrinsèque, telle la plénitude qui est en Dieu, la dignité surnaturelle qui est en Marie

(1) Nous avons exposé ces excellences dans *Mère de Grâce*, 1^{re} partie.

et dans les saints. On dit que le culte est *relatif*, quand l'être est honoré non pour lui-même, mais à cause de l'excellence d'un autre être qui est représenté en lui et auquel il se réfère lui-même tout entier : ainsi l'image est vénérée uniquement à cause de la réalité qu'elle traduit et dont elle n'est que le vicaire.

Ces notions rappelées, voyons quel culte est dû à Jésus-Christ.

Il est manifeste qu'il a droit comme Verbe éternel au culte suprême d'adoration, ainsi que la Trinité tout entière. Comme Verbe Incarné ou subsistant dans la nature humaine, il ne perd rien de sa divine excellence et reste toujours adorable.

Il s'agit donc de savoir si l'humanité assumée par le Verbe mérite le culte d'adoration.

Ici encore, de nombreuses erreurs ont essayé d'obscurcir le dogme catholique.

Les monophysites pervertissent la notion du culte de Jésus-Christ. Ne reconnaissant en lui qu'une seule nature, ils lui attribuent une adoration unique, parce qu'elle porte sur un seul et unique objet.

Suivant les nestoriens, qui voient deux personnes dans le Christ, l'homme est honoré parce qu'il est le temple du Verbe, à cause de son union morale avec Dieu, non point de la même adoration que la divinité : il peut être coadoré, non point adoré.

Wicleff n'accordait à l'humanité sainte que le culte relatif, comme celui qu'elle mériterait dans l'hypothèse où elle viendrait à être séparée du Verbe.

Parmi les sociniens, négateurs de la divinité du Christ, les uns refusent au Sauveur toute adoration,

les autres admettent qu'elle lui est due comme à l'envoyé de Dieu.

La doctrine catholique se résume en ces quelques mots : L'humanité unie au Verbe hypostatiquement doit être adorée de la même adoration que la divinité, non pas séparément, mais dans ce Tout divin que nous avons pu appeler l'*Incarnation* (1).

II

PREUVES DE L'ÉCRITURE ET DE LA TRADITION

Parlant de lui-même comme homme, Notre-Seigneur affirme qu'il a droit aux honneurs divins : « Le Père a donné le jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père (2). » Le Fils ici désigne le Verbe Incarné non pas seulement avec la nature divine, mais encore avec la nature humaine, le Verbe rendu visible, réfutant les Juifs, instruisant les apôtres. Donc, le Fils même comme homme doit être honoré avec le Père, c'est-à-dire du culte d'adoration.

Le célèbre texte christologique de l'épître aux Philippiens enseigne à la fois et que Jésus-Christ a la forme ou la nature divine et qu'il mérite l'adoration de toutes les créatures : « Il s'est humilié, rendu obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix,

(1) Voir p. 15.

(2) JOAN., V. 22

et c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné un nom au-dessus de tout nom, afin que tout genou fléchisse devant lui au ciel, sur la terre et dans les enfers (1). » — Celui au nom de qui tout genou fléchit, par conséquent celui qui est adoré, c'est bien le Christ tout entier et même selon la nature humaine, le Christ humilié, obéissant et mourant pour nous.

Non moins énergique le passage de l'épître aux Hébreux. « Lorsque Dieu introduit de nouveau son Fils dans le monde, il dit : que les anges l'adorent (2). » — Ici encore, celui qui reçoit les adorations c'est le Verbe fait homme, le Fils rendu visible et présenté à la terre.

Tous ces témoignages donnent à entendre que l'humanité est adorable dans le Tout divin auquel elle appartient : celui qu'on doit adorer, auquel se termine l'honneur, c'est *lui*, le *Fils*, le *Christ*, en un mot ce terme qui est à la fois Dieu et homme, Jésus tout entier.

Écoutons quelques échos des Pères. Saint Athanase met déjà la doctrine bien au point, avec toutes les distinctions opportunes. « Nous n'adorons pas la créature; c'était l'erreur des gentils et des ariens. Nous adorons le Maître de la créature, le Verbe Dieu Incarné. Quoique la chair considérée en elle-même fasse partie des créatures, elle est par ailleurs devenue la chair d'un Dieu. Toutefois, nous n'adorons pas le corps séparé du Verbe ni le Verbe séparé de la chair; mais, nous rappelant la parole évangélique :

(1) *Philipp.*, II, 8-10

(2) *Hébr.*, I, 6.

« Le Verbe s'est fait chair », nous l'adorons comme Dieu dans la chair (1). » — Voilà toute la théologie du culte : la chair est adorée, non point à part, mais dans le Tout adorable.

Saint Ambroise, commentant le verset du psaume 98 : « Adorez l'escabeau de ses pieds », donne cette interprétation mystique : « L'escabeau désigne la terre et cette terre c'est la chair du Christ, que nous adorons encore dans les saints mystères et que les apôtres ont adorée dans le Seigneur Jésus. Le Christ n'est pas divisé, mais il est un, et, quand on l'adore comme Fils de Dieu, on ne refuse pas de le reconnaître comme né de la Vierge (2). » — Toujours la même affirmation : la chair et la divinité sont adorées ensemble dans une seule et unique personne, Jésus est adoré tout entier.

