NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

65 Nº 7 1938

Filii in Filio. III. The Supernatural

Émile MERSCH (s.j.)

p. 809 - 830

https://www.nrt.be/en/articles/filii-in-filio-iii-the-supernatural-2177

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le surnaturel.

L'étude du perfectionnement surnaturel suscité dans l'humanité assumée par l'union au Verbe jette quelque jour, croyons-nous, sur ce qu'est l'essence du surnaturel chrétien (1). Elle mène, en effet, comme on s'en est rendu compte, à considérer celui-ci comme un type d'être nouveau, qui a, en tant qu'être, sa formule nouvelle et unique.

Aussi, pour faire un exposé méthodique de ce qu'est l'essence du surnaturel chrétien, pour faire une sorte de *De ente supernaturali christiano,* n'y aurait-il qu'à examiner la logique interne et la métaphysique de ce type d'être.

De ente supernaturali christiano, disons-nous. Mais que l'on ne songe pas ici aux fameux in-folio de Ripalda : il ne s'agit que d'un mince article, ou plutôt même de notes et de suggestions faisant suite à un article ; que l'on ne s'attende pas non plus à trouver en ces pages tout un *De gratia* ou un *De auxiliis ;* elles ne sont qu'une contribution à ce que serait un *De ente supernaturali christiano qua ente et qua christiano,* qu'un essai pour préciser quelle sorte d'être est le surnaturel chrétien, en tant qu'il est chrétien, en tant qu'on le considère dans le Christ, Fils de Dieu, dans lequel il se récapitule et par lequel il est entré tout entier ici-bas.

On ne nie pas ici que le surnaturel puisse se présenter de bien des manières différentes, que les théologiens ont savamment étiquetées : *supernaturale quoad modum, supernaturale quoad substantiam,* etc. Mais on pense qu'en fait tout ce qui est surnaturel est venu par le Christ, et tient l'essentiel de son caractère surnaturel du surnaturel qui est dans le Christ, quel que soit le surnaturel qu'il aurait isolément.

Dans le Christ. C'est dans le principe en effet que l'on découvre le mieux les conséquences, et le Christ est l'universel principe

(1) Du surnaturel chrétien, disons-nous. Nous faisons abstraction du surnaturel tel qu'il était en Adam avant la chute, et tel qu'il est, pour l'essentiel, dans les anges : faute de données suffisantes, il y faudrait de longues explications, qui resteraient dans l'incertain.

dans tout l'ordre actuel de la grâce et du surnaturel (2). La prédestination de son humanité sainte à l'union hypostatique est l'exemplaire et, en un sens profond, la cause de la prédestination de tous à la grâce et à la gloire, de tout ce qu'ils ont de surnaturel (3), si bien que, pour bien voir les chrétiens comme chrétiens, c'est en lui qu'il faut les regarder :

Nullum est, inquam, illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Mediator. Quisquis fidelis vult eam bene intelligere, attendat ipsum, atque in eo inveniet et seipsum (4).

Regardons-le donc.

En cette humanité qui subsiste dans le Verbe, un nouveau type d'être se manifeste ;

Nouveau type d'être qui provient d'une intervention nouvelle, toute différente de la première, de celui qui est la cause unique et totale de tout l'être ;

Intervention, même, où cette cause de l'être intervient par un autre aspect d'elle-même.

I. — Hâtons-nous d'exposer ce dernier point : les deux aspects que l'on peut considérer en Dieu.

Dieu, sans doute, est la simplicité même ; mais l'infinité de son être est telle que, pour le concevoir exactement, force nous est de multiplier les concepts. Aussi est-il légitime de l'envisager et comme divinité en général et comme Dieu-Trinité ; d'autant plus qu'entre les deux il y a distinction virtuelle. Ce sont ces deux aspects dont il s'agit ici.

Le premier, donc, c'est Dieu comme divinité en général : le Dieu que connaît la raison, Dieu cause première, principe unique et exemplaire du fini ; Dieu connu par l'idée du fini, comme s'il était définissable et imitable par ce fini et relatif à lui, mais cette relation étant niée à l'instant par voie de négation, d'apophasie, de transcendance ; c'est Dieu dans ses *exteriora.*

Le second aspect, c'est Dieu-Trinité, Dieu dans le mystère de sa vie intérieure, que seule la foi révèle, *interiora Dei,* cette vie par laquelle, sans relation avec rien, il est relations en lui-même, celle par laquelle, absolument transcendant pour tout,

(2) S. Thomas, *S. T.*, III[a], qu. VII, art. 9, c., art. 11, c.
(3) *Ibid.*, qu. XXIV, art. 3 et 4.
(4) S. Augustin, *De dono perseverantiae,* 67, P. L., XLV, 1033.

inimitable pour tout, inconnaissable par nature pour tout, il est purement immanent par rapport à lui, dans une telle intensité d'intériorité qu'il est absolument fécond dans la procession du Verbe et de l'Esprit.

Ce second aspect exprime plus vraiment Dieu, plus vraiment l'Etre, que le premier, parce qu'il l'exprime en ce qui lui est intrinsèque, l'autre ne l'exprimant que par ce qui lui est extrinsèque, par ses œuvres, par ses *exteriora.*

Or, c'est par ce second aspect que la divinité soutient l'humanité du Christ dans l'ordre de la subsistence ; si bien que celle-ci, par lui, à titre d'humanité personnelle et subsistante, inclut Dieu ; c'est par lui que cette nature humaine est faite intrinsèquement nature humaine de Dieu et donc nature humaine divinisée et « filiale » ; c'est par lui enfin que cette nature, en cette exaltation même, est rendue humainement parfaite et capable d'infuser en toute la race humaine la divinisation qu'elle possède en plénitude.

Que l'on ne s'étonne pas de l'immensité du résultat. Ce second aspect exprime l'Etre même dans ce qui est le plus vraiment et le plus profondément lui. Ce qu'il suscitera dans l'être fini, s'il daigne y susciter quelque chose, ne pourra pas ne pas être plus vraiment, plus profondément être (cfr n° III).

Lorsque donc on contemple l'ordre nouveau qui trouve tout son appui et sa solidité et sa vigueur dans le Christ, on le voit qui s'appuie sur le Verbe et sur la Trinité comme Trinité. Sans doute, dans l'ordre de l'opération et de l'efficience (5), il est produit par toutes les Personnes. Mais *in facto esse,* dans la réalité une, vivante et transcendante que forme ce miracle du Très Haut, c'est différent. Tout cet organisme formidable de vie éternelle, comme une immense pyramide qui tiendrait sur la pointe, tient tout sur le Christ, il n'est que le Christ continué, et le Christ n'est lui-même que parce qu'il est le Verbe et le Verbe seul. Tout cela donc, qui ne tient qu'en lui, ne tient que sur le Verbe, qui lui-même n'existe que dans la Trinité.

