NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

66 Nº 8 1939

Essai sur la nature de l'unité religieuse (I).

Arthur SMALLWOOD

p. 943 - 965

https://www.nrt.be/en/articles/essai-sur-la-nature-de-l-unite-religieuse-i-3686

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Essai sur la nature de l'unité religieuse.

Le but de cet essai est de proposer, en partant de l'idée même de la religion, quelques considérations sur le sujet de l'unité religieuse.

Ce point de vue ne reçoit pas toujours toute l'attention désirable. Et cependant, les conceptions de l'unité religieuse ne doivent-elles pas nécessairement dépendre des conceptions de la religion ?

En chacun des principaux aspects de la religion : dogme, morale, juridiction, on donne une grande importance à ce qui, en chacun d'eux, peut intéresser « la réunion ». Ces aspects comportent évidemment des principes vitaux de solution pour tout effort vers l'unité religieuse ; mais la religion elle-même, centre d'où partent ces principaux aspects, ne se prête pas avec facilité à la discussion, car elle est plus simple, plus intérieure et donc ressort moins immédiatement de la méthode discursive.

Pour cette raison, l'effort vers l'unité religieuse, à partir de la notion de religion, est moins attirant que d'autres efforts, car on prévoit qu'il sera, de par sa nature même, moins fécond en résultats rapides et tangibles. Mais, en un siècle trop avide sans doute de résultats, même dans les meilleures causes, il peut être bon de creuser un peu plus profond, quitte à sacrifier la vitesse en surface. Pénétrer dans les choses est au moins aussi important que d'explorer leur superficie.

En religion, non moins qu'en d'autres matières, il semble actuellement que nous n'ayons pas tellement besoin d'arriver à une conclusion, mais simplement de penser : moins de discussion superficielle et plus de réflexion. En tout cas, il ne peut être superflu d'essayer de tirer, en considérant la nature de la religion elle-même, quelques réflexions sur la nature de l'unité religieuse.

La religion est une relation vivante (3).

On se propose en ce qui suit de définir la religion chrétienne comme une relation vivante entre Dieu et l'homme, préparée

(3) Les sous-titres en italiques ont été ajoutés par l'éditeur au texte de l'auteur.

par Dieu, le Créateur, pour l'homme, sa créature ; relation vivante comportant à sa base le fait que l'homme a été créé comme un être raisonnable, à l'« image de Dieu ».

La préparation divine à cette relation vivante a été faite par deux « venues » de Dieu Lui-même dans le monde, venues réelles et historiques. La première est l'envoi du Fils par le Père Eternel. En cette venue, le Fils de Dieu « se fit chair » : « *Verbum caro factum est* ». Il prend la nature même de l'homme afin que, par ce « pont » vivant, l'homme puisse devenir « capable » de Dieu : capable de participer à la vie de Dieu.

Mais, de même que dans la création naturelle de l'homme en l'état d'innocence il y eut deux actes divins : d'abord la formation de l'homme à partir du limon de la terre et ensuite le « souffle » qui fit de lui une âme vivante, ainsi, sur le plan de la religion, qui est celui de la sur-nature, il y a deux actes. D'abord, par l'Incarnation et le sacrement de Baptême (ou la régénération), Dieu recrée les âmes dans le Christ, et cette recréation s'effectue par l'incorporation du baptisé dans l'Humanité sacrée du Fils de Dieu. La grâce de l'amitié de l'homme avec Dieu, perdue par le péché, est ainsi rendue, comme un don gratuit.

Mais, en elle-même, cette première venue de Dieu, en la personne du Verbe-fait-chair, se borne à cette régénération. Si, en tant qu'elle est une rédemption et une réconciliation et un état de paix avec Dieu, elle apporte à l'humanité une réforme complète, elle ne pourvoit cependant pas, par elle-même, à l'exercice de la vie d'amitié.

Ceci a requis une seconde venue de Dieu, en la personne du Saint-Esprit. Ce que la première « reforme », la seconde le vivifie. Ainsi, la deuxième venue complète l'œuvre de la première. Tout ce qui était préalablement indispensable à l'homme pour participer à la vie de Dieu lui a été donné par la première venue, tout, excepté la participation actuelle elle-même ; je veux dire que, pour pratiquer effectivement la religion, qui est une vie, l'homme a besoin d'être animé par le Saint-Esprit comme par un second souffle.

Ce double don (qui constitue *un* don complet) : le don de Dieu en la personne du Verbe Incarné et le don de Dieu en la personne du Saint-Esprit, place les baptisés par rapport au Père dans une relation analogue à celle, vivante, qui existe entre

le Père et le Fils dans la vie divine elle-même, relation qui est l'Esprit-Saint (4).

Par conséquent, la préparation de la religion de l'homme est, de la part de Dieu, une préparation complète, puisque Dieu, dans la perfection de son être, s'est mis lui-même au service de l'homme, dans le but d'établir avec lui une relation d'amitié. La religion elle-même ne signifie donc rien de moins que de vivre une vie humaine dans une relation divine avec Dieu. C'est une participation à la relation vivante de l'Humanité Sainte à la Trinité, et tous les hommes y sont conviés. Cette relation est tout ensemble une relation vivante et une relation parfaite, puisqu'elle est le Saint-Esprit.