C'est avec toute la rigueur de la théologie que s'exprime saint Jean Damascène. « Le Christ est un, il est le Dieu parfait et l'homme parfait, que nous adorons avec le Père et le Fils d'une seule adoration avec sa chair immaculée. Nous ne voulons pas que l'adoration soit refusée à la chair : oui, la chair est adorée dans l'unique hypostase qui est aussi à elle. Ce n'est pas à la créature que va notre culte de latrie, car nous n'adorons pas la chair toute seule mais en tant qu'unie à la divinité et parce que les deux natures sont unies dans une seule personne et une seule hypostase, qui est celle du Verbe de Dieu. Si je crains de toucher le charbon, c'est à cause du

(1) S. ATHAN., *Epist. ad Adelph.*, 3; P. G., XXV, 2074.

(2) S. AMBROS., *De Spirit. Sanct.*, lib. III, c. XI, n. 79; P. L., XVI, 794.

feu qui est uni au bois; de même, si j'adore la chair, c'est à cause de la divinité unie à la chair (1). »

Le concile d'Ephèse frappe d'anathème quiconque soutient que l'homme pris par le Verbe est seulement coadoré et coglorifié avec le Dieu Verbe, au lieu de rendre une seule adoration et une seule gloire à l'Emmanuel tout entier (2).

« Anathème, répète le deuxième concile de Constantinople (553), à qui refuse d'adorer d'une seule adoration le Dieu Verbe Incarné avec sa propre chair (3). »

Pie VI condamne cette proposition du synode de Pistoie : « Adorer directement l'humanité du Christ et spécialement une partie de cette humanité, c'est rendre à la créature l'honneur divin. » — « Si par ce terme *directement*, explique le pape, on entend réprover le culte d'adoration que les fidèles adressent à l'humanité du Christ, comme si cette adoration — par laquelle est adorée l'humanité et la chair vivifiante du Christ, non pas par elle-même et comme chair toute seule, mais parce qu'elle est unie à la divinité — était l'honneur rendu à la créature; au lieu de reconnaître que le Verbe Incarné est adoré d'une seule adoration avec sa propre chair : la proposition est fausse, captieuse, nuisible et injurieuse envers le culte pieux et légitime que les fidèles rendent et doivent rendre à l'humanité du Christ (4). »

(1) S. JOAN. DAMASC., *De Fid. Orthod.*, lib III, c VIII; P. G., XCIV, 1014

(2) Can. 8, DENZIGER, 120.

(3) Can. 9, DENZIGER, 221

(4) Prop. 61; DENZIGER, 1561.

III

LA RAISON THÉOLOGIQUE

Ne perdons jamais de vue la doctrine de l'union hypostatique, cette notion d'une seule et même personne en deux natures. Il faut étendre l'adoration due à la personne aussi loin que s'étend la personne elle-même; et, par conséquent, toute nature ou toute partie de nature qui appartient à la personne divine doit être adorée de la même adoration que cette personne, c'est-à-dire du culte de latrie. Puisque l'humanité et toutes ses parties sont la propriété inaliénable du Verbe, elles sont adorables en lui et avec lui.

On peut considérer dans le culte *ce qui est adoré* et le *motif* ou la raison d'adorer. Ce qui est adoré c'est le tout complet, c'est-à-dire le suppôt, la personne; le motif d'adorer, c'est la divinité, à laquelle l'humanité est unie hypostatiquement.

La divinité est adorée en elle-même et pour elle-même, l'humanité est adorée en elle-même et non pas seulement d'un culte relatif; mais elle est adorée à cause de son union avec le Verbe dans l'unité de personne.

Remarquons enfin qu'il n'en est pas de l'adoration du Sauveur comme de sa filiation.

La filiation convient à la personne et ne saurait

d'aucune manière convenir à la nature assumée (1); le culte, au contraire, l'honneur, l'adoration, bien qu'ils aillent principalement à la personne comme au terme total et définitif, s'étendent cependant à tout ce qui est uni à la personne, soit à l'âme soit au corps. Ainsi en Jésus, la nature humaine n'est pas fille, mais elle est adorable et elle est adorée tout entière de la même adoration que la divinité, à cause de l'union personnelle avec la divinité.

Oui, il est digne, l'Agneau qui a été mis à mort, digne de recevoir puissance, divinité, sagesse, force, honneur, gloire et bénédiction (2).

(1) Voir plus haut, pp. 168, ss.

(2) *Apoc.*, v, 11-12.

CHAPITRE II

• culte du Sacré-Cœur (1)

I

OBJET DE CE CULTE

Les principes que nous venons d'établir font bien voir que toutes les parties de l'humanité de Notre-Seigneur sont adorables dans le Tout divin dont notre esprit ne doit jamais les séparer.