Ainsi tout cela communique-t-il à l'Etre premier par un

(5) C'est-à-dire *in fieri,* comme on dit d'habitude et comme dit l'article précédent. Mais étant bien entendu qu'il n'y a pas ici de *fieri* dans le sens de devenir, de changement proprement dit, de changement successif ; *fieri* n'est là que le passif de *facere.*

autre aspect de l'Être même : non pas à cet aspect qui lui est comme extérieur, lui-même en lui-même demeurant distant et inaccessible ; mais à ce qu'il a de plus essentiel et de plus intrinsèque, à son immanence même, toute transcendante, d'Être pur (ce que va considérer le n° II).

L'idée d'un tel rapport entre la grâce sanctifiante et les Personnes divines s'esquisse déjà par instants dans saint Thomas (6). Cependant, à notre connaissance, Zumel est le seul des scolastiques anciens à avoir proposé de définir le surnaturel comme tel par une communication de la Trinité comme Trinité. Au reste, il développe son idée sur le plan de la logique plutôt que sur celui de la métaphysique, et nous avons cherché en vain chez lui une ontologie du surnaturel, que ces prémisses donnaient à espérer (7).

Cela soit dit en passant, car le but de ces pages, comme il a été expliqué, n'est pas de donner une définition de ce qu'est nécessairement le surnaturel comme surnaturel, mais seulement de dire ce qu'il est en fait, en tant qu'instauré dans le Christ. En passant, cependant, nous avouerons ne pas voir comment on pourrait concevoir positivement le surnaturel strict, rigoureusement et intrinsèquement surnaturel, et cela de façon positive et en utilisant les lumières que donne le dogme, autrement que par un rapport avec la Trinité comme Trinité.

II. — Une autre caractéristique de ce surnaturel, c'est que Dieu, qui le fonde, dans le sens que l'on vient de dire, par

(6) Il suffit de voir avec quelle insistance, dans sa théorie des missions trinitaires, le saint met en rapport la grâce et la possession des personnes divines. *Habere autem potestatem fruendi divina persona est secundum gratiam gratum facientem.* Il s'agit de la *fruitio* qui se fait par connaissance et volonté. *S. T.*, I^a, qu. XLIII, art. 3, c., ad 1, 2 ; art. 4, ad 1 ; art. 5, ad 2 ; qu. XXXVIII, art. 1, c.

(7) F. Zumel (Cumel), 1540-1607, de l'Ordre de la Merci : 1555, professeur à Salamanque : 1580, *In primam secundae s. Thomae commentaria,* Salamanque, 1594, qu. CX, art. 4, disp. 5, t. II, p. 243-244. Id., *In primam divi Thomae partem commentaria,* qu. XII, art. 3, disputatio unica, Venise, 1597, p. 199. — Il distingue l'*actio Dei secundum quam est imitabilis a creaturis, nempe ut est unus... secundo consideratur ut trinus et hac ratione implicat imitari ab aliqua creatura secundum substantiam... sed nihilominus creatura est elevabilis ad talem finem supernaturalem* (id est ad Deum ut trinum videndum et amandum)... *at vero ea quae ad Deum ut trinum ordinantur et ordinant, scilicet ad participandum vel attingendum illum aliquomodo ut sic, dicuntur pertinere ad ordinem supernaturalem* (p. 243).

un autre aspect de lui-même que celui qui agit dans la création, le fonde aussi par un autre genre d'intervention. On ne dit pas opération, car il ne s'agit pas ici de l'œuvre qui unit au Verbe une nature étrangère, mais du rôle que tient la personne du Verbe par rapport à cette nature, et, par l'intermédiaire de cette nature, par rapport à toute l'humanité.

Assurément, dans un sens très exact, cette intervention, pour autant qu'elle soutient dans l'être le perfectionnement dont il s'agit, peut s'appeler création, ou con-création, ou in-création, ou quelque chose de pareil. En effet, ce perfectionnement est tout entier une manière d'être d'une créature, et force lui est donc d'être créature lui aussi. En plus, il a sa raison d'être totale et exclusive en Dieu seul ; il est produit de rien, en ce sens que rien du même ordre ne préexistait là où il est réalisé. On peut donc fort bien dire qu'il est suscité par création, ou con-création, comme tout le reste.

Mais il faut ajouter, alors, que cette « création » est profondément différente : si différente même qu'il vaudrait mieux prendre un autre terme, qui exprime sans doute une dépendance aussi totale, plus totale même, mais une dépendance d'un autre ordre ; on dirait par exemple, si le terme était reçu, un « être d'union », un perfectionnement d'union, ou, comme on a toujours dit, une divinisation, une filiation.

Quand il crée le ciel et la terre, Dieu agit par un acte de volonté qui demeure exclusivement transcendant par rapport au terme produit et qui établit ce terme en lui-même, rien qu'en lui-même, à une infinie distance de Dieu.

Ici (dans l'Homme-Dieu considéré en sa subsistence et non dans l'opération qui le suscite), Dieu intervient, non par un acte, mais par lui tout entier ; non en demeurant transcendant, mais en devenant immanent et pour rester immanent dans l'ordre de la subsistence ; non pour établir un terme à distance, mais pour faire que l'humanité assumée soit un avec lui, sans possibilité de distance ; non pour faire qu'elle soit en elle, mais pour faire qu'elle soit en lui. Il intervient de la sorte, non par un ordre lointain, qui y serait d'ailleurs inadapté, mais par union sans intermédiaire, par la donation stricte de lui-même. Non par un acte que nous concevons comme instantané, parce que, même en se continuant par la conservation, il **met dans la créature le principe dernier interne et l'achèvement**

ultime et incommunicable d'elle-même ; mais par une inter-vention perpétuelle de lui-même qui est l'Eternel, en se constituant lui-même et définitivement le principe dernier interne et le transcendant achèvement de cette créature. Si bien que lui-même fera en elle qu'elle soit intrinsèquement adaptée à être son humanité. Ainsi surgira d'elle et de lui le perfectionnement en question : il en surgira comme d'un seul principe total ; lui seul faisant l'union, elle seule la recevant dans l'effet et l'adaptation qui en résulte en elle, mais l'union étant strictement réelle, réelle de son unité à lui, l'unité du Verbe, qui en est le lien unique, mais combien suffisant.

Dans la création, la divinité se communique comme type premier de toutes choses, à la manière de ces choses : chaque être, fait par elle à son image, la possède en se possédant lui-même et par la seule possession de lui-même, et il la connaît en se connaissant lui-même, comme l'inaccessible cause de l'effet qu'il est lui-même. Dans l'incarnation, elle se communique en tant qu'elle n'est imitable par rien et qu'elle n'existe que pour elle-même et en elle-même, et l'humanité assumée la possède comme elle est, car elle s'est donnée en son dedans même, en l'une des personnes.

