NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

61 Nº 5 1934

Le Christ mystique centre de la théologie comme science

Émile MERSCH (s.j.)

p. 449 - 475

https://www.nrt.be/en/articles/le-christ-mystique-centre-de-la-theologie-comme-science-3723

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le Christ mystique centre de la théologie comme science

On veut exposer en ces pages, une façon de concevoir la théologie.

Pour la présenter avec tous les développements qu'elle *comporterait, il faudrait un gros volume. Ce volume*, Dieu aidant, on espère bien l'achever quelque jour. En attendant, ce sont seulement ses grandes lignes que l'on voudrait proposer au lecteur, comme autant de suggestions et de questions. Peut-être provoqueront-elles des remarques et des corrections utiles.

La théologie est la science humaine du donné révélé.

Par elle-même, la vérité proprement divine n'est pas objet de science humaine, parce qu'elle dépasse les facultés humaines. Si elle l'est, c'est exclusivement parce que Dieu l'a mise à la portée de l'homme, en l'Homme-Dieu.

Mais, une fois cet acte de miséricorde accompli, le Verbe lui-même étant devenu chair et la vérité divine ayant été prêchée en paroles humaines, il est possible à l'esprit des hommes, par la grâce de Dieu, de connaître l'intérieur même de Dieu.

Plus même : l'action du Verbe incarné a si profondément remué notre terre, la vérité qu'il a annoncée a si puissamment

agi sur les hommes, qu'il n'est plus possible de connaître complétement notre univers ni notre race, sans connaître aussi le facteur surnaturel qui a soulevé le monde.

Davantage encore : non seulement une science humaine du révélé est possible ; non seulement elle est indispensable pour que, dans l'ordre actuel des choses, la science naturelle humaine soit totale; mais, en plus, cette science est obligatoire. Dieu même, peut-on dire, nous impose de la construire, et le révélé n'est pas reçu comme il doit l'être, tant qu'il n'est pas reçu — entre autres — comme objet de science, et de science humaine. Sans doute, l'acte propre que Dieu réclame de notre intelligence par rapport aux vérités surnaturelles, ce n'est pas l'investigation scientifique, mais la totale acceptation. Et cette acceptation, pour porter sur un objet si surhumain, n'est possible qu'avec l'aide de Dieu. Elle a nom, dans le ciel, vision béatifique; elle a nom, sur la terre, acte de foi. Mais, précisément, cet acte de foi, s'il est divin par la grâce qui le soutient, est humain par la faculté qui l'accomplit. Dieu ne le fait pas à notre place; il nous le fait faire. Et ce geste, divin et théologal en son origine, en son contenu et en son terme, est cependant un acte de notre intelligence mue par notre volonté. Comme précise la théologie : *elicitur ab intellectu speculativo.* Or, cette intelligence est, par essence, un appétit d'intellection. En insérant en elle sa vérité, Dieu même impose celle-ci à nos recherches. Si l'homme cherche à voir clair en sa foi, le responsable, si l'on ose s'exprimer de la sorte, est celui qui a fait et l'intelligence pour comprendre, et la foi pour s'implanter dans l'intelligence.

L'acte de foi est donc impossible sans un désir d'explication, si minime qu'on voudra : l'adhésion même de l'intelligence au surnaturel est nécessairement un premier effort, un simple germe d'effort, si l'on veut, d'intellection de ce surnaturel, sinon il ne serait pas un acte d'intelligence.

Le travail théologique viendra après; il sera l'œuvre de spécialistes; il exigera de longues préparations d'ordre philosophique et scientifique; il requerra la collaboration de générations

nombreuses de chercheurs. N'importe, il ne fera qu'effectuer de façon rigoureuse, consciente et systématique, ce qui s'ébauchait dès le premier contact de la vérité divine et de l'intelligence humaine. Entre lui, si savant soit-il, et la foi de n'importe quel chrétien, la continuité est parfaite, et jamais la véritable foi ne se désintéressera de la vraie théologie.

Si l'intelligence a besoin de la foi, dès que la foi est offerte, pour être pleinement intelligence, c'est-à-dire, pour connaître le mieux possible le suprême Intelligible; la foi, sitôt qu'elle est reçue, a besoin d'intellection, pour être vraiment la foi, c'est-à-dire, pour être une vertu de l'intelligence. Aussi, en cherchant à la comprendre, l'intelligence ne verse ni dans l'orgueil, ni dans le rationalisme; elle offre à la vérité le seul hommage, le seul amour dirait-on volontiers, dont elle soit capable en tant qu'intelligence. S'abstenir de cet hommage et garder le don de Dieu sans y ajouter d'explication, comme une pièce d'or qu'on enfouirait en terre, serait du mépris et un commencement de rupture, tout analogue à ce que serait, pour la volonté, l'indifférence devant le bien et le refus de coopérer à la grâce : *Serve male et piger...*

Quant au moyen de chercher cette intellection, il dépend de la nature de l'esprit, et, pour le découvrir, il est utile de voir quelle méthode le même esprit emploie, pour un but analogue, dans les autres domaines du savoir.

En général, l'explication scientifique se fait par unification. Elle consiste à ramener à l'unité les différents objets étudiés, en les reliant entre eux et en les rattachant tous à un intelligible premier.

Comprendre, en effet, c'est saisir en soi-même les objets à comprendre, de telle sorte que l'unité, dans laquelle ils s'organisent en nous, soit aussi identique que possible à l'unité qui les tient tous ensemble en eux.

A la base de cet argument épistémologique, se trouve une raison ontologique. L'intelligence ne comprend bien que ce qui

est un, parce que l'être, qui seul est intelligible, est aussi un, dans la mesure où il est être. En tendant à l'un, la connaissance tend donc à l'être, c'est-à-dire à ce qui, dans la mesure où il est être, s'explique par soi.

Aussi la science humaine, quels que soient les objets qu'elle étudie, vise toujours à les unifier aussi totalement que possible. On peut même dire qu'elle ne tend pas à autre chose. Qu'on la définisse avec les scolastiques comme une connaissance par les causes, ou qu'on voie en elle, avec les modernes, une connaissance par les lois, en tous cas, on la considère comme une œuvre de synthèse et d'unification.

Pour les scolastiques, à l'idée de connaissance par les causes se rattachait l'idée d'intellection par réduction à un intelligible premier : la seconde correspondant, dans l'ordre des explications, à ce qu'est la première dans l'ordre des réalités. L'intelligible premier est la vérité qui est, ou plutôt qui est censée, à l'intérieur d'une science, parfaitement claire et limpide pour l'esprit. Généralement, elle est quelque conclusion qu'établit une science supérieure, mais, que, dans la science dont il s'agit, on n'a pas à expliquer, mais à utiliser pour expliquer tout le reste. Dans ce but, on lui relie, on lui ramène, on lui « réduit » ce reste, de telle sorte qu'il reçoive en lui l'écoulement de la clarté qui est en elle.