(1) Cf. *Vie et Œuvres de la B. Marguerite-Marie Alacocque*, 1876; ANIZAN, *Qu'est-ce donc que le Sacré-Cœur?* BAINVEL, *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 3^e édition; BUCCERONI, *Comment. in Cultum SS. Cordis Jesu*; CHEVALIER, *Le Sacré-Cœur de Jésus*; Mgr DUBOIS, *Mandement sur le Sacré-Cœur*, publié dans la *Revue du Clergé français*, 1903; LEROY, *De Sacratissimo Corde Jesu*; P. MONSABRÉ, *Le Cœur de Jésus-Christ*, carême de 1879; NILLES, *De Rationibus Festorum SS. Cordis Jesu et Puriss. Cordis Mariæ*, Innsbruck, 1885; NIX, *Cultus SS. Cordis Jesu et Puriss. Cordis Mariæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1905; SAUVÉ, *Le Culte du Sacré-Cœur*, 2 vol.; J.-B. TERRIEN, *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*; VERMEERCHS, *Pratique et Doctrine de la Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Tournai, 1906.

Cependant, pour qu'une partie soit adcrée spécialement, pour qu'un mystère de la vie du Christ soit célébré par une fête particulière, il faut y découvrir un objet spécial, un motif spécial. Dans les mystères tels que les vénère la liturgie, l'objet intégral c'est Jésus lui-même, Jésus naissant, souffrant, ressuscitant; l'objet immédiat c'est l'humanité par laquelle le Christ agit dans ces circonstances; la raison spéciale c'est la manifestation du Verbe dans tel fait qui nous est rappelé; la raison dernière et formelle, c'est la divinité qui est unie à l'humanité et qui a, pour ainsi dire, embaumé chacun des mystères.

Une des manifestations spéciales du Verbe a lieu dans le Sacré-Cœur.

Si l'institution d'une fête spéciale a eu pour occasion déterminante les révélations de la B^e Marguerite-Marie, la dévotion elle-même remonte bien plus haut (1) et peut s'appuyer sur des fondements théologiques inébranlables.

Le mot cœur signifie (2) d'abord, au sens littéral, l'organe physique, matériel, qui lance le sang dans les diverses parties de l'organisme; au sens figuré, la sensibilité, la vie affective, l'amour, dont le cœur de chair est le symbole; et la volonté elle-même, qui est le principe de l'amour. Quand nous disons : « Mon cœur tressaille », c'est l'organe que nous avons en vue; en disant : « J'aime Dieu de tout mon cœur », nous entendons aussi : « de toute ma volonté »; en ajoutant : « Mon Dieu, je vous donne mon cœur », nous offrons notre amour, qui est le premier et le

(1) Cf. BAINVEL, *op. cit.*, III^e partie.

(2) *Idem*, II^e partie.

dernier de tous les dons. Enfin, comme le langage humain passe insensiblement de la partie au tout, nous employons le mot cœur pour désigner la personne : « Ce grand homme, ce grand cœur. » On considère ici la personne, non pas d'une manière abstraite, mais en tant qu'elle se manifeste spécialement dans sa vie affective, la personne dont le cœur symbolise la sensibilité, l'amour, le courage, la force.

La légitimité de ce langage est fondée sur la relation intime qui existe entre le cœur de chair et les diverses passions de l'âme. Le cœur traduit si directement les sentiments intérieurs qu'il a toujours été regardé comme le symbole *naturel et authentique* de l'amour. On a discuté longuement pour savoir si le cœur est l'organe, le siège, le principe des passions; l'Eglise, comme le peuple, a voulu se tenir en dehors de ces controverses, ne pas lier sa doctrine à une opinion discutable, dont le langage courant fait lui-même abstraction.

Mais une vérité que l'expérience a démontrée à tous, c'est que les sentiments et surtout l'amour ont pour emblème le cœur. « Le cœur est dans notre organisme l'éprouvette de l'amour et des passions, qu'il met en branle. Il bat la mesure des grands sentiments et des fortes émotions dont l'âme est agitée (1). »

Ces notions nous aideront à déterminer l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur. C'est le cœur dans sa double signification, c'est-à-dire le cœur de chair réel et physique, symbole de l'amour, et le cœur figuré,

(1) P. MONSABRE, 39^e conférence.

l'amour, en tant qu'ils sont unis et ne forment qu'un seul objet intégral.

Le motif c'est, d'une part, l'excellence du cœur physique, qui est une partie du Verbe Incarné et, par cela même, adorable, et, d'autre part et tout spécialement, l'excellence de la charité dans ce Verbe Incarné.

Le terme définitif c'est Notre-Seigneur lui-même, c'est-à-dire la personne du Verbe qui se manifeste dans l'amour et dans le cœur de chair, symbole de l'amour. Le cœur signifie et résume la personne et c'est à celle-ci que se termine le culte.

L'invocation des litanies : « Cœur Sacré de Jésus, ayez pitié de nous », peut ainsi se traduire : « Jésus, Verbe Incarné, par votre cœur de chair, symbole de votre amour, ayez pitié de nous », ou bien : « Jésus, Verbe Incarné, par votre amour, dont votre cœur de chair est le symbole, ayez pitié de nous. »

Nous adorons donc le cœur de chair, **non pas séparément** ni séparé de la personne, mais dans ce Tout subsistant qui est la personne du Verbe.

Les jansénistes et même nombre de catholiques, trop vite alarmés par les objections, ne voulaient considérer que l'amour dans notre dévotion; l'Eglise a maintenu que le culte va aussi au cœur de chair. Pie VI, condamnant les révoltés de Pistoie, a soin d'expliquer que le cœur de Jésus et sa chair très sainte sont adorés sans séparation d'avec la divinité, que le cœur est adoré comme cœur de la personne du Verbe, auquel il est inséparablement uni (1).