Ici donc, l'application de l'Etre même à l'effet qu'il suscite, l'application de cet Etre qui, rien que par lui, est la cause totale de tout être, est différente de ce qu'elle est dans la création : différente jusqu'au contraste. L'Etre intervient par ce qui lui est le plus intérieur (*interiora Dei*), et il intervient en ce qui est le plus intérieur au terme qu'il pose : en en devenant l'unique personnalité.

III. — L'être ainsi produit, le perfectionnement dont il s'agit, « sera » donc autrement que les autres êtres, « autrement » jusqu'au contraste : avoir un autre rapport, et infiniment plus étroit, avec un autre aspect, et infiniment plus intrinsèque (8), de l'Etre même ne peut pas être sans conséquence pour un être : cela doit le faire « être » autrement, d'une façon d'être infiniment supérieure : sur-naturelle, absolument surnaturelle, sur-être en quelque sorte. N'est-ce pas le rapport à l'Etre même, à l'Acte pur, au Créateur, qui définit

(8) Les explications qui précèdent expliquent assez la formule.

l'être comme être. Nouvelle création (9) **donc, comme dit** l'Apôtre, nouvelle vie (10), nouvelle humanité (11).

Sans doute, en songeant à la nature humaine dans laquelle il est produit, peut-on et doit-on le ranger dans la catégorie des accidents. Mais alors il faut ajouter qu'un tel vin nouveau ne se verse pas dans les vieilles outres et que par rapport à ce mystère du Très-Haut les classifications d'Aristote sont trop étroites.

La différence, ici, n'est pas d'abord de l'ordre de celle qui sépare la substance de l'accident ; mais plutôt, et par dérivation, de l'ordre de celle qui sépare l'infini du fini. Car il s'agit d'un perfectionnement qui adapte le fini à l'union avec l'infini, qui fonde dans le fini, et comme unique fondement possible, cette relation d'union avec l'infini qu'est l'union hypostatique ; d'un perfectionnement qui provient, comme unique effet possible, d'une intervention de Dieu qui l'emporte infiniment sur toute autre, car elle l'emporte d'une manière divine : Dieu intervient en se donnant lui-même et non en donnant le fini à lui-même, il intervient par ce qui lui est intérieur. (Sur l'infinité qui peut se trouver dans la grâce sanctifiante, cfr B. Evidemment, l'union hypostatique en elle-même, même considérée dans la nature assumée, est substantielle, non accidentelle).

Nouveau type d'être, nouveau en tant qu'être, et qui relèvera donc d'une nouvelle ontologie. Comme il s'instaure tout dans le Christ, cette nouvelle ontologie se résumera dans la christologie, — dans la formule de Chalcédoine : parfaitement Dieu, parfaitement homme, parfaitement un (*unus, et quidem unitate personae divinae*) — dans la formule qui résume l'évangile : que vous croyiez que Jésus est le Fils de Dieu (12) (mais que vous le croyiez vraiment, comme une réalité, non comme un *figmentum iuris*) ; — et aussi dans le dogme trinitaire en tant qu'il est nécessaire pour exprimer le dogme christologique et qu'il tient même la première place dans cette expression du dogme christologique.

Nouveau type d'être, d'une amplitude ontologique, d'une immensité et d'une plénitude d'être sans commune mesure avec tout le reste du fini. Nouveau type d'être qui, rien que pour

(9) *I Cor.*, V, 17 ; *Gal.*, VI, 15 ; *II Cor.*, V, 7.
(10) *Rom.*, VI, 4 ; *Joh.*, passim.
(11) *Eph.*, II, 15 ; IV, 24 ; *Col.*, III, 10.
(12) *Joh.*, XX, 31.

prendre sa pleine taille, doit reprendre tout le reste, se l'incorporer en le divinisant, par l'expansion de sa surabondance : *plenum gratiae et veritatis, et de plenitudine eius omnes nos accepimus* (13), *in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter et estis in illo repleti* (14), *caput ex quo totum corpus... crescit in augmentum Dei* (15) : *si quis ergo in Christo, nova creatura, vetera transierunt : ecce facta sunt omnia nova* (16).

Sans doute l'Homme-Dieu n'est, dans la race humaine, qu'un individu parmi des milliards. Mais ce qui a eu lieu en cet individu est infiniment plus que la création qui a produit l'univers, et l'univers, d'emblée, en a été secoué jusqu'au plus profond : *omnis creatura ingemiscit et parturit* (17). Sans doute, le perfectionnement qui est en sa nature humaine, à titre d'accident d'une nature finie, est limité par les limites de cette nature. Mais ces limites, il commence par les faire reculer infiniment, peut-on dire : aussi loin que Dieu peut les faire reculer en les repoussant, en quelque sorte, de tout son poids.

Les choses créées, les autres choses, ont montré ce que pouvait le commandement divin ; lui montrera ce que peut Dieu en lui-même et par le soutien qu'il donne en étant perpétuellement la subsistence unique d'une nature finie. Les autres choses ont montré ce que c'est que réaliser quelques-unes des idées que Dieu porte en lui comme en leur archétype ; lui montrera ce que c'est qu'être le Verbe même et l'Idée. Le reste, la splendeur de l'univers, montre ce que Dieu est capable de répandre au dehors de lui ; lui montrera ce que c'est qu'être en Dieu, qu'être Dieu. Le reste, tout le reste, n'est que traces, vestiges, images, parlant du Créateur comme d'un inaccessible ; lui adapte à être ce Créateur même, et manifeste ce qu'est cet inaccessible quand il emploie à se rendre intérieur et à se donner pleinement la totalité d'être et d'intériorité qui le rend inaccessible.

Adaptation, perfectionnement, divinisation, qui n'existe que dans l'union actuelle au Créateur et à Dieu et que l'on ne comprend, que l'on ne saisit qu'en tenant Dieu en même temps : « être d'union », par conséquent, manière d'être qui

(13) *Joh.*, I, 14, 16.
(14) *Col.*, II, 9-10.
(15) *Col.*, II, 19.
(16) *II Cor.*, V, 17. Nous mettons *si quis*, pas *si qua*, d'après le grec.
(17) *Rom.*, VIII, 22, cfr 19-21.

se caractérise comme l'expression et le résultat de l'union à l'Etre et l'adaptation à cette union.

« Etre d'union » : il est dans une nature, il est une manière d'être de cette nature ; mais il n'y est que par l'union avec une autre nature et en adaptant la première à la manière d'être de cette seconde. Aussi ne peut-il se définir que par ces deux natures : par ce que l'une devient dans l'union personnelle stricte avec l'autre.