Donc, dans son sens le plus plein et le plus littéral, la religion des chrétiens est une religion divine, en vertu de laquelle ils deviennent eux-mêmes un corps « déiforme ». Elle est divine, ayant été d'abord cachée en Dieu, en la personne du Père Eternel, avant tous les siècles, puis révélée au monde par Dieu, en la personne de son Fils Incarné, pour se diffuser maintenant et jusqu'à la fin du monde parmi les hommes, par l'opération de Dieu, en la personne du Saint-Esprit.

Avant de poursuivre ces réflexions sur l'unité religieuse considérée comme une divine harmonie de vie parmi les chrétiens, on ne peut s'empêcher de s'arrêter sur une première pensée, car elle se dégage de ce qui vient d'être dit à propos de la préparation progressive et divine de la religion. C'est qu'on ne peut en aucune façon parler de religion et d'unité religieuse comme de deux *choses* distinctes, comme si la religion pouvait exister sans l'unité. Si la religion des chrétiens consiste en leur relation divine à l'égard de Dieu, elle doit impliquer une relation divine des uns à l'égard des autres. Par conséquent, l'unité n'est pas quelque chose « d'accidentel » avec quoi la religion peut ou non avoir des rapports : l'Unité est, au contraire, la substance même de la religion. Autrement, la religion contredit Dieu qui est sa propre source, et se contredit soi-même puisqu'elle est divine, car Dieu est un.

---

(4) Quant à ce dernier membre de phrase, et une ou deux fois plus loin sur le même sujet, qu'on veuille bien se rappeler notre remarque du début, p. 936 n. 2 *(Note de la Direction)*.

Comment étudier le fait de la désunion des chrétiens.

Nous ne pouvons pas expliquer l'absence d'harmonie de vie entre les baptisés (ce fait religieux le plus notoire et que nous devons affronter) en disant que les baptisés sont dépourvus de vie. Ils ont la vie. Tout ce que nous pouvons apparemment conclure en face de ce fait, c'est que les baptisés, malgré leur divine relation vitale avec Dieu et malgré leur divine relation vitale des uns aux autres, ne constituent pas un corps vivant ayant l'unité de vie. Il ne s'agit pas ici de savoir lesquels, parmi eux, ne sont pas dans cette unité, ni s'il est possible que tous vivent au-dessous du niveau de leur vraie vie, ou pourquoi il en est ainsi, ou comment cela est advenu et par la faute de qui. Tout ce qui nous intéresse, c'est simplement le fait.

Pour pénétrer, du point de vue religieux, dans ce triste fait de la désunion, ce n'est pas cette désunion qu'il est nécessaire d'approfondir, mais il est nécessaire d'étudier de plus près la religion elle-même. Un aperçu abstrait de la manière dont Dieu l'a préparée n'est pas suffisant. Elle demande à être examinée dans le concret. Si l'objet d'étude propre à l'humanité est l'homme, il est juste et utile de faire une étude comparée de la désunion dans les diverses communions, confessions, en un mot dans les groupements en « ismes ».

Etude concrète de la religion dans le Verbe Incarné.

Mais étudier dans le concret la religion elle-même, telle qu'elle vient d'être esquissée, c'est l'étudier dans la vie du Verbe Incarné, qui la révèle.

Il est clair que la méthode d'une telle étude doit être double. Si la religion est une relation de vie entre Dieu et l'homme, nous devons en avoir un exemple parfait, des deux côtés de la relation dans le Verbe Incarné, Lui qui, par l'union hypostatique de ses deux natures, la nature divine et la nature humaine, en sa propre Personne, est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Il est dans sa propre personne, et par conséquent il révèle, non seulement le lien de relation de l'homme à Dieu en tant que « Fils », lien que le Père « désire », mais aussi la réponse parfaite de l'homme à cette invitation divine. Il est le **Fils de Dieu, le Fils incarné, attirant les hommes à Lui afin**

de les préparer, comme nous l'avons dit, à être incorporés dans sa propre Humanité. L'Humanité Sainte est la « porte » par laquelle ils peuvent entrer, c'est-à-dire participer à cette relation au Père en laquelle Il se tient, cette relation elle-même étant le Saint-Esprit.

Ainsi, comme nous le voyons dans l'Évangile, Notre-Seigneur ne commence pas par proposer à l'intelligence des hommes les vérités divines, encore moins par en faire un tout organisé. En fait, Il révèle Dieu à l'homme par l'enseignement oral, mais d'abord, parce que d'une manière substantielle, Il *est* Lui-même la Révélation. Non seulement Il allume une lampe dans l'obscurité, mais Il brille Lui-même en cette obscurité. Il montre une voie morale sublime, Il enseigne la vérité, offre la vie, choisit ses apôtres, mais Il fait tout cela parce qu'Il *est* la voie, la vérité et la vie, et de ses apôtres Il dit que ceux qui les reçoivent Le reçoivent Lui-même.

Il proclame ainsi que, dans le principe, la religion consiste uniquement à croire en Lui et adhérer à Lui. Ceux en qui Il trouve une telle foi et une telle dévotion à sa personne, Il leur révèle d'avance, en « paroles dures », une mystérieuse unité de vie, avec Lui d'abord, puis, en Lui, avec les autres. Bien qu'il n'explique pas cette unité de vie, Il la leur déclare tellement indispensable que, sans elle, non seulement ils sont incapables de *faire* quelque chose, mais, comme des branches séparées de « la vraie vigne », ils ne pourront pas même *être* quelque chose.