Dans la conception de la science qui prévaut actuellement, la notion de premier intelligible n'est guère apparente. Elle n'est pas absente cependant. En définitive, par exemple, le travail obstiné par lequel les savants s'efforcent de traduire en chiffres le réel empirique et de le mettre en équation, n'est autre chose que la recherche d'un premier intelligible.

Toutes proportions gardées, la théologie, elle aussi, consiste pour une part à unifier toutes les parties du donné révélé en les ramenant toutes à un intelligible premier.

« Toutes proportions gardées », disons-nous. La théologie, en effet, n'est pas une science exactement comme les autres sciences, et, par conséquent, l'unification dans laquelle elle

consiste, ne peut pas être rigoureusement semblable à l'unification qui se fait dans les autres sciences. Aussi bien, autre est la manière d'unifier en mathématiques, en physique, en zoologie ; autre aussi doit-elle être en théologie.

« La théologie consiste pour une part », disons-nous aussi. Il est bon de le rappeler, en effet, le travail que nous voulons faire est partiel et il laisse bien grande la place à d'autres labeurs théologiques. Ces autres labeurs sont nécessaires : la théologie scolastique, la théologie positive, et toutes leurs parties, sont indispensables. Encore, pourrait-on faire remarquer, ces autres labeurs aussi, précisément parce qu'ils sont scientifiques, sont un travail de groupement, de synthèse, d'unité.

Mais, en ces pages, c'est d'une manière plus pure et plus exclusive, c'est aussi d'une manière qui s'attache plus directement et plus exclusivement au dogme, que l'on veut chercher l'unité.

Le tout est de voir si le dogme est susceptible d'être unifié de la sorte, et, en particulier, s'il comporte une unité et un intelligible premier.

Il y a, dans la vérité révélée, une unité et un intelligible premier.

A priori, c'est, à tout le moins, vraisemblable. Dieu qui a fait et notre intelligence, et la révélation, et qui a fait la révélation pour être admise par notre intelligence, ne l'a pas faite inassimilable pour cette intelligence.

Il est l'un, et ses œuvres, dans la mesure de leur perfection, lui ressemblent. La révélation, qui est son œuvre par excellence dans l'ordre de la connaissance, doit donc être une aussi, à un degré excellent. Car enfin, *ens et unum convertuntur* ; l'unité accompagne nécessairement l'être ; et elle est d'autant plus achevée, que l'être qu'elle affecte est plus parfait.

Unité réelle donc, mais réelle avec une perfection que les unités naturelles ne peuvent avoir. Autant l'ordre de la grâce et de la révélation dépasse notre nature et la portée de nos facultés, autant l'unité qu'il comporte doit l'emporter, en réalité

et en solidité, sur toutes les autres unités. Cet ordre est mystérieux, son unité le sera donc aussi ; on n'y est élevé que par grâce, ainsi aussi son unité : on n'en aura de connaissance que dans la mesure où Dieu nous y fera monter ; cet ordre, enfin, est chose de foi, l'unité où il s'organise le sera aussi.

On peut donc se rassurer tout de suite : unifier le révélé n'est pas le faire rentrer dans les cadres naturels de notre pensée : ce serait l'altérer, sous prétexte de le comprendre. L'unité du surnaturel doit être la sienne, non la nôtre.

Unifier le surnaturel n'est pas davantage le transformer en un système abstrait et froid : il est vie et amour ; son unité doit être vivante et ardente.

Ce qu'on vient de dire sur l'unité, il faudrait le répéter pour le premier intelligible.

Lui aussi doit être mystérieux, surnaturel et vivant. Quand donc on l'appelle premier intelligible, on ne veut pas affirmer qu'il soit tout diaphane devant la pensée humaine. Au contraire : premier intelligible dans l'ordre du mystère, il ne peut être intelligible qu'à la manière spéciale dont le sont les mystères. Mais, cette intelligibilité là, il doit l'avoir au maximum.

Même par rapport à notre pensée, il est premier, comme l'est aussi, d'ailleurs, tout l'ordre surnaturel. On le comprendra donc, non pas en le rendant intelligible en soi-même, à l'aide de quelque intellect agent ou de quelque argumentation subtile, mais étant rendu, par lui et par sa grâce, intelligent en lui.

Les pages qui précèdent, pour ce qui concerne les idées principales, ne font que répéter ce qui est enseigné dans la Constitution *De fide catholica*, promulguée au Concile du Vatican (Sessio III, cap. 4). Voici le passage :

Ac ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam, assequitur (1). L'affirmation est nette : par la foi et par le secours de Dieu, la raison peut parvenir à une certaine intelligence des

(1) DENZINGER, 1796.

mystères eux-mêmes. Cette intelligence sera le fruit de nos efforts : *ratio quaerit*, dit le texte. Mais encore, ces efforts devront-ils être persévérants et de prétentions modestes ; ils devront surtout être pieux, car, encore une fois, seuls, ils seraient impuissants : ils devront être faits avec l'aide de Dieu : quand la raison aura cherché, c'est Dieu qui donnera de comprendre.

Le saint Concile poursuit en indiquant les moyens par lesquels on peut parvenir à cette intelligence si fructueuse : il en cite trois ; voici le second :

...tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se (1). On arrive à comprendre quelque peu les mystères, en considérant les liens qui les unissent, leur unité.

Telle est précisément l'œuvre que voudraient tenter ces pages. D'un bout à l'autre, elles ne seront donc qu'un commentaire des paroles conciliaires.

Le plan sera simple. D'abord, il faudra chercher quelle est l'unité de la théologie et quel est son intelligible premier. Enfin, il s'agira de savoir comment et dans quelle mesure, et cet intelligible premier, et cette unité, peuvent être intelligés par nous.

D'abord, donc, quelle est l'unité de la théologie et quel est son intelligible premier ?

L'unité de la doctrine révélée consiste en ce que toutes ses parties expriment une même vérité, et cette vérité est la vérité du Christ mystique.

La question que nous nous posons en premier lieu, les scolastiques ne se la sont pas posée, et eux-mêmes en font la remarque. Ce qui les intéresse, et ce qu'ils ne manquent pas de chercher tous au début de leurs traités, ce n'est pas l'objet central dans lequel s'unifierait toute la théologie, mais c'est le subiectum proprium, l'objet formel, c'est-à-dire, l'aspect particulier par lequel tous les objets étudiés sont matière d'une

(1) *Ibid.*

science unique et d'une science portant sur Dieu. Ou, si l'on veut, ce n'est pas l'unité qui unifierait le dogme à l'intérieur de lui-même, ce n'est pas l'unité dans le dogme, l'*unitas in qua* ; c'est l'unité qui rattache tous les dogmes par leur origine et par leur terme, c'est l'unité du dogme, l'*unitas ex qua et ad quam et per quam.*

Cet objet formel, propre et dernier, disent-ils tous ou presque tous, cet objet est Dieu. Toute religion, en effet, et la religion révélée plus que toute autre, tend vers Dieu. L'explication religieuse et surnaturelle d'un point de foi ne vaut que dans la mesure où, finalement, l'on a montré ce qu'il apprend au sujet de Dieu.