(1) Prop. 63; DENZINGER, 1564.

« A défaut d'autre argument, il suffirait de se rappeler que dans l'Office du Sacré-Cœur, comme dans les documents qui regardent la B^e Marguerite-Marie, il est sans cesse question du cœur percé par la lance. Le culte va donc bien au cœur de chair (1). »

D'autre part, le cœur n'est l'objet d'un culte spécial que pour ce motif spécial qu'il est le symbole et l'emblème de l'amour. « C'est le cœur aimant que nous honorons. Ce n'est ni l'amour en lui-même ni le cœur en lui-même; c'est l'amour de Jésus « sous la figure de son cœur de chair », comme parle la Bienheureuse; c'est le cœur de chair comme emblème. L'objet propre de la dévotion c'est le cœur symbolique, lequel — on ne saurait trop le répéter — est le cœur réel, non le cœur métaphorique. Ici encore les documents sont très clairs, et c'est merveille que dès l'origine on ait expliqué avec une telle précision un culte si complexe (2). »

Quel est cet amour que nous honorons spécialement? C'est celui qui est symbolisé par le cœur de chair et donc l'amour que le Verbe nous manifeste dans sa vie mortelle, sa vie glorieuse, sa vie eucharistique; c'est l'amour envers les pauvres humains : « Voici ce cœur qui a tant aimé les hommes. »

Si l'amour immédiatement symbolisé par le cœur physique est l'amour humain, celui-ci dans le Christ est non seulement uni à l'amour incréé à cause de l'unité de personne, mais encore mis en branle par l'amour incréé, car c'est la charité divine qui pousse

(1) J. BAINVEL, *op. cit.*, p. 91.

(2) IDEM, pp 93-94. — L'auteur rapporte et commente les divers documents depuis Innocent XII jusqu'à Pie VI.

le Verbe à se donner à nous par l'Incarnation; et dès lors il semble bien qu'il faut faire une place à l'amour increé dans la dévotion au Sacré-Cœur.

La question a été débattue assez longuement entre théologiens (1); nous croyons, pour notre part, que les raisons développées par M. Bainvel ont une très grande valeur, et c'est pourquoi nous tenons à les reproduire.

« a) L'amour créé du cœur de Jésus n'est-il pas mis en branle par son amour increé, et pourquoi dès lors le cœur, symbole de l'amour créé ne le serait-il pas du même coup de l'amour increé, uni par un lien si intime de causalité avec l'amour créé? Cet amour increé ne retentit pas directement dans le cœur de chair, je le veux bien; mais il y retentit en produisant cet écho créé de lui-même qui est l'amour du cœur de chair; et cela suffit pour que le cœur de chair me le rappelle, en même temps qu'il me rappelle l'amour increé.

b) Dans un sens analogue, je puis regarder l'amour increé qui crée le cœur aimant de Jésus. Ce foyer d'amour, qui l'a allumé? Cet emblème vivant de l'amour, qui me le présente et me le donne? Si Jésus est une manifestation de Dieu dans le monde, comment le Sacré-Cœur ne serait-il pas la manifestation vivante de l'amour et de l'amabilité de Dieu lui-même? Or, s'il en est ainsi, l'amour increé a sa place dans la dévotion.

c) Enfin, la dévotion au Sacré-Cœur nous mène

(1) Cf. P. VERMEERCHS, *Etudes*, 20 janvier, 20 février, 1906; P. ALVÉRY, *Revue Augustinienne*, 15 février 1907; LEROY, *Revue Ecclésiastique de Liège*, octobre et novembre 1906.

tout naturellement, comme nous l'avons vu, à la personne de Jésus se montrant à nous tout aimant et tout aimable. Le Sacré-Cœur c'est Jésus, Jésus m'apparaissant dans sa nature humaine, mais Jésus se présentant du même coup à ma foi comme personne divine. Et, de ce chef encore, l'amour incréé a sa place dans la dévotion au Sacré-Cœur (1). »

Pour conclure, nous adorons dans le Sacré-Cœur le cœur physique du Christ, symbole de l'amour, et l'amour symbolisé : immédiatement l'amour humain, médiatement l'amour incréé, qui met en branle l'amour créé; et notre culte se termine à la personne elle-même, à Jésus « tout aimant et tout aimable, dans le cœur qu'il nous montre et qu'il nous offre (2) ».

II

LÉGITIMITÉ DE CE CULTE

On sait combien furent acharnées les attaques des jansénistes contre une dévotion qu'ils appelaient nouvelle, périlleuse, erronée, parce que, disaient-ils, elle rend à une partie séparée l'adoration due à la seule personne divine. Pie VI fit solennellement justice de ces accusations. On voulut, au moins, restreindre la dévotion au cœur métaphorique, à l'amour du Verbe Incarné; nous venons de voir que

(1) *Op. cit.*, pp. 130-131.

(2) *Ibid.*, p. 144.

les documents ecclésiastiques considèrent aussi le cœur physique transpercé par la lance.

Outre l'approbation de la bulle *Auctorem Fidei* de Pie VI, notre dévotion reçut la consécration solennelle de la liturgie. Or, nous savons que le dogme et le culte, la foi et la piété, ont une même loi infaillible : *lex supplicandi lex credendi*.