Non pas altération, nous l'avons dit, et c'est essentiel aux dogmes christologique et sotériologique, et c'est le plus beau pour nous, car c'est par là que la vie divine nous atteint, nous, exactement. Le Christ n'est que le Fils de Dieu incarné, que Dieu, et homme, et un, absolument rien d'autre, et la nature humaine, en lui, toute intacte et toute vierge, parce qu'elle est unie réellement à la divinité, rien que pour cela, rien qu'en cela, est divinement humaine, infiniment humaine, filialement humaine, ce qui veut dire, rien qu'humaine, mais humaine avec une surnaturelle perfection, une transcendante plénitude : la perfection qui convient au Fils.

Etre d'union, donc, et qui, pour être un être d'union, est totalement respectueux de ce qu'est la nature unie ; mais qui aussi, et pour la même raison, adapte cette nature, aussi profondément que l'union est profonde, à l'autre nature. Réaction, donc, toujours actuelle d'une nature finie à l'emprise totale, toujours actuelle, de l'infini lui-même qui la fait sans cesse actuellement sienne. Actuation interne et totale, non par un commandement de l'Acte pur, mais par unité de personne avec cet Acte pur ; actuation, mais par un acte qui n'est pas l'acte propre de cette nature, tout en lui devenant pourtant assez uni pour que cet homme « soit » vraiment l'Acte pur (18).

Etre d'union, et qui, dès lors, ne peut pas se définir en fonction de la séparation. C'est en fonction de cette séparation entre Dieu et le créé que se définit l'ordre naturel. Cette séparation, lui la dépasse ; non qu'il la nie : elle est ineffaçable et il

(18) Cfr M. de la Taille, S. J., *Actuation créée par acte incréé*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. XVIII, 1928, p. 253. Ceci ne suppose pas que l'on définisse la personnalité par l'existence, mais seulement que l'Acte pur devienne assez un avec une nature individuelle pour qu'il *soit* vraiment celui qui subsiste en cette nature et **pour que cette nature doive « être » en conséquence, c'est-à-dire être perfectionnée et actuée en conséquence.**

la suppose ; mais il se caractérise exclusivement en fonction de son contraire, en fonction de l'union : l'incarnation n'est pas autre chose.

En soi, abstraction faite du Verbe et de l'incarnation, il est chose exclusivement finie et créée. Mais séparation faite du Verbe, il n'est plus. Pris en sa réalité vraie et pleine, il s'enracine dans le Verbe aussi essentiellement qu'il s'épanouit dans l'homme ; il est dans l'un et rien que dans l'un, et donc à la manière de l'un ; mais il est par l'autre, rien que par l'autre, rien que pour adapter à être cet autre, et donc à la manière de l'autre. Il faut donc qu'il soit, selon les points de vue, fini et infini, divin et humain, créé et incréé. Ce qu'il ne pourrait pas être, évidemment, si fini et infini étaient deux êtres circonscrits et délimités, qui s'opposaient (mais à ce sujet, on s'est expliqué dans l'article précédent, et l'on va y revenir dans quelques lignes, pour traiter de la divinisation). Ce qu'il ne peut pas être, évidemment, à lui seul, comme être unique. Mais, précisément, il est un être d'union, qui n'existe que dans l'union et pour l'union : l'union du fini et de l'infini, de la nature humaine et du Fils de Dieu. Ne dit-on pas couramment qu'il est une véritable divinisation, ne dit-on pas que le surnaturel strict est ce qui dépasse toute nature créée ou créable ? (cfr ci-après, B.)

Bref, en soi, il est *sui generis* ; il n'est pensable qu'à sa manière à lui, qui est la manière instaurée par l'incarnation ; c'est-à-dire pensable dans la distinction de la divinité et de l'humanité, du créé et du Créateur, et pourtant dans leur union personnelle, leur union dans la personne du Fils : distinction et union, et union dans le Fils, tout cela à la fois, tout cela pensé en un seul acte et cru d'une seule foi, car c'est tout cela qui fait le Christ, et qui fait que l'humanité du Christ est tout ce qu'elle est, et en elle, et pour nous.

Quelques conséquences.

A.) *La Grâce.* — On voit donc combien, pour penser à l'ordre de la grâce qui s'instaure dans le Christ, il faut renoncer à la catégorie de chose, de réalité fermée en elle-même, et aux concepts mathématiquement limités et déterminés qui représen**tent ces sortes de choses. La grâce sanctifiante n'est ni Dieu,**

ni l'homme : les deux logiquement préexistent à elle comme ils préexistent à l'incarnation. Elle n'est pas une tierce entité, qui existerait en elle par Dieu, que l'on acquérerait, que l'on perdrait, qui demeurerait disponible, que l'on recouvrerait, comme un roi sa couronne, un saint son auréole, ou un mur sa blancheur. De manière analogue, on se rend impensables la matière et la forme, l'essence et l'existence, quand on les imagine comme des substances complètes, des *quod,* dans des concepts ordinaires. A considérer la grâce surnaturelle de cette façon, on en fait une simple nature, qui ne sera plus essentiellement surnaturelle et qu'il sera difficile ensuite d'unir convenablement à la nature qui la reçoit : d'où quantité de pseudo-problèmes.

La grâce, le surnaturel, sont des manières d'être de la nature, mais dont l'essence est d'adapter cette nature à l'union à une autre nature (union hypostatique dans le Christ, union à la manière des membres de l'Homme-Dieu dans les chrétiens). Ils ne disent rien d'autre que la nature divine et la nature humaine ; mais ils les considèrent comme unies d'une union réelle, et ils expriment les effets de cette union dans la nature humaine. C'est la réalité de cette union, envisagée à la seule place où elle puisse donner lieu à quelque chose de nouveau, qui fait toute leur réalité.

Ce qui précède ne concerne pas la grâce actuelle. Il semble cependant qu'au sujet de celle-ci, il faudrait s'exprimer de manière analogue, et dire qu'elle est, dans l'ordre de l'*operari* venant surnaturellement de Dieu, ce qu'est la grâce sanctifiante dans l'ordre de l'*esse* venant surnaturellement de Dieu et résidant en nous.

B.) *La divinisation.* — C'est ce qui permet de comprendre l'essence même du surnaturel : de ce mode d'être singulier, qui existe comme il est produit, comme il est « né » à l'être, et qui est donc naturel, dirait-on ; mais qui cependant n'est produit que comme supérieur à ce qui est simplement chose produite, et qui est donc naturel comme surnaturel.

C'est ce que l'on voudrait considérer à propos d'un concept tout voisin, qui dit en positif et en absolu ce que l'autre dit en relatif : le concept de divinisation.