Mais cette réponse n'est pas la réponse à notre question. Nous ne cherchons pas ce qui rend nos dogmes, *quoad se*, éléments de religion et dignes de foi; nous nous demandons ce qui les rend, *quoad nos*, objets de synthèse et d'intellection ; nous ne cherchons pas l'unité transcendante d'où leur vient leur unité, mais l'unité immanente à eux, qui les fait un au-dedans d'eux, et qui fait que nous, nous puissions les comprendre.

A cette question, ou pourrait faire une première réponse, insuffisante nous le verrons, mais déjà fort intéressante, et qu'il est bon de considérer. On pourrait dire que le donné révélé étant un et même extrêmement un, il faut que toutes ses parties soient reliées à toutes les autres. D'un bout à l'autre de lui-même et à partir de chaque point, règne donc en lui ce qu'on pourrait appeler une unité de raccordement, c'est-à-dire, une unité qui fait que chacune des vérités qui le composent se rattache aux autres, mais comme à des vérités différentes d'elle encore qu'unies. De même que, dans un organisme, on ne peut expliquer totalement aucune fibre sans parler des fibres voisines, des nerfs, du sang, bref, sans parler de toutes les parties de l'organisme, on ne peut non plus exposer jusqu'au bout un point quelconque de la foi sans parler de tous les autres. Une théologie mariale, par exemple, ou une théologie du péché originel, ou de l'Eucharistie, ou de l'Église, ne sont vraiment complètes que si elles exposent tout le christianisme.

Si l'on voulait montrer, de cette façon, toute l'unité de la doctrine chrétienne, il faudrait prendre successivement chacune de ses vérités, et relever toutes les connexions qui s'établissent entre celle-ci et chacune des autres. Ainsi apparaîtrait, en sa vivante complexité, l'unité de notre foi. Mais le travail serait long et touffu, et l'unité de la foi y apparaîtrait plutôt en son déploiement qu'en sa racine, plutôt en sa multiplicité, si l'on peut ainsi dire, qu'en son unité. Aussi serait-elle malaisée à saisir d'un seul regard et ne permettrait-elle pas une intellection facile du révélé.

Aussi procéderons-nous autrement, et n'avons-nous mentionné cette méthode que pour éclairer notre chemin. Depuis nos premiers pas, c'est vers une autre unité que nous sommes en marche, non pas vers une unité de raccordement qui consisterait seulement en un rapport entre des vérités par elles-mêmes différentes, mais vers une unité plus étroite, une unité qui ferait voir, au centre de tous les dogmes, une seule et même vérité.

Les parties d'un organisme ne s'impliquent les unes les autres, que parce qu'elles n'ont toutes qu'une seule vie. Ainsi le dogme, s'il est aussi un qu'un organisme : ses différents points exigent tous les autres pour leur explication, parce que tous, ils n'expriment qu'une seule vérité dont ils sont des parties, des aspects, des conditions ou des conséquences, et que tous, par conséquent, veulent dire cela même que les autres disent d'un autre point de vue.

Mais, avant de voir comment tout le dogme s'organise dans une vérité centrale, ou plutôt universelle et totale, il faut trouver quelle est cette vérité.

En premier lieu — on le voit tout de suite — cette vérité ne peut être un dogme particulier, pris en ce qu'il a de particulier. Elle ne peut être, par exemple, un dogme qui n'exprime que la nature de Dieu ou que les personnes divines. En ce cas, en effet, elle ne contiendrait pas les vérités qui parlent de notre justification, par exemple. Car, encore que cette justification

soit incluse en Dieu comme en sa source première, elle n'est pas exprimée dans le dogme qui nous fait connaître Dieu et sa vie. Même si notre justification n'avait pas eu lieu, même si la création n'avait pas eu lieu, les vérités qui formulent ce que Dieu est, seraient exactement comme elles sont.

Cette vérité ne peut être davantage, et pour la même raison, un dogme concernant l'œuvre de Dieu prise en elle-même et en elle seule. Car cette œuvre, encore qu'elle ait rapport avec Dieu, n'est pas Dieu lui-même, et, en la connaissant, ce n'est pas Dieu qu'on connaît.

Ce doit donc être une vérité qui parle à la fois, et de Dieu et des œuvres de Dieu, une vérité qui exprime un point de contact entre la divinité et l'humanité, et un point de contact précisément en tant qu'il est point de contact, c'est-à-dire, ici, en tant qu'il est intérieur à la divinité et, en même temps, intérieur à l'humanité.

Cette vérité est la vérité du Christ mystique, ou du corps mystique. Les deux formules sont, en réalité, synonymes, sans autre différence qu'une différence de point de vue; car toutes deux désignent cet ensemble surnaturel que forment le Christ et les chrétiens, la tête et les membres; seulement, la première désigne cet ensemble en tant qu'il est fait par le Christ vivant dans les chrétiens, et la seconde le désigne en tant qu'il est constitué par les chrétiens qui vivent du Christ.

Vérité, on le voit, qui parle à la fois, et de Dieu et des hommes, des hommes en tant qu'ils sont unis à Dieu dans le Christ, et de Dieu en tant que, dans le Christ, il est uni aux hommes. Car qu'est-ce que le Christ, sinon le Dieu vrai de Dieu vrai qui répand, dans toute notre race, la vie divine, sinon un homme et un vrai fils de l'homme, qui, en lui, donne entrée à toute l'humanité dans la divinité ?

Aussi bien, comme on l'a fait remarquer dans un ouvrage récent (1), l'Écriture et la Tradition, encore qu'elles proclament

(1) *Le corps mystique du Christ, études de théologie historique*, Louvain, 1933, passim; voir surtout la conclusion, t. II, p. 341.

souvent cette vérité à part et pour elle-même, la donnent bien plus souvent, et même en règle générale, dans la prédication des autres dogmes. Elle sert, aux auteurs inspirés comme aux témoins de la foi, à expliquer ce qu'est l'Eucharistie, ce qu'est l'Église, la grâce, le Christ, ce que doit être la charité, la pureté, la patience, la prière, la vie entière des baptisés. Bref, en l'exposant, c'est toute la doctrine chrétienne que les saints Livres et les Pères ont développée. Qu'est-ce à dire, sinon que, présente à toute la doctrine, elle en fait, en elle, l'unité ?

Les documents de notre foi le disent et le redisent, le Christ est tout, tout dans la religion, tout pour les fidèles ; car il est, pris dans sa totalité mystique, et le terme et la voie, et la tête et les membres, et le Sauveur et l'Église. Un en lui, il est, sur tout et en tout, le sceau de l'unité : il est l'unité de Dieu et des hommes, il est l'unité des hommes entre eux, et il est cela, encore une fois, rien qu'en étant lui, Dieu et homme, tête et corps, consubstantiel au Père, consubstantiel aux hommes, et un seul unique Christ. Se pourrait-il que lui, l'unité de tout, ne soit pas l'unité de la doctrine même qu'il apporte et qui annonce cette unité ?

Mais, avant de poursuivre notre travail, à cause de l'importance que va y prendre cette doctrine du Christ mystique, il est utile de la rappeler en peu de mots.

Le Christ mystique.