L'Eglise, toutefois, a procédé avec cette lenteur qui assure les décisions irréfutables. Sous Benoît XIII, les instances du postulateur ne furent pas prises en considération, parce qu'on les appuyait sur une théorie douteuse, à savoir que le cœur est l'organe, le siège, le co-principe des passions, des émotions, des sentiments.

La question ayant été reprise et présentée sous son vrai jour, Clément XIII, en 1765, permit de célébrer la fête du Sacré-Cœur; Pie IX, en 1856, étendit cette fête à l'Eglise entière; Léon XIII l'élevait au rite de seconde classe en 1890, et, le 25 mai 1899, il publiait une encyclique émouvante sur la consécration du genre humain au Sacré-Cœur (1).

Renvoyant pour les développements aux études spéciales déjà signalées, nous nous contenterons de rappeler la raison théologique plusieurs fois invoquée. Un culte est légitime, lorsqu'il est rendu à qui le mérite, de la manière qui convient et pour une fin louable. Le cœur de Jésus mérite l'adoration, puisqu'il est une partie du Verbe, et que selon l'axiome des conciles, nous adorons d'une seule adoration le Verbe et son humanité et toutes les parties de cette

(1) Sur les circonstances qui préparèrent cet acte pontifical, voir LOUIS CHASLES, *Sœur Marie du Divin Cœur*, 1905.

humanité; il est adoré de la manière qui convient, c'est-à-dire dans le Tout adorable dont notre piété ne le sépare jamais; pour un motif spécial, parce que le cœur est le symbole authentique de l'amour; pour une fin louable, qui est d'exciter les hommes à répondre à l'amour par l'amour.

Le Sacré-Cœur c'est l'amour *parfait*, nous lui répondrons par un amour qui va jusqu'au bout de la générosité; le Sacré-Cœur c'est l'amour *victime*, nous lui répondrons par un amour qui va jusqu'au sacrifice; le Sacré-Cœur c'est l'amour *méconnu*, nous lui répondrons par un amour réparateur.

Le culte du Sacré-Cœur bien compris est, ainsi que l'explique Mgr Dubois « le résumé et comme l'essence même du Christianisme. Toute la religion chrétienne est là, parce qu'elle est la religion du divin amour. Notre foi croit à cet amour, raison de tous nos mystères; notre morale y répond, ce qui est l'accomplissement de la loi (1). »



En terminant ainsi notre traité de l'Incarnation par le Sacré-Cœur, nous le terminons dans l'amour; et c'est la meilleure des conclusions.

Heureuses, pouvons-nous redire, l'étude et la méditation du Verbe Incarné! Heureux le chrétien qui sait pénétrer dans les trois abîmes de l'Incarnation : le Cœur, l'Ame, la Divinité de Jésus!

(1) Mgr Dubois, *Mandement cité*.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le pont jeté entre la terre et le ciel (1), nous portera lui-même vers le terme final et nous fera arriver infailliblement de la rive du temps à la rive de l'éternité bienheureuse.

(1) Cf. Sainte CATHERINE DE SIENNE, *Dialog.*, XII, 22.

APPENDICE

Le décret du Saint-Office touchant la science de l'âme du Christ

Il nous est agréable de constater que la doctrine exposée dans ce volume, particulièrement pp. 255, 265, ss., 268 ss., vient d'être confirmée et sanctionnée par le Saint-Siège.

La Sacrée-Congrégation des Séminaires et des Universités des Etudes avait demandé à la Sacrée-Congrégation du Saint-Office, qui seule a compétence pour porter une décision doctrinale, si l'on peut enseigner avec sûreté les trois propositions suivantes :

« I. — Il n'est pas établi avec certitude que l'âme du Christ durant sa vie parmi les hommes avait la science dont jouissent les bienheureux arrivés au terme.

« II. — On ne peut non plus appeler *certaine* la sentence qui enseigne que l'âme du Christ n'a rien ignoré, mais que, dès le début, elle a connu toutes choses dans le Verbe, le passé, le présent, l'avenir, c'est-à-dire tout ce que Dieu sait de sa science de vision.

« III. — La théorie de quelques écrivains récents sur la science illimitée de l'âme du Christ **n'est pas** moins

recevable dans les écoles catholiques que la sentence des anciens sur la science universelle. »

Le Saint-Office soumit l'affaire à l'examen préalable de ses Consulteurs, et enfin, dans la réunion du 5 juin 1918, les Cardinaux donnèrent sur les trois points une réponse négative. Le jour suivant, le Pape ratifia le décret avec ordre de le publier (1).

La première des propositions qu'il n'est plus permis d'enseigner regarde la science bienheureuse du Christ. Remarquons que le Saint-Office adopte le langage de saint Thomas : « *Utrum Christus habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores* (2). » Or cette science est la connaissance *bienheureuse*, qui consiste dans la vision de Dieu : « *Cognitio beata in Dei visione consistens*. » Ni saint Thomas, ni l'Eglise ne conçoivent une vision intuitive de Dieu qui ne serait pas la vision béatifique. Le concile de Vienne rappelle que la lumière de gloire élève l'âme pour qu'elle voie Dieu et jouisse de

(1) Cf. *Acta Apostolicæ Sedis* 1 Julii 1918. « Proposito a Sacra Congregatione de Seminariis et de Studiorum Universitatibus Iubio : Utrum tuto doceri possint sequentes propositiones :

I. Non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores.

II. Nec *certa* dici potest sententia, quae statuit animam Christi nihil ignoravisse, sed ab initio cognovisse in Verbo omnia præterita, præsentia et futura, seu omnia quae Deus scit scientia visionis.