Ce concept, en effet, n'est pas aussi simple que l'on pourrait croire. Car enfin, divinisation, déiformité, association à la nature

divine, participation à la divinité, tout cela peut-il avoir un sens (19) ? Dieu n'est-il pas le pur transcendant, l'ineffable absolu ? Par rapport à lui, tout est également distant : distant d'une distance infinie ; le plus sublime des anges est aussi éloigné que le dernier des hommes : infiniment. Par rapport à lui, toute perfection finie quelconque et toute excellence créée est par elle-même un aussi lamentable néant ; l'idée d'un intermédiaire entre lui et le monde, l'idée d'une grandeur finie qui rapprocherait vraiment de lui, si peu que ce soit, est absurde. Alors, que peut être la divinisation, sinon une manière de dire et une fiction juridique : une fiction qui fait ressembler au Dieu de vérité !

De fait, pensons-nous, il en va ainsi tant que l'on veut voir dans la divinisation une entité complète, mais plus du tout quand on la conçoit comme un être du type dont il vient d'être question, comme un « être d'union ». Nous avons dit comment, s'il y a une incarnation et si l'Homme-Dieu a des membres, il faut qu'il y ait, dans le fini qui est uni à Dieu, une manière d'être nouvelle, qui soit sa façon d'être quand il est uni à Dieu, et qui participe des deux, non pas à cause de ce qu'il est en lui, mais à cause de ce que l'union est. Cette manière d'être est possible, a-t-on dit, parce que l'être, de soi, n'a rien qui puisse s'opposer à l'union avec l'Être infini. Et aussi, ajouterons-nous ici, en présentant de nouvelle manière une idée déjà émise, parce que l'Être infini a deux manières de se communiquer aux êtres finis : la première par laquelle il se donne à leur manière à eux, et qui les fait eux ; la seconde par laquelle il se donne à sa manière à lui, et qui les fait un avec lui. Dans la première, il agit en tant que cause première transcendante et à la manière d'une telle cause, par commandement distant ; dans la seconde, il intervient comme étant purement lui et pour lui, pure union de ses trois Personnes, et il agit à la manière d'une telle union, par union, en se donnant comme il

(19) C'est par cette déiformité, par cette ressemblance à la nature divine, en même temps que par un droit à l'héritage divin, que l'on définit l'adoption dans la conception juridique de celle-ci (conception dont il s'est agi dans le premier de nos trois articles, pp. 578-579). Ce qui suit montrera ce qui nous paraît la seule manière de concevoir et cette conformité et ce droit. A moins qu'on ne ramène tout à des décrets divins, destitués d'effets réels.

est en lui. La première opération est déjà, si l'on veut, une divinisation, car l'être n'est qu'une analogie et une participation de Dieu ; mais ce n'est pas une vraie divinisation, car elle ne donne l'être à lui-même qu'en le mettant hors de Dieu. Mais la seconde, évidemment, en est une, et rigoureuse, car elle adapte l'être fini à être Dieu (soit à titre personnel, soit à titre de membre). Aussi conçoit-on que la première ne puisse avoir d'opposition à la seconde ; car celle-ci, en sa transcendance même, l'achève en tant qu'elle était déjà une certaine divinisation. Entre les deux aspects de Dieu : Dieu cause du reste, Dieu en soi, il n'y a aucune opposition, puisqu'ils sont absolument la même chose : on conçoit que l'action de l'un n'empêche pas l'intervention du second. On conçoit aussi que l'être même du fini doive avoir en lui-même deux aspects, deux relativités correspondantes, et également compatibles entre elles : l'une qui le réfère à Dieu cause première comme à sa cause totale, l'autre qui le réfère à Dieu tel qu'il est en lui, mais comme à un transcendant tout immanent à lui-même, qui ne se communique donc que s'il veut, par une communication pour laquelle le fini n'a ni droits ni virtualités quelconques, mais par laquelle cependant il reçoit sa suprême et surnaturelle perfection en tant qu'être.

Ainsi entendue, on le voit, la divinisation stricte inclut un rapport à la Trinité comme Trinité. Ainsi entendue, disons-nous : car nous ne parlons pas ici de tout surnaturel possible (cfr I). Au reste, quand Dieu s'est déjà donné aux créatures en tant qu'il est cause de tout être par tout leur être, absolument par tout leur être, on se demande par quoi il se donnerait encore, sinon par un autre aspect de lui-même que celui qui le fait la seule cause possible, sinon en se communiquant, non en tant qu'il est nécessairement le principe de tout, mais en tant qu'il est en lui-même et pour lui-même.

En fait, ce rapport avec la Trinité consiste dans la filiation : filiation de nature dans le Christ, filiation d'adoption dans les chrétiens.

Ce concept de divinisation, assurément, est mystérieux : mystérieux du mystère de Dieu, mystérieux du mystère de la Trinité.

Mais l'on voit aussi comment il est intelligible : en Dieu et **dans la Trinité, c'est-à-dire, en Dieu le Fils qui s'est fait homme**

et est devenu le chef de l'humanité. En s'unissant à lui dans l'acte de pensée, en méditant comme membre du Christ, on est au niveau qu'il faut pour comprendre. Ainsi le Christ, parce qu'il est *unus de Trinitate et unitas humanitatis* (20), est principe premier dans l'intelligence du surnaturel.

La théologie, voit-on par là, peut donc avoir pour objet intégral le Christ total, et n'en être pas moins rigoureusement et même exclusivement « théologique » dans le sens fort du mot. Elle n'exprimera que Dieu et Dieu en sa vie la plus intérieure, mais elle l'exprimera en tant qu'il est exprimable à l'homme : elle l'exprimera en exprimant cet « être d'union », cet *ens supernaturale*, qui est une façon d'être de l'humanité dans le Christ, mais qui n'existe que dans un rattachement actuel à la divinité. Ainsi restera-t-elle « science de Dieu », *scientia de Deo*, en tout son développement, et même science de Dieu tel qu'il est en lui, et pourtant, en tout son développement, même en parlant de ce qui est le plus intrinsèque à Dieu, elle demeurera science humaine.

La conception qu'il faut se faire de la théologie chrétienne, en d'autres termes, dépend de la conception qu'il faut se faire de la connaissance surnaturelle chrétienne, et celle-ci, à son tour, dépend de la conception qu'il faut se faire de la réalité surnaturelle chrétienne : un *De ente supernaturali* a pour corollaire un *De cognitione supernaturali*, qui définit ce que doit être un *De theologia*.

C.) *Incorporation au Christ, adoption, inhabitation de l'Esprit, divinisation, grâce.* — Si les considérations qui précèdent sont exactes, elles montrent dans quel ordre se suivent les différents aspects que comporte en elle-même l'élévation surnaturelle qui est donnée aux chrétiens.