Le Christ mystique est exactement le même Christ que le Christ historique. Jésus lui-même, dans les Évangiles, avertit qu'il possède un prolongement mystique, et qu'on ne le tient tout entier, qu'en tenant, avec lui, toute l'humanité. Il est avec les siens tous les jours ; ce qu'on leur fait à eux, on le lui fait à lui ; ce qu'on leur donne, c'est lui qui le reçoit, et lorsqu'ils parlent en son nom, c'est lui qu'on entend en leur voix.

L'affirmation est encore bien plus nette dans le quatrième Évangile ; elle y est même le thème du livre : Jean a écrit pour que nous croyions que Jésus est Dieu et que nous avons la

vie en lui (1) ; qu'il est la Vie, la Lumière et le Fils de Dieu, mais qu'il l'est précisément en nous donnant la vie en lui, en nous donnant la lumière en lui, et en nous donnant la qualité d'enfants de Dieu, en lui encore. De même, ainsi ose parler Jésus-Christ, de même que lui est un avec le Père, les chrétiens sont un en lui, si bien que, pour l'aimer tout entier, lui la vigne, le Père doit nous aimer tous avec lui, nous les sarments que nous sommes dans la vigne.

On ne comprend donc vraiment le Christ, que lorsqu'on voit, à côté de lui, avec lui, en lui plutôt, tous ceux qui n'ont de vie ni d'existence surnaturelle qu'en lui. Il est la tête, eux sont les membres; ou bien encore, il est l'homme tout entier, et eux sont le corps.

Cette image du corps mystique peut être mal comprise, ou plutôt pas comprise du tout. Ce serait le cas, si l'on pensait qu'il existe véritablement un organisme semblable à un corps humain et dans lequel nous serions autant de fibres ou de nerfs ou de cellules. L'image scripturaire du corps est une métaphore, comme la Tradition a toujours eu soin de le noter, et les choses de foi sont au-dessus des tableaux que peut tracer la folle du logis. Elles sont même au-dessus des idées que peut produire la raison. Toutes les unités concrètes que nous pouvons concevoir par l'intelligence, ne sont encore que des unités d'ordre naturel. Or, ici, c'est de l'ordre surnaturel qu'il s'agit, et même, de ce qui constitue le cœur de cet ordre. L'unité dans le Christ dépasse toutes les unités créées, autant que le Christ lui-même dépasse tout le créé, car c'est précisément le Christ qui est le lien de cette unité. Elle les dépasse autant que notre divinisation dépasse notre nature, car, précisément, notre divinisation ne nous est donnée que dans le Christ et par le Christ. Pour la connaître, il faut une activité cognitive élevée par Dieu même au niveau des choses divines, il faut la foi.

Cette transcendance est perpétuellement rappelée par le nom

(1) *Joh.*, XX, 31, commenté par III, 16; V, 24; VI, 40; *I Joh.*, V, 13.

même qui la désigne, et qui est traditionnel : on l'appelle mystique, l'unité mystique qui nous unit au Christ mystique. On ne veut pas dire par là, évidemment, qu'elle soit une entité d'ordre sentimental, une chose vaporeuse, insaisissable et irréelle. Que des modernistes ou des positivistes comprennent ainsi le mot « mystique », soit. Mais des chrétiens, pour qui la clarté suprême est celle de la foi, non. Unité mystique signifie unité dont l'essence est supérieure à nos moyens naturels de connaître et dont la perfection, la noblesse, et aussi la réalité, sont au-dessus des unités que nous constatons et que nous concevons. L'Homme-Dieu est bien plus capable d'unir en lui les fidèles, que l'âme de l'homme n'est capable de tenir coordonnées dans l'organisme les forces chimiques et physiques.

Si donc la vérité du Christ mystique conserve toujours un certain vague, si elle déborde toujours les définitions que l'on peut en donner, ce n'est pas qu'elle soit infra-intellectuelle, à la manière d'une vague intuition de l'affectivité ou de l'imagination, c'est bien plutôt parce qu'elle est, pour nous, supra-intellectuelle, à la manière d'une synthèse divine. Pour nos idées claires et distinctes, toujours étroites par bien des points, l'immense œuvre d'amour, par laquelle Dieu, en son Fils incarné, récapitule toutes choses, est si vaste, si élevée, qu'elle semble insaisissable.

Or, *ens et verum convertuntur* ; de même que, dans sa réalité, le Christ mystique fait toute l'unité des réalités surnaturelles, de même aussi la vérité qui exprime ce qu'il est fait l'unité de toutes les vérités qui formulent ce qu'est le surnaturel.

La doctrine du Christ mystique est le centre de toute la dogmatique chrétienne ; elle est même, en un certain sens, toute la dogmatique chrétienne.

Déjà saint Paul, dans ses lettres christologiques, déclarait que toute la prédication chrétienne se résumait en un mystère, et que ce mystère était l'incorporation de tous les hommes dans

le Christ, leur union, entre eux et avec Dieu dans le Christ, ou plus brièvement, comme il l'écrivait aux Colossiens (I, 27), que le mystère, c'est le Christ en nous.

De même que toute grâce nous est donnée dans le Christ, toute vérité nous est donnée en lui : adhérer au Verbe de Vérité, le posséder en soi et vivre de lui en étant incorporé au Christ, n'est-ce pas tenir en soi toute vérité ?

Pour s'en convaincre, il faudrait parcourir successivement tous les dogmes chrétiens, et constater que tous, dès qu'on en médite le fond et la substance, ne font autre chose que nous dire ce qu'est le Christ, ce qu'il est en nous ; ce que, en lui, Dieu est pour nous et ce que, en lui, nous sommes pour nous ; ce que, en lui, nous sommes les uns pour les autres, ce que, en lui, nous sommes pour nous-mêmes (1). *Totum igitur novit, qui Christum noverit* (2).

Soient, pour commencer, les tout premiers des dogmes, ceux qui concernent Dieu. Peut-on dire, non pas que Dieu même, certes, mais que les dogmes qui parlent de lui, rentrent dans cet ensemble dont la vérité du Christ mystique serait l'unité ? Non, pensera-t-on peut-être, car Dieu est au-dessus de tout et indépendant par rapport à tout. — Il est vrai. Mais qu'on y regarde de plus près. Le corps mystique est-il complet sans son chef, et son chef est-il entier sans sa divinité ? Comment dès lors, dire ce qu'est le corps, sans dire ce qu'est le chef, et comment dire ce qu'est le chef, sans dire tous les dogmes qui formulent ce qu'est Dieu ?

En tous cas, insistera-t-on, le mystère de la Sainte Trinité, ce mystère des mystères, ce mystère le plus transcendant et le

(1) On peut citer en ce genre : J. ANGER, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris, 1929, ouvrage qui parcourt toute la doctrine chrétienne à ce point de vue. F. JUERGENSMEIER, *Der mystische Leib Christi, als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn, 1933, d'objet plus restreint, de préoccupations plus pratiques, et C. FECKES, *Das Mysterium der Kirche*, Paderborn, 1934, d'objet restreint lui aussi, mais remarquable au point de vue qui nous occupe, par son allure synthétique.