III. Placitum quorundam recentiorum, de scientia animæ Christi limitata, non est minus recipiendum in scholis quam veterum sententia de scientia universali.

Emi. ac Rmi DD. Cardinales in rebus fidei et morum Generales Inquisitores, præhabito voto DD. Consultorum, respondendum decreverunt : *Negative*.

In sequenti vero feria v ejusdem mensis et anni, in solita audientia R. P. D. Assessori S. O. impertita, facta de his SSmo D. N. Benedicto P. XV relatione, Sanctitas Sua resolutionem Emorum PP. approbavit, confirmavit et publicari mandavit. — Datum Romæ ex aedibus Sancti Officii, die 7 Junii 1918. ALOISIUS CASTELLANO, S. R. et U. I. Notarius. »

(2) III. P., q. IX, a 2.

lui : « *Lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo BEATE fruendum* (1) », d'où il suit que le principe de la vision intuitive de Dieu est également le principe de la vision bienheureuse. De même, il ressort des paroles de Benoît XII, que la vision intuitive de Dieu et face à face est la vision béatifique, puisqu'elle rend les âmes bienheureuses : « *Vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali... ipsaque PERFUENTUR, nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui jam decesserunt, sunt vere beatae* (2). »

L'existence de la science des bienheureux en l'âme du Sauveur durant sa vie mortelle est désormais établie, certaine dans l'enseignement catholique, *constat*. Suarez déjà regardait cette croyance comme voisine de la foi et Petau remarquait qu'un écrivain catholique ne saurait penser autrement (3).

Le second point est très important. Tout en confessant la science béatifique, certains théologiens récents pensaient qu'on peut encore de nos jours admettre dans l'âme du Christ vivant ici-bas — par rapport à certains objets, notamment le jour et l'heure du jugement dernier — une ignorance sans erreur, qui était la conséquence d'un renoncement volontaire, Notre-Seigneur s'étant plu à partager notre misère pour la guérir (4). En tout cas, ajoutait-on, l'enseignement de saint Thomas sur ce point ne peut être donné comme certain et indiscutable.

Le Saint-Office, au contraire, déclare *certain, certa*

(1) DENZINGER, 475.

(2) DENZINGER, 530.

(3) Cf. SUAREZ, disp. XXV, sect. 1 ; PETAV, lib. XI, c. IV.

(4) A titre d'information et pour l'historique de la question, nous citerons les trois articles publiés par M. l'abbé Jean RIVIÈRE dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de l'Institut Catholique de Toulouse en 1916 ; voir surtout le n° du 20 octobre 1916, p. 337-364. — On trouvera un excellent exposé de toute la question dans l'*Ami du Clergé*, 12 juin 1919.

(c'est la Sacrée-Congrégation elle-même qui souligne), le sentiment qui exclut toute ignorance de l'âme du Christ et confesse que, dès le premier instant, cette âme a connu dans l'essence divine tout ce que Dieu sait lui-même de sa science de *vision*, c'est-à-dire le passé, le présent et l'avenir.

Il serait assez puéril d'objecter que le Saint-Office ne dit pas : ce sentiment est certain, *certa est*, mais seulement : peut être appelé certain, *certa dici potest*. Si la Sacrée Congrégation estime que ce sentiment peut être appelé certain, c'est qu'elle le croit certain *en vérité*.

Ici encore le Saint-Office a voulu consacrer la terminologie du Docteur Angélique : « *Scit ergo anima Christi omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis ; non tamen omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae ; et ita plura scit Deus in seipso quam anima Christi (1).* »

Assurément, la science du Christ, nécessairement finie, n'épuise pas, n'égale pas la toute-puissance divine et ne saurait atteindre toute la série infinie des possibles, qui tombe sous la science divine de simple intelligence ; mais elle s'étend aussi loin que la science de vision, qui a pour objet tout le réel, c'est-à-dire tout ce qui est, tout ce qui a été, tout ce qui sera. La logique conduit jusque-là quiconque admet dans l'âme du Sauveur dès le premier instant cette science bienheureuse dont le sens chrétien suffit à garantir l'existence, selon la remarque de Petau.

La vision béatifique est immuable, comme l'éternité, qui en est la mesure ; et, dès lors, le Christ n'a jamais pu ignorer ce qu'il devait savoir un jour comme juge, roi et souverain de toutes les créatures. Ce qu'il voit aujourd'hui, il l'a vu dès le début. Nous avons montré

(1) III. P., q. x a 2, ad 2. — Cf. ad 3.

que l'ensemble des théologiens est resté d'accord avec saint Thomas sur ce point fondamental.