Cet ordre est le même que celui des excellences qui sont dans l'humanité sainte du Christ, car tout ce qui est en eux y est par dérivation et prolongement de ce qui est en elle.

Or, ce qui est premier en elle à ce point de vue, ce par quoi elle est capable de faire dériver quoi que ce soit en eux, ce par quoi elle est instrument de Dieu pour le salut du genre humain,

(20) Omnes vos unum (*grec* : unus) estis in Christo (*Gal.*, III, 28), et de nombreux textes (*Joh.*, XVII ; *Col.*, III, 11, etc.).

c'est sa qualité de chef mystique, sa perfection humaine de premier principe dans l'humanité régénérée. Cette perfection a comme raison immédiate l'union au Fils, et cette union au Fils est ce qui fait son union à la nature divine. Aussi, dans l'humanité du Christ, les moments de l'influx surnaturel sont les suivants : qualité de chef mystique, union au Fils, union à la divinité.

Les moments de l'influx suscité dans les chrétiens, c'est-à-dire les moments de leur élévation surnaturelle seront donc : 1°) incorporation au Christ ; 2°) participation au Fils ou adoption ; 3°) participation à la nature divine ou divinisation et grâce.

L'incorporation à l'humanité du Christ est ce qui est premier : le contact avec l'instrument est ce qui est premier dans la réception de ce que produit l'instrument. Or, c'est l'humanité du Christ qui est l'instrument de la divinité et non réciproquement, et c'est par elle, par leur union avec elle que les hommes sont unis à Dieu. Cette incorporation est d'abord (ordre logique, non chronologique, des degrés de la vie chrétienne) séparation du premier Adam et du péché : rédemption ; puis union à cette humanité sainte dans la plénitude surnaturelle qui la fait chef d'un « corps » : justification par insertion dans le Christ et dans l'Eglise, qui est le « corps » du Christ ; par là, union à tous les membres (actuels ou en vocation) du Christ et de l'Eglise.

La participation au Fils vient après (toujours postériorité logique). Elle consiste dans l'adoption. Elle amène, comme conséquence (postériorité de raison toujours), des rapports aux autres personnes divines et à la Trinité, mais par le Christ seulement et à la manière qui convient aux membres de celui qui est le Fils. Rattachement, dans le Christ, au Père comme Père : Père du Christ, le Père doit être Père de tout le « corps » qui est la plénitude de ce Christ. Rattachement à l'Esprit comme Esprit : l'Esprit, étant dans le Fils et possédé par le Fils, sera, dans et par ce Fils incarné, possédé intérieurement par tous les membres de celui qui est ce Fils, il sera l'Esprit des enfants parce qu'il est l'Esprit du Fils. Rattachement à la Trinité comme Trinité à titre d'hôte intérieur et de milieu vital, et non seulement à Dieu comme cause première transcendante : **parce que le Fils tient en lui toute la Trinité par consubstan-**

tialité et par la circumincession et que ce n'est que dans la vie intérieure trinitaire qu'il est engendré, et parce que les chrétiens sont vraiment le « corps « de ce Fils. (Cela à considérer le corps mystique dans sa manière d'être ; si on le considérait dans l'opération qui le produit, il faudrait parler autrement, spécialement du Saint Esprit. De cette manière, l'Esprit y serait, par attribution, principe : *conceptus de Spiritu Sancto,* dons du Saint-Esprit, etc.)

La divinisation suit l'adoption (toujours postériorité de raison). L'humanité du Christ est unie au Fils avant d'être unie à la nature divine, en ce sens que la première union est le principe de la seconde. Ainsi les membres du Christ : ils sont unis au Fils, adoptés, avant que leur nature humaine soit unie à la nature divine et reçoive par là en elle une participation à la nature divine qui la fasse être plus qu'elle n'est par elle-même, « surnaturelle ». C'est à cette élévation de la nature même que l'on réserve le nom de grâce sanctifiante ; l'union à la nature divine qui en est le principe étant la grâce incréée, les deux venant dans le Christ qui est le Fils d'une seule venue et dans leur ordre.

Aussi, en fait, la divinisation, l'adoption, l'incorporation au Christ sont-ils la même réalité, la même élévation surnaturelle, une parce que le Christ est un : incorporation qui adopte et divinise, divinisation qui se fait à la manière d'une adoption dans le Fils de Dieu incarné, filiation adoptive dans le Fils de Dieu qui s'incorpore les hommes. Tout cela est un, un dans le Christ qui est, le même, homme, Dieu, Fils. Mais, comme dans le Christ il y a, sans séparation quelconque, distinction réelle des natures et virtuelle de la nature divine et de la Personne du Fils, il y a entre ces aspects d'un même don, distinction sans séparation. Aussi n'est-ce que parce que le Christ est Dieu que l'incorporation en lui divinise et adopte ; de soi, comme il est évident, une incorporation dans une simple humanité n'aurait jamais un tel effet.

L'ordre que l'on vient de dire est l'ordre logique dans lequel ces grandeurs se suivent dans les hommes, membres du Christ, pour y devenir leurs grandeurs, l'ordre dans lequel elles s'échelonnent dans leur vie surnaturelle lorsqu'on la considère comme constituée. L'ordre de dignité, l'ordre de production à partir **de Dieu, et aussi, comme on vient de le dire, l'ordre de genèse**

dans la vie surnaturelle humaine considérée dans l'opération qui la suscite seraient différents. Dans l'ordre de dignité, et aussi dans l'ordre de donation à partir de Dieu, tout devrait évidemment commencer par Dieu. Ce qui prime tout, c'est, selon la théologie latine, l'union que Dieu donne avec lui-même dans le Christ et, par là, la divinisation ; de là vient l'adoption et, par l'adoption, des relations envers le Père et l'Esprit et envers la Trinité, enfin l'incorporation au Christ et à son corps mystique. Selon la théologie grecque, il faudrait, semble-t-il, mettre l'adoption en premier lieu, avant la divinisation, et en plus montrer qu'en celle-ci le Père est premier à titre de principe, en ce sens qu'il n'y a d'adoption que par le Fils, et que, pour le Fils, le Père est principe unique et total. Les deux manières de voir proviennent de deux points de vue différents sur un seul mystère d'infini qu'il n'y a pas moyen d'embrasser d'un seul coup.

D.) *Filiation adoptive.* — Être enfant de Dieu n'est donc pas une simple attitude psychologique, une simple disposition pieuse de confiance, d'humilité et d'amour. C'est une réalité ontologique si grande qu'elle est d'un autre ordre que toute grandeur créée, qu'elle déborde nos cadres intellectuels, qu'elle est vraiment mystérieuse, qu'elle ne se définit bien telle qu'elle est en elle-même que par ce qui définit Dieu tel qu'il est en lui-même.