En termes tout aussi clairs et précis, Il nous révèle sa religion personnelle comme étant une relation de dépendance filiale absolue et complète, dans l'amour et l'obéissance à « mon Père ». Sa présence est celle d'un « envoyé » ; sa nourriture, faire la volonté de Celui « qui m'a envoyé ». Ses paroles ne sont pas les siennes, mais celles du Père. Sa vie même, bien qu'Il l'ait en Lui-même et qu'Il ait le pouvoir de « la prendre » ou de « la remettre », est une vie reçue. C'est le Père qui Lui a donné d'avoir la vie en Lui ; même pour ses disciples : ce sont ceux « que le Père m'a donnés ». « Comme le Père m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me *mange* vivra par moi ».

Comme suite naturelle à cette première religion à laquelle Il appelle ses disciples, religion qui consiste à s'abandonner complètement à Lui, Le préférant à tous les autres appels, Il révèle graduellement que, de là, il faut passer à une participation à

sa propre religion. Ainsi, Celui qui réfère tout à « Mon Père » enseigne à ses disciples le « Notre Père ». Dans son dernier discours à ses amis affligés, Il parle de son départ vers le Père comme utile pour eux, comme le moyen grâce auquel une place leur sera préparée « dans la maison de mon Père », et qui leur permettra de venir eux-mêmes demander au Père « en mon nom ». A la fin des quarante jours de sa vie glorieuse sur la terre, Il parle de son ascension vers « mon Père et votre Père ».

Ce n'était cependant qu'une première idée, obscure et donnée sous forme de paraboles, d'une vérité que les Apôtres n'étaient pas alors « capables de porter » ; ébauche de « beaucoup de choses » qu'Il avait à leur dire et que, pour le moment, leur esprit ne pouvait comprendre.

Mais, à partir de la Pentecôte — jour de sa Nativité — l'Eglise, qui vient « *corporellement* » de naître, se trouve non plus seulement dans cette première religion où le Verbe Incarné avait été son seul objet et son but, mais se trouve désormais en union de vie avec Lui dans sa propre religion personnelle, sa religion à Lui, qui avait semblé mourir avec Lui, et qui commençait maintenant à revivre, non plus en Lui seul, mais en l'Eglise, son Epouse, comme sa religion à elle, « en Lui ».

Comparez le sentiment attristé d'un espoir déçu qu'expriment les deux disciples, sur la route d'Emmaüs : « Nous espérions que ce serait Lui qui rétablirait le royaume d'Israël » avec ce cri exaltant de saint Paul : « J'ai été crucifié avec le Christ : cependant je vis ; non, ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi ; et cette vie que je vis maintenant dans la chair, je la vis par la foi dans le Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi ».

Les deux périodes historiques de la religion du Verbe Incarné.

Historiquement, nous trouvons donc deux périodes dans la religion : la première va de l'Annonciation à la Pentecôte. Ce fut le premier acte divin dans la seconde création de l'homme. Ce fut la première venue de Dieu, en la personne du Verbe Incarné. Durant ce temps, il est Lui-même — et Lui seul, — mise à part la parfaite compassion de sa sainte Mère — l'unique témoin de sa religion vis-à-vis du monde. Il faut noter que

cette religion de Jésus et de Marie *est* unité : une parfaite union de deux volontés humaines avec la volonté de Dieu, une parfaite union, en Dieu, des Cœurs sacrés de Jésus et de Marie.

La seconde période.

La seconde période de la religion, maintenant en voie d'extension parmi les hommes grâce à l'opération du Saint-Esprit dans le Corps mystique du Christ, va de la Pentecôte jusqu'à la fin du monde. Elle consiste en ce que les baptisés, par l'union de leur vie avec la vie du Verbe Incarné, participent à la vie glorieuse du Verbe : « vivre et régner » avec le Père en l'unité du Saint-Esprit.

Mais cette vie, vécue maintenant dans l'Eglise militante, bien qu'elle soit essentiellement cette vie glorifiée, est vécue dans le monde à travers les mêmes conditions que les vies terrestres de Jésus et de Marie. « Nous sommes dans le monde, dit saint Jean, comme Il était dans le monde ». Les limites qui restreignaient la vie du Verbe Incarné durant les jours de son humiliation se répètent identiquement dans la vie de son Corps : limites du temps et de l'espace, limites des imperfections naturelles de l'homme (hormis le péché), infirmités propres à la vie présente, et, de plus, les contradictions s'élevant du perpétuel contact avec les effets du péché, effets qui persistent et s'infiltrent partout, non seulement dans le monde, mais parmi les fidèles eux-mêmes.

Ces limites et ces contradictions constituèrent le cadre de la vie très sainte, de la Passion et de la Résurrection de Notre-Seigneur. C'est dans le même cadre que, d'âge en âge, doivent s'écouler la vie et s'effectuer les « passions » et les « résurrections » de son Corps mystique.

Identité de la Religion du Verbe Incarné et de la Religion de son Corps mystique.