Il ne faudrait pas rapprocher de l'opinion moderne la théorie de quelques scolastiques, lesquels se demandaient si l'âme du Sauveur connaît toutes choses à la fois et en acte, ou bien d'une manière habituelle et successivement, ou enfin si quelques objets ne seraient connus que d'une manière réflexe (p. 262). — Il n'est pas vrai, en effet, qu'on ignore réellement ce que l'on connaît par un procédé réflexe ou d'une science habituelle : un auteur n'ignore pas réellement ce qu'il a enseigné ou écrit dans ses livres, lors même qu'il n'y pense pas actuellement. Les scolastiques restent unanimes à écarter de l'âme du Christ l'ignorance proprement dite et à lui reconnaître la science précise du dernier jour. Des exégètes actuels de la valeur du P. Lagrange, O. P., sont sur ce point de l'avis des théologiens (1). En tout cas, après le récent décret, il faut professer comme désormais certaine la doctrine de la science universelle du Christ et, partant, rejeter, comme n'étant plus recevable en théologie, le sentiment qui attribuait à Notre-Seigneur une ignorance réelle par rapport à certains objets.

Ainsi le sens de la troisième proposition ressort très clairement de la seconde ; la Sacrée Congrégation entend bien écarter des écoles catholiques la théorie de la science limitée.

L'expression : « n'est pas moins recevable, *non est minus recipiendum* », pourrait-elle servir de prétexte à une objection ? Pourrait-on soutenir que la théorie récente est encore recevable, quoique *moins bien* que la doctrine traditionnelle de la science universelle ? — Très mauvais argument pour une mauvaise cause.

(1) Cf. P. LAURANCE, O. P., *Saint Marc*, p. 326-327.

Une opinion n'est plus recevable, ne garde plus aucune probabilité dès que le sentiment opposé est reconnu certain. Du moment donc que le Saint-Office appelle *certaine* la doctrine de la science universelle, il enlève toute probabilité à la théorie de la science limitée, et donc il l'écarte définitivement de l'enseignement théologique (1).

M. Lebreton ayant été cité en faveur de cette opinion, nous devons mentionner le bel article que l'éminent auteur a publié dans les *Recherches de science religieuse* et où il abandonne son premier sentiment : « Une étude plus approfondie de cette question nous a amené, depuis quelque temps déjà, à considérer l'opinion de saint Thomas sur ce point comme la seule qui ait actuellement droit de cité dans l'Eglise ; nous voudrions exposer ici brièvement les motifs qui nous ont paru décisifs ; peut-être ce rapide exposé aidera-t-il aussi quelques lecteurs à mieux comprendre la réponse du Saint-Office (2). »

Concluons une fois de plus que le Christ rédempteur, à raison de sa *science parfaite*, est pour nous la *Vérité* ; de même que, à raison de sa *grâce consommée*, il est pour nous la *Voie* et la *Vie* (3).

(1) Le Cardinal Billot avait déjà écrit : « *Vana sunt argumenta quae novi exegetae ex historia evangelica depromunt contra veram et catholicam doctrinam de omniscentia animae Christi... Salva orthodoxia, ignorantia in Christo concedi non potest.* » *De Verbo Incarnato*, 5^e édit., p. 244, 251.

(2) On lira ces pages avec autant d'intérêt que de profit *Recherches de science religieuse*, octobre-décembre 1918, p. 281-289. — La nouvelle édition des *Origines du dogme de la Trinité* défend la doctrine traditionnelle, consacrée par le Saint-Office

(3) « *Ego sum Via et Veritas et Vita* », JOAN., XIV, 6.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	v

PREMIÈRE PARTIE

L'existence du Mystère de l'Incarnation

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE L'INCARNATION

I. Les divers noms par lesquels on exprime ce mystère. —	
II. La définition de l'Incarnation.....	4

CHAPITRE II

LES PRINCIPALES DONNÉES DE LA FOI TOUCHANT L'INCARNATION

I. Les principaux témoignages de la sainte Ecriture. — II. Les premiers représentants de la Tradition catholique. — III. Les définitions de l'Eglise.....	15

CHAPITRE III

LES PRINCIPALES ERREURS SUR L'INCARNATION

I. Erreurs touchant la divinité de Jésus-Christ. — II. Erreurs touchant l'humanité de Jésus-Christ. — III. Erreurs touchant l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. 1° L'erreur qui a nié l'unité de personne. — IV. 2° L'erreur qui a nié la dualité des natures. — V. Conclusion.....	29

CHAPITRE IV

CE QUE LA RAISON PEUT DIRE SUR L'INCARNATION

- I. L'impuissance de la raison à découvrir et à démontrer le mystère. — II. Les services de la raison par rapport au mystère de l'Incarnation..... 48**

CHAPITRE V

LES CAUSES DE L'INCARNATION

- I. La cause finale. La liberté divine par rapport à l'Incarnation. — II. Le motif de l'Incarnation. Le problème à résoudre. — III. Les diverses solutions. — IV. La seule méthode recevable dans le présent débat. — V. Examen des textes scripturaires invoqués par l'autre école. — VI. Les fondements scripturaires et patristiques de l'opinion thomiste. — VII. Les raisons théologiques. — VIII. S'il n'y avait eu que le péché actuel sans le péché originel, le Verbe se serait-il incarné? — IX. La cause méritoire de l'Incarnation. — X. La cause physique de l'Incarnation..... 69**