Se conduire en fils adoptif de Dieu — la spiritualité de l'Évangile et du Pater, la petite voie de l'enfance spirituelle de sainte Thérèse de Lisieux, oui, ces choses qui peuvent paraître enfantillages aux doctes — a une portée théologique profonde et, en un certain sens, une valeur révélatrice transcendante : *et revelasti ea parvulis.* C'est en effet l'expression sur le plan de l'action de ce qu'est, dans l'ordre de l'être, la liaison avec Dieu-Trinité dans le Christ ; c'est une introduction à la connaissance vécue du Monogène.

Aussi, comme on le sait assez, n'est-ce pas un jeu d'enfants, mais la donation de soi dans la réception aimée de Dieu et de sa volonté, qui nous modèle, avec notre libre coopération, à son image ; affaire d'abnégation, de con-vouloir, de dépendance voulue et joyeuse, etc.

E.) *Appropriations.* — Si l'*ens supernaturale,* l'être « filial »,

est en rapport si étroit, dans le Christ, avec la Filiation stricte, la question se pose de savoir si l'on peut encore dire que sa production est purement et simplement une œuvre *ad extra,* et dans quelle mesure on peut le dire.

On parle donc ici de l'incarnation et de l'adoption, non plus dans l'état et la manière d'être qui en sont le terme, mais dans l'œuvre qui les produit. On n'en parlera d'ailleurs que très brièvement.

Il semble, en effet, si ce qui précède est exact, que l'opération de Dieu qui produit l'incarnation n'est qu'à moitié *ad extra.* Elle est *ad extra* en son terme qui est la nature humaine ; elle est *ad intra* par le terme où elle mène ce terme, si l'on peut ainsi parler, non pas sans doute pour ce qui concerne la chose nouvelle, le perfectionnement surnaturel qui est produit, mais pour ce qui concerne la raison qui suscite ce perfectionnement, la personnalité qui est conférée à cette humanité et qui désormais la termine dans la ligne de la subsistence. Tel est l'*ens supernaturale* dans le Christ individuel ; tel est-il aussi dans le Christ total, mais dans celui-ci, il ne l'est que par l'unité qui rattache les membres au chef ; aussi bien est-ce par cette unité que leur vient tout ce qu'ils ont de surnaturel.

Le Verbe, évidemment, n'est produit ou originé en aucune manière par cette opération ; celle-ci, d'ailleurs, ne produit rien que dans la nature assumée. Mais l'opération n'en est pas moins une union, et cette union n'existe qu'en ayant deux termes, et l'un de ces termes est le Verbe *ad intra.* Ce Verbe *ad intra,* même s'il n'est changé en rien par l'union, est vraiment uni, et l'union par conséquent, pour autant qu'elle unit à lui, unit à quelque chose qui est *ad intra.*

Aussi, semble-t-il bien, est-il impossible de caractériser l'opération qui effectue l'union comme étant simplement *ad extra.* C'est la création qui pose de la sorte les êtres *ad extra,* en dehors de Dieu. Elle, au contraire, les reprend en Dieu, soit en leur donnant subsistence *ad intra,* soit en les unissant à un chef qui a de la sorte subsistence *ad intra.*

Pour elle donc, il faut ne pas concevoir les choses sur le schème de l'opposition *ad intra, ad extra* : elle unit les deux. L'ordre qu'elle instaure n'est ni l'un ni l'autre ; c'est un ordre nouveau, et s'il fallait le désigner par un mot, on dirait qu'il **est l'ordre de l'« intériorisé », comme on dit le divinisé.**

Mais, s'il en est ainsi, on ne peut pas, sans explications, appliquer à cette opération le principe : *omnia opera ad extra sunt communia tribus personis.* Il ne s'applique à elle que pour une partie d'elle-même, la partie, d'ailleurs, qui comprend en elle tout ce qui est proprement opéré : la partie qui concerne le terme *a quo* et le changement produit en ce terme en tant qu'il est dans ce terme, et pas pour ce qui concerne le terme auquel l'union relie, le terme *ad quem,* et qui est la cause du changement produit, lequel n'est précisément qu'un « être d'union », si ce qu'a dit le n° III est exact. D'autre part, diviser ainsi l'opération, qui est précisément une union, est en contradiction avec ce qu'elle est. Aussi ce ne peut être qu'un moment préparatoire de la solution. Le vrai est de dire que le principe ne s'applique pas adéquatement, et qu'il n'y faut chercher qu'une indication partielle et non une règle définitive.

Car enfin, si, en toute rigueur de vérité, cette œuvre, dans le résultat produit, a un rapport essentiel et exclusif à une des personnes, si l'incarnation, une fois réalisée, est propre au Fils, il faut que, dans sa réalisation, dans l'acte même d'incarner, quelque chose soit tel qu'il ne concerne que le Fils et qu'il ne relie qu'au Fils la nature assumée. Entre l'œuvre et le résultat, il faut quelque proportion : si, par un aspect, par la subsistence donnée, le résultat est *ad intra,* par un aspect aussi l'œuvre, semble-t-il, doit être *ad intra.*

Comment le concevoir, c'est autre chose, et nous ne pouvons songer à répondre ici à la question. Mais ce qu'au moins nous voulons dire, c'est que l'Ecriture et la Tradition, et cela avec insistance, attribuent cette œuvre au Saint-Esprit. C'est une attribution, explique la théologie. Oui. Mais ce doit être une attribution qui signifie quelque chose, et qui, par exemple, a bien plus de sens et de portée que l'attribution au Père de la création considérée comme création. La création considérée comme création est l'œuvre *ad extra* par excellence : celle qui pose et l'ordre *ad extra* et l'extériorité de cet ordre ; on ne peut pas la comparer avec l'œuvre de l'incarnation, qui est dirigée, pour ainsi dire, exactement dans l'autre sens, qui reprend dans une subsistence *ad intra* et qui fonde l'ordre de l'« intériorisé ». Il en irait autrement, évidemment, si l'on voyait dans la création la formation lointaine, mais déjà voulue, du corps physique que prendra le Verbe et si l'on n'y considérait que cet aspect.

F.) *Le corps mystique et son unité.* — La divinisation, qui vient dans l'humanité par le Christ, y vient avec une divinisation de l'unité propre à l'humanité, *ens et unum convertuntur*, et cette seconde divinisation vient aussi par le Christ.