(2) PASCHASE RADBERT, *De fide, spe et charitate*, 9, *PL*, CXX, 1412.

plus auguste de tous, n'a-t-il rien à voir avec le corps mystique. Qu'y a-t-il de commun entre la pure lumière et un organisme composé des pauvres pécheurs que nous sommes ? — Ce serait vrai, si le Verbe même ne s'était pas fait chair. Mais, précisément, le Verbe et le Verbe seul a pris un corps physique; de même aussi, seul, il a pris un corps mystique. Le Christ mystique, on ne peut assez le redire, est le même exactement que le Christ fils de Marie, et le Christ fils de Marie n'est autre que la seconde Personne de la Sainte Trinité.

Toutes les œuvres *ad extra* sont communes aux trois Personnes : toutes trois, en conséquence, comme elles ont également opéré l'incarnation, opèrent également la formation des membres du Christ. Mais l'incarnation, une fois opérée, est rigoureusement propre au Fils. Ainsi le corps mystique, considéré dans ce qu'il est et non pas dans sa production, est rigoureusement propre à celui qui est le Fils. Il est donc impossible de dire ce qu'est ce corps, sans dire ce qu'est le Verbe, et il est impossible de dire ce qu'est le Verbe, sans dire ce que sont la génération éternelle et la *spiratio ab utroque*, c'est-à-dire, sans dire le Père et l'Esprit. Partant, il est impossible de dire ce qu'est le corps mystique, sans dire ce qu'est la Trinité ; et le mystère de la Trinité, par conséquent, mais dans le Christ seulement et rien qu'à cause du Christ, rentre tout entier dans cet ensemble de vérités, qui ont comme unité de dire toutes ce qu'est le corps mystique.

Si l'on considère ensuite les dogmes qui concernent l'Incarnation, la même chose est évidente, si évidente même qu'il n'y a pas lieu de s'expliquer longuement. Pour exprimer ce qu'est le corps, il faut, de toute nécessité, dire ce qu'est le chef, et, par conséquent, lorsqu'on parle de ce chef, de ses deux natures, de son unique personne, de sa vie, de son œuvre, de ses fonctions, on ne fait qu'exprimer ce qu'est l'organisme de grâce qui n'a de réalité et de force que par lui et en lui.

Pour ce qui a trait aux dogmes de la grâce, la même constatation s'impose : ils ne font que proclamer ce que nous sommes, nous, à cause du Christ et dans le Christ, c'est-à-dire ce

que les membres du corps mystique sont à cause du chef et dans le chef. Car, puisque le chef et les membres sont mystiquement unis, il faut que les grandeurs du chef profitent aux membres, comme il faut que les misères des membres soient guéries à cause du chef. Cette guérison, comme il serait trop long de le montrer, c'est proprement la Rédemption. La communication aux membres de la grandeur du chef, communication dérivée et participée à la mesure des membres, bien entendu, c'est la grâce.

Il semble qu'on puisse continuer encore. Comme la grandeur du chef a plusieurs aspects, la grandeur de la grâce en a plusieurs aussi. Ainsi, la grandeur essentielle du Christ, c'est d'être Dieu. De même, la grandeur essentielle de la grâce, c'est d'être une divinisation, — *divinae consortes naturae.* Dans l'humanité du Christ, l'union à la divinité n'est pas un changement d'essence, mais un don qui la divinise. Ainsi en nous : la grâce qui divinise, laisse subsister la nature; plus même : elle la postule, mais pour l'élever, la sanctifier, l'améliorer. L'humanité du Christ, faut-il poursuivre, est unie à la divinité par l'union hypostatique dans la personne du Fils et du Fils seul. Dès lors, la divinisation qui nous est donnée comme aux membres du Christ, a relation nécessaire, dans le Christ et dans le Christ seul (dans le Christ seul, nous insistons; mais le Christ est vraiment notre chef), elle a relation, disons-nous, à la Personne même du Fils. Elle est donc, nécessairement, à ce titre une participation créée à la Filiation, une filiation adoptive.

Un autre aspect de la grâce, c'est qu'elle rend « spirituels ». Elle est, en effet, une participation créée à la grandeur du Christ. Or, le Christ est né par l'opération du Saint-Esprit, et aussi, en tant que personne, il est le principe co-spirateur de l'Esprit. D'autre part, les membres du Christ sont un, mystiquement, avec le Christ. Il faut donc que, en lui et en lui seul (nous insistons encore), ils aient union à l'Esprit. En conséquence, comme on attribue à l'Esprit la naissance du Christ, on attribue à l'Esprit aussi la naissance des chrétiens à la grâce, et toutes les naissances successives que sont, en eux, les progrès de la grâce. En plus, comme le Christ possède en

lui l'Esprit, les chrétiens, en lui et en lui seulement, en leur chef et en leur chef seulement (mais le chef fait un, mystiquement, avec les membres) les chrétiens ont en eux l'Esprit (ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *Act.*, XI, 45).

La grâce, peut-on dire encore, est intrinsèque à chacun. En effet, elle fait que nous vivons surnaturellement, à titre de membres de l'Homme-Dieu, et rien n'est intrinsèque comme la vie. En plus, elle est la communication des grandeurs qu'a le Christ. Or, le Christ a ses grandeurs dans ce qu'il a de plus intrinsèque, car il les a, même comme homme, parce que, même comme homme, il n'a d'autre personnalité que le Verbe.

Et nous donc, pour être le prolongement mystique de ce qu'elle est en lui, il faut qu'elle affecte — accidentellement, certes, et non hypostatiquement — ce que nous avons de plus intérieur et de plus personnel, c'est-à-dire, comme s'exprime la théologie, *ipsam substantiam animae.*

Même, puisqu'elle est un perfectionnement surnaturel de notre vie et que toute vie est immanence, elle nous rend intérieurs à nous-mêmes et personnels avec une acuité qui dépasse les ressources de la nature. Dans le Christ, nous devenons, par grâce, plus nous-mêmes que nous-mêmes.

Mais, nous le devenons dans le Christ : cela même qui nous fait vivre en nous dans une immanence plus complète, nous fait vivre en lui par une dépendance et une insertion totales. Incorporés en lui par le dedans de nous-mêmes, nous sommes de lui, nous sommes ses membres, par ce qui fait que nous sommes plus nous que nous, par cela même qui donne à notre personnalité une surnaturelle profondeur.

Or, nous ne sommes pas seuls à être ses membres : tous les hommes, selon le dessein de Dieu, et tous les justes en réalité, vivent de la même union au même unique Christ. En lui, par conséquent, ils sont unis les uns aux autres par ce qui les approfondit chacun en eux-mêmes; ils sont sociaux et catholiques, par leur dedans le plus intérieur; ils sont d'Église, comme nous le verrons dans un instant, par la substance même de leur âme.