Mais cette religion de la vie terrestre du Verbe Incarné et de la vie terrestre de son Corps n'est pas seulement une même chose en elle-même et quant à son cadre — ainsi en est-il de la tête, ainsi en est-il du corps — ; parce que cette religion consiste en une relation divine, elle est l'unique manifestation de la vie humaine sur cette terre qui ait en elle-même le principe de son indestructible intégrité. Seule, parce que divinement

constituée, elle a maintenu et maintiendra, immaculée et immuable, sa propre identité, en un cadre qui ne lui offre qu'humiliation, limites, contradictions et mort.

De plus, elle seule, parce que relation divine de la vie humaine, rend « déiforme » le Corps qu'elle anime. Ce fait ne fut révélé qu'une seule fois avant la Résurrection : ce fut lorsque, sur la montagne de la Transfiguration, la gloire de la divine humanité de Notre-Seigneur fut dévoilée au regard mortel de ses trois disciples choisis. Mais la perfection de cette relation à Dieu de son âme humaine et de son corps, relation que la Transfiguration avait rendue visible pour un instant, était évidemment un état stable, non moins parfait en tant que relation de l'homme à Dieu que n'est parfait Dieu Lui-même dans le mystère de la Sainte Trinité, perfection suprême de toute relation. Comme homme, le Christ est souverainement et éminemment dans cette relation parfaite de l'homme à Dieu à laquelle Il appelle tous les Chrétiens lorsqu'il leur commande, à eux aussi : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ».

Mais normalement, dans la vie de Notre-Seigneur, comme il se fit à tous égards, hormis le péché, semblable à ses frères, il n'y eut pas de manifestation corporelle, perceptible aux sens de ceux qui le virent, de cette perfection intérieure de la divine relation de son Humanité.

C'est seulement en contemplant dans l'Évangile le récit du passage de cette vie sainte, à travers les mystères fixés d'avance en lesquels elle se manifesta, que nous devenons capables de nous former une conception intellectuelle vraie de cette perfection intérieure. Dans le récit évangélique, les mystères se succèdent en ordre suivi : d'abord dans le sein de Marie, puis la Sainte Enfance, la Maison de Nazareth ; ensuite les œuvres de miséricorde, les paroles de vérité, les miracles ; la Passion sainte, la précieuse Mort et la Résurrection ; les quarante jours de la vie ressuscitée et la glorieuse Ascension à la droite du Père.

Unicité de l'Acte de religion dans le Verbe Incarné.

Mais en cette vie qui fut sienne dans le temps, vie extérieurement formée de moments successifs, il n'y a rien qui ressemble à une succession d'actes spirituels intérieurs, tels des actes de foi, de charité, ou d'autres actes dont nous parlons lorsqu'il s'agit des vies spirituelles des chrétiens.

Dans la religion de Notre-Seigneur il ne pouvait pas y avoir une telle succession d'actes intérieures puisque pas un seul instant il n'y eut en Lui la moindre imperfection des dispositions intérieures et de la relation de son âme humaine, soit avec Dieu, soit avec l'homme. Où il n'y a pas d'imperfection il ne peut y avoir de changement. Depuis le premier mouvement de sa vie humaine créée, cette disposition fut un acte spirituel (5) continu et ininterrompu. Par rapport à Dieu, cet acte est la mise en pratique, consciente et délibérée, de l'amour filial et de l'obéissance, en un mot de l'adoration. Reflet de cet acte premier d'adoration envers Dieu, voici qu'un amour divin pour les hommes se manifeste en ce Cœur sacré, amour que rien d'extérieur ne peut détourner, ni diminuer.

Le Fils de Dieu, existant de toute éternité, en devenant homme, vient au monde. La Vierge Immaculée lui a donné la naissance humaine. En ceci et en chacun des mystères de sa vie, il y a le même acte ininterrompu d'adoration du Père. Ainsi sa vie est un seul acte. Cet acte agit dans chaque mystère à mesure qu'il passe. Il agit dans les miracles, dans les paroles de vérité, dans les souffrances et dans la mort, de même qu'il agit maintenant dans l'Eucharistie. La « forme » de cet acte, en son aspect d'actualité réelle dans le présent, est déterminée par les circonstances changeantes contre lesquelles il réagit. Donc il apparaît dans le temps comme une succession de pensées, de paroles, de travaux, de prières, de joies et de souffrances, de passion, de mort, de résurrection et d'ascension, et finalement, en des Eucharisties successives, comme une présence simple de la Vie elle-même.

Mais cette succession, bien que vraie, est vraie par rapport au temps. L'acte intérieur est la réalité elle-même, spirituelle, éternelle. Tout en acquiesçant parfaitement aux conditions de « succession » dans lesquelles il se manifeste, il faut dire que cet acte intérieur reste en lui-même invariable. Il embrasse en son unité intérieure toutes les disjonctions extérieures, ce que Notre-Seigneur Lui-même affirme explicitement : « Je ne fais rien de moi-même ; je fais toujours ce qui Lui plaît », et, dans la Passion : « Non pas ma volonté, mais la Tienne ».

(5) Il y aurait avantage à substituer ici au mot « acte », le mot « disposition » ou « état », comme aurait dit l'Ecole française. Cfr notre remarque générale, p. 936 n. 2 *(Note de la Direction)*.