DEUXIÈME PARTIE

La divinité et l'humanité dans l'Incarnation

CHAPITRE PREMIER

LA DIVINITÉ DANS L'INCARNATION

- I Si les trois personnes divines peuvent s'incarner à la fois ou l'une sans les autres? — II. Si les trois personnes pourraient prendre la même nature et si la même personne pourrait prendre plusieurs natures à la fois? — III. Pourquoi la seconde personne s'est-elle incarnée?..... 112**

CHAPITRE II

L'HUMANITÉ DANS L'INCARNATION

- I. La fin de l'Incarnation exige que la nature assumée par le Verbe soit une substance raisonnable composée d'une âme et d'un corps. — II. La perfection et la beauté du corps de Jésus-Christ. — III. La perfection et la beauté de l'âme de Jésus-Christ 124
-

TROISIÈME PARTIE

L'union des deux natures dans l'Incarnation

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES CERTAINES DE L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE

- I. Les diverses sortes d'union. — II. Dans l'Incarnation l'union de la divinité et de l'humanité est substantielle. — III. Dans l'Incarnation l'union substantielle n'est pas essentielle, ou monophysique, mais laisse subsister les deux natures complètes. — IV. Dans l'Incarnation l'union substantielle est personnelle. — V. Dans l'Incarnation l'union personnelle est hypostatique. — VI. Premier corollaire : la maternité divine de Marie. — VII. Second corollaire : la filiation unique du Christ 144

CHAPITRE II

LES THÉORIES DIVERSES DES THÉOLOGIENS TOUCHANT L'UNION HYPOSTATIQUE

- I. Première théorie. — II. Deuxième théorie. — III. Troisième théorie. — IV. Quatrième théorie. — V. Conclusion..... 170

CHAPITRE III

LES CARACTÈRES DE L'UNION HYPOSTATIQUE

- I. Elle est l'union la plus forte et la plus intime qui se puisse concevoir. — II. Elle est immédiate. — III. Elle est toute surnaturelle. — IV. Elle est supérieure à tous les autres dons que Dieu puisse faire à la créature. — V. Elle est éternelle et indissoluble..... 181

CHAPITRE IV

EXAMEN DE QUELQUES FORMULES

- I. La communication des idiomes. — II. « L'unique nature incarnée du Verbe de Dieu ». — III. « L'humanité déifiée ou divinisée ». « L'Homme-Dieu ». — IV. « Deux natures et trois substances ». — V. Si le Christ est « une personne composée ». — VI. « Quelqu'un de la Trinité a souffert ».... 199
-

QUATRIÈME PARTIE

Les propriétés de l'humanité dans l'Incarnation

CHAPITRE PREMIER

LA GRACE DE JÉSUS-CHRIST

- I. La grâce substantielle. — II. Existence d'une grâce créée en Jésus-Christ dès le premier instant de l'Incarnation. — III. La plénitude de la grâce créée en Jésus-Christ. — IV. Cette plénitude est-elle l'infini? — V. La grâce de Jésus-Christ comme chef de l'Eglise. — VI. Les vertus de Jésus-Christ. — VII. Les grâces actuelles en Jésus-Christ. — VIII. Les dons du Saint-Esprit en Jésus-Christ. — IX. Les grâces gratuites en Jésus-Christ..... 209

CHAPITRE II

LA SCIENCE DE JÉSUS-CHRIST

- I. Les principales erreurs touchant la science du Christ. — II. L'enseignement catholique. — III. La science du Christ touchant le jour et l'heure du jugement dernier. — IV. Les diverses explications du texte de saint Marc, XIII, 32. — V. Certitude de la croyance qui exclut toute ignorance proprement dite de l'âme du Christ. — VI. La science bienheureuse du Christ. — VII. La science infuse. — VIII. La science acquise 243

CHAPITRE III

LA VOLONTÉ DE JÉSUS-CHRIST. — IMPECCABILITÉ ET LIBERTÉ

- I. Volonté humaine et opération humaine dans le Christ. L'opération théandrique. — II. L'impeccabilité du Christ. — III. La liberté dans le Christ. Le problème. — IV. Les diverses solutions 285

CHAPITRE IV

LA SENSIBILITÉ DE JÉSUS-CHRIST

- I. Existence d'une sensibilité en Notre-Seigneur. — II. Excellence de la sensibilité en Notre-Seigneur..... 302

CHAPITRE V

LA PUISSANCE ET LES INFIRMITÉS DE JÉSUS-CHRIST

- I. Si la toute-puissance divine convient à l'humanité du Christ. — II. Quelle est la puissance qui convient, en fait, à l'humanité de Jésus. — III. Les infirmités de Jésus-Christ. Les erreurs. La foi de l'Eglise. — IV. Les enseignements de l'Ecriture et de la Tradition. — V. L'enseignement théologique 308
-

CINQUIÈME PARTIE

Conclusion : le culte de Jésus-Christ

CHAPITRE PREMIER

LE CULTE DÙ AU SAUVEUR ET A SON HUMANITÉ

I. Etat de la question. — II Preuves de l'Ecriture et de la Tradition. — III La raison théologique.....	326

CHAPITRE II

LE CULTE DU SACRÉ-CŒUR

I Objet de ce culte. — II. Légitimité de ce culte. — L'amour de Jésus-Christ, conclusion de tout l'ouvrage.....	335

APPENDICE

Le décret du Saint-Office touchant la science de l'âme du Christ	345