On peut donc l'affirmer, après saint Augustin, la grâce est la continuation, dans les membres, de ce qu'est l'Incarnation dans le chef. « La même grâce fait qu'au baptême l'homme devient chrétien, qui a fait, à l'Incarnation que « cet homme » fût le Christ; chacun renaît par ce même Esprit, par lequel lui est né, et le même Esprit donne à chacun la rémission des péchés, qui lui a donné à lui d'être sans aucun péché. » *Appareat itaque nobis in capite nostro ipse fons gratiae* (1). Il faut voir la grâce en tant qu'elle est un influx du chef dans les membres, c'est-à-dire, en tant qu'elle est une chose du corps mystique, pour la voir comme elle est. Jamais on ne se rend compte aussi nettement de son incompatibilité avec le péché, de sa gratuité totale, de son origine exclusivement divine, que lorsqu'on voit, en elle, un prolongement de l'Incarnation.

Si l'on en vient finalement aux dogmes qui décrivent l'Église, on les trouvera, eux aussi, en étroits rapports avec la même vérité. Rien ne montre aussi clairement ce qu'est l'Église, que sa qualité de corps mystique du Sauveur.

On vient de le dire : nous vivons tous de cela même qui nous fait, tous ensemble, un. Cette unité, c'est l'Église. L'Église, dès lors, n'est pas le résultat des ressemblances entre nos vies de chrétiens, elle est la cause, et de ces ressemblances, et de ces vies.

Comme le Christ nous fait vivre, l'Église nous fait vivre, car elle est le Christ continué. De même donc que le Christ avait un aspect visible et un aspect invisible, les deux ne faisant qu'un, l'Église est un organisme de divinisation et de salut et une société concrète et tangible, les deux ne faisant qu'un.

Continuation de Jésus-Christ, l'Église a, pour autant, la même raison d'être et les mêmes pouvoirs que Jésus-Christ. Elle est infaillible comme lui, indéfectible comme lui, elle est une comme lui – et de lui —, elle est sainte comme lui, elle est catholique, c'est-à-dire (semble-t-il) humaine, parfaitement

(1) *De praedestinatione sanctorum*, XV, *PL*, LXIV, 982.

humaine et faite, en elle-même, pour tous les hommes, comme lui. Elle a, comme lui et en lui, mission et puissance pour enseigner, pour gouverner, pour sanctifier, et ses pouvoirs en ce sens, ne sont pas moindres que ceux du Christ, car ils sont ceux du Christ continués.

Mais, continuation qu'elle est du Christ, elle n'a d'autre pouvoir que celui de prolonger une action, d'expliquer une doctrine, de poursuivre une œuvre. Elle n'a donc pas qualité pour proclamer des vérités nouvelles, et elle est infaillible, pour que le révélé, tout en se développant, demeure rigoureusement le même, ou plutôt, car tel est le progrès chez les vivants, pour que, toujours, il devienne davantage lui-même.

Ce progrès du dogme, c'est la vie qu'a, dans le Christ mystique, la connaissance surnaturelle. On voit comment il est bien plus réel, bien plus un, bien plus spécifiquement chrétien, que toutes les représentations mathématiques et logiques — exactes mais partielles — que l'on peut en donner.

Le pouvoir de sanctifier qui est dans l'Église s'exerce surtout par les sacrements. Les sacrements, à vrai dire, sont des gestes que le Christ même continue à faire dans l'Église. A ce titre, *omne agens agit sibi simile*, ils sont, de toute évidence, intrinsèquement capables de produire la vie chrétienne, la vie divine.

Ainsi pourrait-on parcourir tous les dogmes; on verrait que tous nous disent comment se fait notre union avec Dieu dans le Christ, c'est-à-dire, comment les hommes, étant unis entre eux dans le Christ, sont par là unis au Fils et à Dieu. Mais ce Christ, qui nous unit tous en lui et nous rattache tous à Dieu, est le Christ mystique, le Christ total, Dieu et homme, tête et corps. C'est donc lui qui, par son unité à lui, l'unité qu'il reçoit de la Personne divine qui est son unique personne, fait l'unité de toute la dogmatique chrétienne.

En aucune de ses parties, par conséquent, cette dogmatique ne cesse d'enseigner le Christ et le Christ mystique. Et l'on peut dire, en ce sens, que le Christ, le Christ mystique, est le premier intelligible de la théologie catholique.

La théologie a, comme premier intelligible propre, le Christ mystique.

Tout ce que nous venons de dire l'a montré : la doctrine chrétienne se résume tout entière dans le Christ mystique : il suffirait de le comprendre lui, pour la comprendre toute.

L'explication théologique d'un dogme quelconque est donc complète, au point de vue où se mettent ces pages, si l'on ramène ce dogme à la vérité centrale du Christ mystique, et si l'on explique totalement ce qu'est le Christ mystique.

Dans quelle mesure et de quelle manière on peut expliquer ce Christ mystique lui-même, nous l'examinerons dans la suite. Considérons, pour l'instant, de quelle façon tous les dogmes peuvent se ramener à cette vérité centrale, et comment elle est, en conséquence, le premier intelligible de la théologie.

Le premier intelligible, répétons-le, *quoad nos*, non pas *quoad se* (si ce n'est en tant qu'il est Dieu, évidemment) ; le premier intelligible immanent où tout le révélé trouve son centre, non le premier intelligible transcendant où tout le révélé prend sa source. Le premier intelligible transcendant, c'est Dieu. Au reste, c'est parce qu'il est Dieu, que le Christ, en tant qu'homme, est mystique ; dès lors, c'est parce qu'il est Dieu que, en tant que mystique, il est premier intelligible.

En lui, par conséquent, en ce premier intelligible intérieur au révélé, la divinité demeure le principe d'intelligibilité, et le premier intelligible du révélé. Dieu comme Dieu, redisons-le, est l'objet formel et dernier, et l'explication totalement dernière, en théologie.

Mais pour nous, *quoad nos*, Dieu ne s'est manifesté que dans la nature humaine du Sauveur, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et ceux auxquels le Fils veut le révéler. Aussi, *quoad nos*, dans toute connaissance religieuse surnaturelle, le Christ, et le Christ envisagé en tant qu'il nous est intérieur à tous en même temps qu'intérieur à la Trinité, c'est-à-dire le Christ mystique, est-il le premier intelligible. La « réduction au Christ » est, relativement à toute doctrine chrétienne, ce qu'est,

relativement à la métaphysique, la réduction à l'être, ou, relativement aux sciences positives, la réduction aux équations mathématiques : ce qui, par soi, produit l'intelligibilité.

Ramener tout le révélé à cette vérité unique, montrer comment chaque dogme ne fait qu'expliquer quelque aspect, quelque partie, quelque condition ou quelque conséquence de notre incorporation à tous dans l'unique Christ mystique, tel serait donc, dans le domaine qui nous occupe, le travail théologique.

A mesure qu'il s'achèverait, ce travail ferait voir l'étroite union, l'unité même, qu'il y a entre la doctrine du Christ et le Christ lui-même.

Le Christ n'est pas seulement l'unique maître ; il est l'unique contenu de son enseignement, et, si toute vérité surnaturelle vient de lui, toute vérité surnaturelle aussi parle de lui. Son message, en ce sens, c'est lui-même ; sa bonne nouvelle, c'est sa personne théandrique et mystique, et il est, comme lui-même l'a dit, comme on ne le comprendra jamais assez, la vérité.