Religion du Verbe Incarné dans le Cœur de sa Mère.

D'un bout à l'autre, depuis l'instant de l'Annonciation, nous trouvons la réponse parfaite du Très Saint Cœur de Marie à cette disposition divine du Cœur Sacré de son Fils. Sa volonté humaine veut parfaitement tout ce que son Fils veut. Elle veut l'abandon du Calvaire aussi parfaitement qu'elle veut la joie extatique de l'Annonciation. Elle renvoie tout à Lui : « Quoi qu'il dise, faites-le ».

En chaque mystère de la vie sacrifiée de l'Agneau de Dieu adorable et adorant, il n'y a pas un instant où Marie ne veuille, de sa propre volonté libre, tout ce qui est, tout ce qui est fait, tout ce qui est souffert. De même que l'acte du Verbe Incarné est, dans tous les mystères, un acte d'adoration du Père, ainsi le « Fiat mihi » de toute la vie de l'Immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu, est une réponse parfaite de son cœur à cette disposition immuable du Cœur de son Fils.

Par conséquent, ce n'est pas dans les aspects extérieurs, successifs et historiques, des vies de Jésus et de Marie qu'on trouverait quelque chose qui tranche sur la suite ordinaire de la vie humaine en général. En effet, la Vie sainte apparaît au temps et aux sens comme quelque chose de successif : succession de pensées, de paroles, d'actions ; de travail et de prière ; et, pour ce qui concerne les passions habituelles de l'âme humaine, comme une alternance de joies et de peines, d'espoir et de crainte.

Mais la « substance » de la religion de Jésus et de Marie est cet acte unique, cet état intérieur ininterrompu, qui donne à chaque détail successif la Vérité, l'unité, la réalité et l'éternité de son sens. Tout est parfaitement humain dans sa multiplicité et sa succession, et parfaitement divin dans sa pureté, son unité et son éternité immaculées et immuables. C'est cet acte unique qui seul incarne l'éternité dans le temps et révèle Dieu à l'homme. Cet acte que nous appelons d'un mot : adoration, cet acte est la religion. Et l'essence de la religion révélée est l'adoration.

L'acte unique d'adoration du Verbe Incarné jusqu'à la fin des temps.

Telle est la religion du Verbe Incarné : une religion, d'abord en Lui-même et en sa Sainte Mère, de l'Annonciation à la

Pentecôte, — et jusqu'à « la fin des temps », dans l'Eglise son Corps. La même religion, parfaitement, continuellement et immuablement elle-même, sans cesse descend du Ciel pour être perpétuellement incarnée par le Baptême et le Saint Esprit, et passer, en se manifestant, à travers tous les siècles, en toutes les générations de l'humanité et en tous les moments successifs de la vie humaine.

Elle est tout entière divine : dans son but, sa venue, son pouvoir, son opération et sa fin. Le monde ne la connaît pas et ne la connaîtra jamais. A la fin du monde, elle sera révélée dans la plénitude de sa puissance et de sa splendeur, cachées et accumulées depuis si longtemps. Pour son éternel épanouissement, Dieu fera un nouveau ciel et une nouvelle terre, toutes les choses « anciennes » ayant cessé d'exister. Et le ciel et la terre seront « nouveaux » car le ciel alors sera manifesté sur terre ; et la terre, cette merveilleuse création matérielle tout entière aussi bien que chaque créature selon son espèce, la terre sera, comme le Cœur du Verbe Incarné, tout embrasée du feu de la Divine Charité.

Quand il était sur terre, Notre-Seigneur se définissait Lui-même à Nicodème, comme « Le Fils de l'Homme qui *est* au ciel ». Si l'on excepte les instants de la Transfiguration, la gloire de son Humanité, de son Corps de chair, ne fut pas dévoilée. Mais à la fin des temps, après la résurrection des morts, cette même gloire sera visible partout en son Corps mystique, l'Eglise.

Comment sera conservée sur terre cette religion divine.

A travers ce long : « jusques à quand » qui va de la Pentecôte à « la fin », on peut se demander comment cette religion divine de rédemption, de sanctification et de glorification, doit être conservée sur terre.

Cette question nous conduit à certains problèmes de la plus grande importance pratique, que notre raison se pose quand elle considère les données de la Révélation divine sur la nature de l'Eglise et l'unité religieuse. Car il est clair que la nature de l'Eglise et son unité (c'est-à-dire le fait d'être identique à elle-même) forment un champ d'investigation.

En effet, voici un cas, si jamais il en fut un, au sujet duquel la raison humaine doit demander « comment ». C'est l'interro-

gation légitime et sincère de tous les siècles en face de la religion révélée, interrogation posée, une première fois, par Nicodème : « Comment cela peut-il se faire » ?

Quant à nous, chrétiens, nous pouvons nous demander, une fois de plus, pourquoi cette religion, non seulement a pris vie en ce monde, mais pendant si longtemps y a triomphé et à la fin lui survivra, s'il est vrai qu'elle ne peut emprunter son Corps ici-bas qu'à la souche humaine du monde : un corps composé d'hommes errants sujets à l'erreur.