Cette divinisation, cette élévation à l'état surnaturel de l'unité naturelle de l'humanité, est ce que l'on appelle le corps mystique (21). Elle est le résultat de l'incarnation, elle est l'expression du perfectionnement humain et social conféré à l'humanité assumée. Cette humanité, comme humanité et comme sociale, est intrinsèquement divinisée parce qu'elle est l'humanité de Dieu ; — intrinsèquement « infinitisée », si l'on peut dire, parce qu'elle est l'humanité de l'infini (car enfin Dieu est l'infini, ou il n'est pas Dieu) ; — rendue intrinsèquement « totale », mais à la manière qui convient à l'humanité et à une humanité individuelle (donc par union), puisqu'elle est l'humanité de celui qui est la totalité éminente de l'Être, puisque, possédant Dieu même comme unique personnalité, elle doit être adaptée à une telle absolue suffisance ; — intrinsèquement unie à tout ce qui a par essence relation avec elle, c'est-à-dire à toute l'humanité et à toute la création, puisqu'elle est l'humanité de celui qui est l'unité même ; — rendue intrinsèquement premier principe à sa manière et dans son ordre d'humanité divinisée : *principium universale gratificationis in humana natura* (22), pour être convenablement l'humanité du premier principe ; — si totalement pleine de grâce et de vie divine qu'elle peut en répandre partout de sa plénitude, et que toute divinisation, partout, est l'influx de sa divinisation à elle, parce qu'elle est unie à Dieu d'une union totale, étant une personne avec lui. Unité, donc, qui va à reprendre en elle la race toute entière, mais unité qui sera toujours l'unité du Christ, unité proprement chrétienne, intrinsèquement surnaturelle.

Unité, aussi, que Dieu même, qui est l'unité, suscite d'une façon spéciale, surnaturellement plus parfaite, comme on va le dire tout de suite.

(21) Ces quelques mots se rattachent à un passage de l'article précédent (pp. 688-689). Ils ne sont pas l'exposé complet, que l'on déclarait alors impossible en un morceau d'article. Ils sont quelques explications qui, après les considérations qui ont précédé, peuvent être données brièvement.

(22) S. Thomas, *S. T.*, III^{a}, qu. VII, art. 11, c.

Aussi pourrait-on faire un *De unitate supernaturali christiana,* qui serait calqué sur le *De ente supernaturali christiano.*

Cette unité, dirait-on — ce ne sont, ici encore, que des indications brèves reprenant en plus bref ce qui a été dit plus haut, sous les nos I, II, III —, cette unité est une unité d'un type nouveau, irréductible à toute autre, « autrement » et plus parfaitement unité.

Elle se fonde, en effet, sur un autre aspect de l'unité absolue qui est Dieu : non sur cette unité en tant que le multiple lui est relatif et l'imite, mais sur cette unité telle qu'elle existe en elle seule et pour elle seule, totalement une dans le mystère des processions trinitaires ; car c'est l'union hypostatique au Monogène qui en est le dernier fondement dans le Christ. Qui se fonde, aussi, doit-on ajouter, sur cet aspect de l'unité divine par lequel elle est union, mais union totale, de personnes totalement distinctes et par où, par conséquent, elle apparaît plus apte à fonder une union entre des personnes qui demeurent distinctes, comme est l'union du corps mystique : *Ut sint unum sicut et nos,* a dit Jésus, et avec insistance.

Unité, ensuite, où l'unité divine intervient autrement, non en la suscitant du dehors par un commandement distant, comme transcendante, mais en la faisant surgir de l'intérieur, par la donation de l'intérieur d'elle-même, comme principe immanent ; — car le Verbe, comme Verbe, est intérieur, dans l'ordre de la personnalité, à cette humanité individuelle qui est le lien et le chef de cette unité.

Unité, dès lors, qui est unité autrement que les autres, car elle se fonde sur un rapport autre, doublement autre, avec l'Unité absolue ; unité infiniment plus une, parce que ce rapport est infiniment plus étroit. Unité toute humaine, sans doute, et donc finie et « créée », puisqu'elle se réalise dans l'humanité et à la manière de l'humanité. Mais aussi unité vraiment divine et transcendante, et donc infinie et « non créée », en un sens très réel, car elle est faite par l'union à Dieu, à l'Unité, et pour adapter à cette union et pour n'exister que par cette union : unité, donc, qui n'est pas « créable » par voie de simple création ; unité qui dilate l'âme autant qu'elle la recueille. Unité, enfin, qui a sa valeur et son énergie par elle-même, c'est-à-dire par le Christ dans lequel elle se résume toute ; **unité, donc, qui existe à la manière d'un principe premier, qui**

se fait des membres en les unifiant et qui n'est pas faite par eux et par leur besoin de rapprochement.

De même que c'est dans le Verbe que Dieu a tout créé au début et pour ce qui concerne l'ordre de l'être et pour ce qui concerne l'ordre de l'un, c'est dans le Verbe aussi, mais dans le Verbe incarné, qu'il a tout créé une seconde fois à la plénitude des temps et pour ce qui concerne l'être et pour ce qui concerne l'un.

Le Verbe incarné, donc, l'Homme-Dieu, rien que lui. Et en lui, rien que lui ; rien que son humanité sainte en tant qu'elle est elle-même, en tant qu'elle ne fait qu'une personne avec le Verbe de Dieu. Cette humanité sera une, une d'une unité humaine, d'une unité individuelle et sociale, mais divinement, mais infiniment : en unifiant en elle la totalité de l'humanité, elle ne fera que déployer sa plénitude à elle.

Aussi, cette unité de grâce, faut-il se refuser, se refuser à tout prix, à la concevoir sur le modèle des unités naturelles. Elle l'emporte sur elles en réalité comme en excellence. Elle est une unité d'union, une unité comme il n'en peut exister dans l'humanité que quand l'Unité divine elle-même fait qu'une humanité, avec son unité propre, subsiste en elle. Unité d'homme, mais d'homme qui est l'Homme-Dieu, l'Homme-Fils. Ou bien on la pense en pensant en même temps Dieu, l'unité absolue, le mystère de l'union des Trois, le mystère d'un homme qui est intrinsèquement et strictement Dieu, ou bien ce n'est pas elle qu'on pense : on ne la pense qu'en croyant, qu'en croyant au Père, au Fils et à l'amour éternel.

Ut sint consummati in unum ; et cognoscat mundus quia tu me misisti, et dilexisti eos, sicut et me dilexisti (23).

Car, comme elle est essentiellement chrétienne, elle est essentiellement « filiale ». Il n'y a qu'un Fils, c'est pour cela que tous les fils de Dieu sont rassemblés dans l'unité (24) : tous fils, tous fils intrinsèquement, mais tous fils exclusivement dans l'unité du Fils très unique : *filii in Filio*.

E. MERSCH, S. I.

(23) *Joh.*, XVII, 23.
(24) *Joh.*, XI, 52.