La doctrine chrétienne, quoi qu'elle enseigne, ne sort pas de lui. Qui la comprend bien trouve en elle, et exclusivement, une image du Sauveur. Ce que l'Évangile fait en récits et en paraboles, elle le fait, elle, en termes de doctrine : elle fait connaître Jésus.

Partout en elle, on peut donc retrouver le Sauveur, il est présent dans toutes les formules doctrinales, au même titre qu'il est présent sous la lettre des saints Livres. Il suffit de chercher, il suffit de méditer, et toute la théologie chrétienne paraîtra une et « prenante », ardente comme un amour et vivante comme le Christ.

Auprès de cette intense vie intérieure, l'unité des systèmes les plus solides, l'intérêt des biographies les plus mouvementées n'est rien : il s'agit ici d'un système autrement formidable et d'une vie autrement palpitante ; il s'agit de la vie divine qui dans la Trinité est principe du Fils et qui, dans le Christ — toujours dans le Christ ! — descend vivifier l'humanité.

On entrevoit la portée apologétique que peut avoir un tel travail. Ramenée au Christ, la doctrine chrétienne se montre,

comme le Christ, le bien dont on ne peut pas se passer : *ad quem ibimus ; verba vitae aeternae habes!*

Aussi, s'il est bon, pour justifier nos croyances, de montrer que Platon les a pressenties, que l'ordre public en a besoin et que le respect de l'homme pour lui-même et pour les autres n'a pas de rempart plus sûr, il est bon aussi, et même, en soi, il est suffisant de les montrer, tout simplement, comme elles sont. En leur totalité, en leur unité, en leur premier intelligible, elles sont le Christ, et l'âme de l'homme, par la grâce de Dieu, est faite pour le Christ.

Ce premier intelligible est, par soi, supérieur à nous. Aussi, est-il malaisé pour la raison, quoique ce soit rigoureusement scientifique, de tout réduire à lui.

Évidemment, pour tout ramener à cet intelligible premier, et surtout pour exprimer cet intelligible lui-même, nous n'avons pas de formules claires et adéquates : c'est à l'ineffable et au mystérieux que nous avons affaire. Déjà nous l'avons avoué, en parlant des caractères qu'aurait à priori une synthèse du dogme: elle sera mystérieuse, disions-nous, et les raccordements n'apparaîtront pas toujours en claire lumière. On le voit mieux, maintenant que nous savons quelle est cette unité et quel genre d'unification on doit opérer.

Mais, précisément parce qu'il est au-dessus de nos concepts et de notre intelligence, ce premier intelligible théologique est exactement ce qu'il doit être, c'est-à-dire, surnaturel. Et la synthèse en un tel premier intelligible, si adaptée à l'essence du révélé, qui est surnaturel lui aussi, est rigoureusement ce qu'il faut à la science de ce révélé, c'est-à-dire, à la théologie. Et la synthèse en un premier intelligible, enfin, est justement ce qu'il faut à la science pour être science et à l'intelligence pour comprendre, dans la mesure où elle peut comprendre.

Il ne s'agit donc pas, et nous devons avouer cette prétention pour être sincères, il ne s'agit pas dans les considérations qu'on vient de lire, d'une sorte de méditation pieuse et de rêverie

indécise sur un thème théologique. Il s'agit, pensons-nous du moins, d'une œuvre absolument scientifique, mais scientifique à la manière dont doit l'être une science du révélé.

Quant au certain vague qui subsiste inévitablement dans un exposé où une vérité comme celle du corps mystique occupe une place considérable, il n'empêche nullement que la synthèse ait un caractère scientifique. Il s'oppose seulement à ce qu'elle l'ait de la même façon que les mathématiques ou les sciences d'observation. Mais précisément, elle ne peut l'avoir de leur façon, car la science elle-même, la science la plus rigoureuse, demande que la méthode soit adaptée à l'objet et que la façon d'unifier corresponde à ce qu'il faut unifier. S'il s'agit d'un objet transcendant, on peut s'attendre à ce que la synthèse ait quelque chose de transcendant, et donc, *quoad nos*, de vague et d'insaisissable. Ce vague, on l'a dit, ne ravale pas le travail au-dessous du plan intellectuel ou scientifique, mais, bien plutôt, il l'élève au-dessus.

Évidemment, le vocabulaire, le style, l'allure même du raisonnement devront s'en ressentir. Pour parler du corps mystique, le ton, aisément, se fera plus religieux. Mais dira-t-on peut-être, ce sera de la spiritualité, alors, et non plus de la science! — Pourquoi? Pourquoi séparer? Pourquoi, dans le Christ qui fait l'unité, tout ne pourrait-il pas se rejoindre? Est-il si nécessaire, à la science sacrée, de se construire de façon profane? Et la science, encore une fois, pour être science, ne doit-elle pas, le mieux qu'elle peut, se proportionner à son objet, même s'il est sacré?

Du religieux, soit, dira-t-on peut-être; mais pourquoi du mystique et de l'insaisissable? Est-ce œuvre scientifique que tout ramener à un mystère; est-ce un premier intelligible qu'un inintelligible? Tout réduire à un tel centre, c'est tout renfermer dans les ténèbres.

Oui, s'il n'était pas possible d'acquérir, au sujet de ce Christ mystique, la « certaine intelligence du mystère, si fructueuse », dont parle le Concile du Vatican. Mais c'est possible.

Le premier intelligible est devenu, par la grâce, intérieur aux chrétiens. L'Église et les fidèles ont donc en eux tout ce qu'il faut pour le comprendre, puisqu'ils l'ont, lui.

Le Christ mystique, en effet, est le Christ en tant qu'il demeure en nous, en nos volontés et en nos intelligences; comment ne serait-il donc pas, précisément, le Christ en tant qu'il est intelligible par nous? Autant le dogme se résume en lui, autant lui demeure en nous, et autant il est ce qui confère son sens à toute la révélation, autant il est intérieur à nos âmes pour leur donner ce sens.

Or, c'est dans l'Église que le Christ réside en plénitude (*Eph.*, I, 24). Donc, c'est dans l'Église que se trouve, en plénitude, la lumière. C'est donc à elle, et à elle seule, de définir le dogme et de juger, en dernier ressort, de la théologie.

Mais cette totalité de compétence, qui est en elle, n'empêche pas que quelque compétence soit en nous. Au contraire, puisque nous sommes ses membres, il faut que nous possédions, mais à la manière de membres et par union à elle, ce qu'elle-même possède à la manière du corps entier et en titre premier. Notre compétence, même, ne doit pas être d'un autre ordre que la sienne, parce qu'elle est dérivée de la sienne, et plutôt que de dire qu'elle est partielle par rapport à la sienne, il faudrait affirmer qu'elle est totale, mais seulement dans la sienne: *pars non dividitur contra totum.* Puisqu'elle est infaillible *in docendo*, nous sommes tout aussi infaillibles, car nous sommes infaillibles de son infaillibilité même, *in credendo.*

C'est la seconde chose que nous voulons dire, le Christ qui réside en l'Église qui est son plérôme, réside en nous aussi par la foi (*Eph.*, III, 17). Par la foi, en conséquence, nous possédons tous celui qui est l'explication de toute la foi, et le premier intelligible de toute la théologie.