Ce n'est pas l'interrogation de ceux qui « sont assis sur le siège des impies » : c'est la question de l'humanité normale et bonne, quoique frappée par le péché, disant la vérité en toute humilité et sans déguisement, grâce à sa longue expérience des siècles et à sa conscience présente de sa faiblesse originelle. Cette question n'est pas le fait, comme on l'a trop souvent présumé, d'un esprit de prévarication, mais elle procède d'un instinct profond et sûr.

Peu d'hommes, il est vrai, sont capables de raisonner sur les instincts qui guident avec le plus de sûreté la grande masse des hommes, mais ces instincts sont généralement raisonnables. Dans le cas présent, l'interrogation de la raison se pose et doit se poser pour tout être sincère, du fait que la religion chrétienne ne demande rien moins que d'établir une union d'intime amitié entre deux êtres qui, dans l'échelle de la réalité, sont infiniment distants l'un de l'autre. Car l'« abîme » entre Dieu, le Créateur, et l'homme, sa créature, est infini. C'est, en dernière analyse, l'équivalent de la distance qui sépare l'Etre du néant.

Cette distance ne peut être, en aucune façon, diminuée, même en supposant la nature humaine poussée jusqu'à son dernier développement et son ultime perfection. La perfection de la nature humaine, aussi sublime qu'on puisse l'imaginer, laisserait encore l'homme, en tant qu'homme, à cette distance infinie de Dieu, parce qu'elle lui laisserait toujours son caractère de créature. Rien de plus vrai que ce fait : tous les hommes, les parfaits tout comme les imparfaits, sont, en tant que créatures, « incapables » de Dieu, le Créateur, en ce sens qu'ils sont incapables d'avoir avec Lui cette relation que, d'après la révélation, Dieu « cherche » : relation de connaissance et d'adoration dans l'amour.

Si, par conséquent, Dieu doit se révéler Lui-même à l'homme,

de manière que cette révélation crée, de l'un à l'autre, une relation vivante, personnelle et pleinement consciente, il est nécessaire que Dieu couronne sa créature d'un don surajouté, d'une « grâce » au moyen de laquelle l'âme humaine, par une extension du pouvoir créateur de Dieu, soit rendue capable de saisir ce but de la révélation, de consentir à entrer dans cette relation et de répondre à son « amour ».

Cet « amour de Dieu notre Sauveur envers nous » exprime exactement l'idée humaine que Dieu, pourrions-nous dire, « espère » voir l'homme se former de son ineffable condescendance. Car ce mot « amour » exprime la relation qui convient entre deux êtres de même nature ; et, par l'incarnation, Dieu a pris la nature de l'homme, afin que l'homme puisse, s'il le veut, devenir capable de participer à la nature de Dieu. En fait, Dieu a ainsi préparé la voie, afin que l'homme puisse venir à la révélation que Dieu lui fait de Lui-même en lui accordant le don de la foi divine ; car ce qu'éprouve l'âme en recevant le don de la foi pourrait peut-être simplement se définir comme la première expérience de sa parenté avec Dieu.

Le don de la foi.

Voilà donc la première réflexion de la raison au sujet de la révélation : Dieu doit nécessairement associer un don à la révélation de Lui-même qu'Il fait à l'homme, à savoir le don, pour l'homme, d'une correspondance, d'une réponse divine à cette révélation. Cette réponse, cette correspondance, qui est la foi, *doit* être divine, car aucune réponse simplement humaine, même en la supposant possible, ne pourrait être adéquate.

Mais il faut remarquer que cet acte de bonté de la part de Dieu implique une élévation de la nature de l'homme. En effet, par le don de la foi, l'homme doit expérimenter le commencement d'une certaine divinisation de sa nature puisque, par la foi, il devient capable d'être élevé à un plan nouveau de l'être : du plan naturel au plan surnaturel. En d'autres termes, s'il accepte le don de la foi, il est rendu digne de renaître. En effet, seul le don de la foi divine peut répondre à la question de Nicodème et aux exigences de la raison sur ce sujet. La réponse au : « Comment cela peut-il se faire » ?, c'est : « Par la foi ». « En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu ».

Ce fut par le don de la foi, comme nous le voyons tout au long des Actes des Apôtres, que la vérité de ces paroles de Notre-Seigneur fut comprise et mise en actes par ces premiers Chrétiens qui « crurent et furent baptisés ».

Mais aussitôt reconnu qu'un don de foi divine est logiquement nécessaire pour toute réception humaine de la révélation divine, il s'en suit immédiatement une nécessité nouvelle, celle d'une double perfection, à l'origine, dans l'exercice de la foi divine, si elle doit former une base réelle sur laquelle puisse s'établir et demeurer une relation divine de la vie humaine. Afin de servir ainsi de base, la foi doit être mise en actes et par la volonté de l'homme et par son intelligence, ces deux exercices requérant l'un et l'autre l'assistance divine, — la volonté ayant besoin de la grâce divine et l'intelligence de la vérité divine —, et c'est pourquoi la grâce et la vérité sont « venues » par Jésus-Christ.

Ces deux exigences seront peut-être mieux exprimées en disant que ce qui est nécessaire à l'homme en face de la religion, c'est une foi sincère et une foi vraie (6).

La foi sincère et la foi vraie.

Une foi sincère mettra l'homme à même de répondre de tout son être à la révélation de Dieu, de telle sorte que sa vie entière en reçoive une orientation complètement nouvelle, c'est-à-dire soit orientée vers Dieu. Si cela n'a pas lieu, la réponse de l'homme sera indigne de son objet qui est Dieu. De plus, s'il y a quelque chose d'imparfait du côté humain de la relation, on ne goûtera pas pleinement la douceur de la relation divine.

En second lieu, il faut une foi vraie. Afin de s'exercer dans la vérité, la foi doit être exclusivement dirigée vers l'objet auquel elle a l'intention de s'attacher, cet objet étant Dieu Lui-même tel qu'Il s'est révélé. Elle doit adhérer à Lui comme à la vérité « objective », et rejeter tous les « dieux étrangers », toutes ces idées de Dieu qui sont en dehors de la révélation divine et dans lesquelles la faible raison humaine, lorsqu'elle n'est pas soutenue par la foi divine, ne peut pas ne pas tomber. Ces deux perfections, ces deux mises en action, parfaites, de la

(6) On remarquera ici que l'auteur n'emploie pas les mots « révélation », « foi » exactement dans le sens qu'ils ont dans la théologie catholique. Cfr notre remarque p. 936 n. 2 *(Note de la Direction).*

foi divine, sont évidemment complémentaires. A elles deux, elles remplissent le premier et le plus grand des commandements : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit ».

De la sincérité de la foi.

Néanmoins, il semble que la première perfection (sincérité) doive être plus particulièrement associée à l'exercice individuel de la foi dans les âmes, ce qui est renforcé par ce fait que le Credo officiel de l'Eglise commence par un pronom de la première personne, de même que la vie de foi se termine, pour chaque âme, au jugement particulier.

De la vérité de la foi.

La seconde perfection (vérité) doit être plus particulièrement attribuée à la foi de tout le Corps. Car il importe de se rappeler que ce n'est pas la vérité de la foi des membres qui *détermine* la vérité de la foi du Corps : comme si la foi du Corps lui venait, d'âge en âge, du consensus de la foi dans ses membres. C'est bien plutôt le don de la foi sans cesse renouvelé, fait aux hommes des générations successives, qui les conduit à l'incorporation au Corps des baptisés, ou, s'ils ont été baptisés dès l'enfance, les rend capables, s'ils le veulent, de vivre « fidèlement » dans le Corps. Car la foi, étant un don divin, « descend » « d'en haut » et, par le Corps déiforme, amène les âmes à Dieu. Par conséquent, ce n'est pas parce que les membres du Corps, s'ils sont fidèles, ont nécessairement la vraie foi à un moment donné, que la foi du Corps est vraie à ce moment-là. S'il en était ainsi, nous devrions admettre que les déficiences de la foi de la part des membres pourraient à tout moment mettre en danger la foi du Corps lui-même. Pour un tel « Corps de foi », élevé sur de semblables fondations, les probabilités de survivre de générations en générations seraient vraiment légères, car sa foi tendrait graduellement, par l'incessant contact avec les influences contraires, à devenir humaine, et la foi divine serait perdue.

La foi des membres doit découler de la foi du Corps.

Deux considérations importantes permettent plus particulièrement d'affirmer que la foi du Corps ne peut pas découler de

la foi des membres, mais que la foi des membres doit découler de la foi du Corps. La première est que l'objet de la foi, cet ensemble de vérités auxquelles une vraie foi adhère, doit être plein de sens et infiniment riche en ce qu'il implique, puisqu'il est la traduction en langage humain de la révélation divine. Pour illustrer par un exemple cette qualité de la révélation, on pourrait peut-être la comparer à une mine de diamants dans laquelle aucun trésor nouveau ne peut être apporté par l'homme, mais d'où, par son intelligence, l'homme peut extraire des choses « nouvelles et anciennes » : nouvelles parce que nouvellement découvertes ; anciennes, parce qu'elles étaient là depuis toujours dans le dépôt primitif. Donc, la vraie foi, étant une divine correspondance à une relation divine, a en propre le rôle d'expliciter, nous dirions même d'exploiter, la richesse de la révélation de Dieu. Étant une correspondance vraie à la révélation, elle devrait pouvoir, comme tous les autres dons que Dieu accorde à l'homme, se perfectionner par l'exercice, c'est-à-dire correspondre toujours de plus en plus parfaitement à ce qui est renfermé dans le trésor de la révélation.

La seconde considération, c'est que l'homme, le sujet qui reçoit la foi divine, est raisonnable. Il ne peut pas s'empêcher d'essayer de comprendre ce qui est placé devant son esprit. Ceci continue toujours. Chaque génération trouve des modes nouveaux de pensée, met un accent différent sur des vérités anciennes, trouve des idées nouvelles dérivant du progrès des sciences physiques. Ce progrès de la rationalisation doit inévitablement s'appliquer à la révélation divine.