Rien ne nous manque donc, pour comprendre la théologie. Evidemment, nous ne parlons pas ici des expressions et des systèmes abstraits; car, pour comprendre ces dehors, il faut des préparations humaines, que la grâce de Dieu, en général,

ne remplace pas. Nous parlons de ce qu'il y a d'intérieur et de divin dans la doctrine chrétienne, nous parlons du sens positif des formules, de la lumière éternelle que recèlent tous les dogmes, des leçons de vie et des trésors de force, d'assurance et d'éternité qui se trouvent dans le révélé. Tout cela est à notre portée, tout cela est en nous, puisque le Christ mystique, qui est l'explication et le résumé de tout cela, est en nous.

Le premier intelligible de la théologie n'est pas une formule, mais une personne vivante ; on ne la comprend que dans la mesure où elle se révèle, où elle se fait intérieure à nous. Le rôle de la théologie, en conséquence, n'est pas de donner l'explication dernière, mais de conduire à celui qui la donne.

Dans toute science, le premier intelligible est une vérité comme les autres, à cela près qu'elle ne dépend pas de la science qu'on envisage, mais de quelque science supérieure.

Mais ici, le premier intelligible est quelqu'un, et quelqu'un de vivant, et quelqu'un de plus vivant que nous. Les formules qui l'expriment ne sont que des signes, et ces signes n'ont de sens que celui qu'il leur donne, en résidant en elles, et en résidant en nous. De même que tous les développements ne pourraient expliquer à une pierre ce qu'est, en soi, un homme ; de la même façon, tous les discours ne peuvent faire savoir positivement la réalité mystérieuse et cachée qu'est le Christ mystique, si lui-même ne livre son secret. De lui seul, on peut apprendre ce qu'il est lui, et ce que nous, nous sommes en lui.

Les autres science s'attaquent avec puissance à leur premier intelligible, parce qu'elles sont de taille à en venir à bout. Mais la théologie, pauvre science humaine, ne peut avoir devant la vérité divine cette présomption : son premier intelligible n'est pas justiciable d'elle, c'est elle, bien plutôt, qui est justiciable de lui. *Qui spernit me, et non accipit verba mea : habet qui iudicet eum. Sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die* (*Joh.*, XII, 48). Il ne s'agit pas d'y aller comme en pays conquis, mais d'avancer humblement, comme en un sanctuaire :

sedulo, sobrie et pie. On comprendra, dans la mesure qu'il voudra, *cui voluerit Filius revelare.*

Évidemment, il veut se révéler. S'il réside en nos cœurs par la grâce, en nos volontés par la charité, en nos intelligences par la foi, ce n'est pas pour y demeurer comme absent. Tous les chrétiens, on peut le dire, ont une certaine connaissance de leur hôte intérieur, de celui qui est la vie de leur vie et l'âme de leur âme. Autrement, ils s'ignoreraient eux-mêmes (*II Cor.*, XIII, 5). Cette intellection tient à la vie chétienne qui leur est donnée, et elle se confond souvent avec cette vie. Beaucoup qui la possèdent, et très claire, et qui, grâce à elle, ont un sens très éveillé des réalités surnaturelles, seraient embarrassés de l'exprimer en paroles : elle n'est pas affaire de mots, ni même de concepts, mais affaire de vie et d'union au Verbe incarné.

Aussi n'est-ce pas à la science théologique de la donner ; son seul rôle est de disposer l'esprit à la recevoir. L'intellection du premier intelligible de la théologie n'est pas un simple fruit de la théologie.

Les autres sciences, parce qu'elles ont un objet proportionné à nos puissances naturelles, s'achèvent en comprenant elles-mêmes et à elles seules leur objet. La théologie, elle, s'achève en blanc, en quelque sorte. Quand elle a ramené, le mieux qu'elle a pu, toutes les vérités dont elle s'occupe, à un objet unique, elle n'a plus qu'à se taire et qu'à attendre : c'est de lui et non pas d'elle, que la lumière doit se répandre dans le tout ; elle rend témoignage à la lumière, mais elle n'est pas la lumière. Les autres sciences s'achèvent en disant leur dernier mot ; elle, en le laissant dire par un autre : par le Verbe.

La théologie est donc, sans doute, une science humaine, mais une science humaine très spéciale, car l'unification dans laquelle elle consiste n'est pas seulement le résultat de son travail, elle est surtout l'œuvre de l'unité même qu'elle recherche.

Comme nous l'avons dit au début de ces pages, toute science est une recherche de l'unité. Mais, dans la théologie, cette

recherche est réciproque, comme l'amour. Ce n'est pas seulement l'esprit qui tâche de comprendre et d'unifier la foi; c'est surtout la foi qui montre à l'esprit combien elle-même est une : *intellectus quaerens fidem*; *fides quaerens intellectum.*

Ailleurs l'objet étudié est inerte devant l'esprit, les vérités que l'on possède sont passives, et elles se laissent ranger dans l'ordre qui leur convient, sinon facilement, du moins docilement. Ici, la vérité que l'on possède en soi est vivante, et même plus vivante que nous ; elle est une et plus une que nous. Sans doute, puisqu'elle est confiée à notre appétit de comprendre, c'est à nous à faire effort pour l'unifier et l'intelliger ; mais, puisqu'elle est transcendante par elle-même à nos esprits, la seule unité qui soit assez solide pour l'inclure et assez brillante pour l'éclairer, est une unité qui vienne d'elle et pas de nous.

Que notre intelligence s'attaque à la foi, si l'on ose parler de la sorte, qu'elle fasse tout son possible pour la synthétiser, oui ; mais que, bien plus, s'il plaît à Dieu, la foi s'attaque à notre intelligence, que, par notre travail humain, elle y imprime elle-même son unité, qu'elle y insinue son intelligibilité.

Dieu est venu prendre notre humanité, en s'incarnant et en nous justifiant. Qu'il prenne encore nos intelligences, non seulement par la foi, mais encore par la science que nous pouvons avoir des vérités de la foi. Cette science, en vérité, est une continuation de l'Incarnation. Le Christ qui s'incorpore nos âmes par la grâce, qui informe nos actions par la charité, s'unit à nos concepts, à notre façon humaine de penser, par la foi, et aussi, secondairement, par la théologie. Il daigne ramasser tout cela, pour en faire l'expression des splendeurs éternelles. Tandis que, péniblement, nous définissons des termes et construisons des syllogismes, lui, par cette pauvre coopération humaine, continue son œuvre de pénétration et d'absorption. Il prend en lui l'intelligence des hommes, comme il a pris leur cœur, comme il veut les prendre tout entiers, afin d'être en nous, le centre intellectuel de toute notre religion, comme il l'est en soi.

Et erit, caput et membra, unus Christus noscens seipsum.

É. MERSCH, S. I.