Si donc nous admettons, d'une part, que la révélation divine a une plénitude et une richesse de contenu, explorable par la raison humaine, et que, d'autre part, nous soyons obligés de convenir que cette raison humaine est sujette à toutes sortes de limites et exposée aux déviations, par suite des innombrables influences auxquelles elle ne peut échapper, il s'ensuit que la vraie foi, pour durer et se maintenir à travers toutes les générations, ne doit jamais être laissée à la merci des hommes : elle doit avoir quelque demeure indépendante dans le Corps mystique, où elle soit protégée contre toutes les tendances désagrégeantes, où elle puisse faire figure de règle, de norme perpétuelle, grâce à quoi toutes les idiosyncrasies et toutes les imperfections de la foi des membres puissent en tous temps être

jugées. La vérité divine ne peut jamais ressembler, même de loin, à un agrégat d'erreurs. Et de l'erreur ne peut éclore la foi. Elle est simplement.

Où se trouve la vraie foi dans le Corps du Christ ?

Mais où se trouve cette demeure de la vraie foi dans le Corps du Christ ? Ici, une théorie a cours, chez un grand nombre de Chrétiens, d'après laquelle la bonne volonté générale des baptisés, que leur sincérité dispose à embrasser la vraie foi, produit elle-même, effectivement (Dieu prenant l'intention pour le fait), une sorte de tendance générale vers elle comme vers un but idéal, et cette tendance générale pénètre plus ou moins, d'une manière indéfinissable, le corps tout entier.

Mais d'insurmontables objections s'élèvent devant cette théorie.

En premier lieu, s'il n'y a pas, à l'heure actuelle, une foi vraie dans le monde, mais seulement une tendance vers elle, nous ne pouvons pas échapper à la question de savoir si la révélation de Dieu est définitive en Jésus-Christ. Si elle n'est pas définitive, Notre-Seigneur n'est pas Dieu ; Il n'est qu'un homme. Et nous devrions lui dire : « Es-tu Celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? »

En second lieu, il n'est pas rare de trouver parmi les croyants sincères ce fait que la sincérité même de leur foi, si elle n'est équilibrée par une vérité objective, peut aisément conduire à des erreurs dangereuses. L'histoire des hérésies abonde en exemples de ce fait tragique. Car la sincérité, par le fait même qu'elle provoque à une action généreuse, est capable d'entraîner un homme très loin sur la route, mais il peut se faire, cependant, que ce soit sur la route de l'erreur.

En l'occurrence, la sincérité engendre un état où l'amour n'est pas accompagné de connaissance, tout comme, dans un cas plus fréquent, il existe un état où la connaissance n'est pas accompagnée d'amour. Ces deux états sont tragiques parce que ni l'un ni l'autre ne peuvent être le point de départ d'une adoration en esprit et en vérité. Le premier aboutit logiquement à l'adoration non pas de Dieu, mais d'une *idée* qu'on se fait de Lui, et cela parce qu'une ferveur trop émotive a rendu obscure la révélation même de Dieu. L'autre état peut amener à comprendre,

et parfois avec une pénétration presque effrayante, la révélation de Dieu, telle que l'enseigne la formule de la vraie foi, mais à la comprendre comme un édifice philosophique et un ensemble de sanctions légales régissant la vie, et nullement comme la révélation d'une Personne.

Et puis, pour être pratique, le fait même qu'il y ait tant de confessions et « d'ismes » parmi les Chrétiens, rend très difficile à soutenir cette théorie de l'unité de la foi, présente, mais invisible. Au cours de l'histoire, les relations effectives entre les différentes confessions, pour ne rien dire des persécutions, ont trop largement contribué aux répudiations mutuelles pour ne pas priver cette théorie de l'unité de preuves satisfaisantes. Tout cela rend cette unité vraiment par *trop* invisible. Et la version moderne de cette théorie qui, au nom de la sainte charité, base l'unité sur la tolérance mutuelle, ne saurait la rendre plus attirante ; elle la rend encore moins ; elle n'est pas sincère.

Le fait est qu'il n'y a qu'une seule supposition permettant de soutenir cette théorie d'une unité de foi inorganique, et c'est la supposition que l'état d'unité dans le Corps du Christ est un état d'inconscience. Cela revient à nier que l'homme, de par sa nature, soit raisonnable, puisque c'est le restreindre à des possibilités d'unité religieuse qui, dans l'échelle du réel, ne sont d'aucune manière supérieures à la simple uniformité qui caractérise l'univers matériel, comme, par exemple, « l'infaillibilité » du système solaire.

Il semble donc que nous arrivions à cette conclusion : bien que ce soit l'intégrité absolue de la vraie foi, et rien de moins, qui puisse conserver la vie du Corps, — étant admis que le Corps vit de la foi (« Le juste vit de la foi »), — on ne peut cependant rien découvrir dans la composition de ce Corps dont on puisse attendre la production de cette intégrité : tout, au contraire, semble calculé pour la mettre en danger.

On ne peut échapper au dilemme. Ou bien cette préparation divine pour la béatitude de l'homme — préparation si complète, si merveilleusement organisée, si pleinement attirante ! — sera, tôt ou tard, mise en échec étant donné la fragilité humaine ; ou bien on doit admettre que Dieu a prévu dans sa Toute-Puissance quelque autre divine disposition grâce à quoi le don très précieux de la foi dans le Corps mystique se trouve à l'abri des erreurs

de l'homme et des assauts du mal et préservé de toute corruption.

De la nature de l'Eglise.

Ainsi la considération de l'unité religieuse en tant qu'unité dans la vraie foi, amène au premier plan la question de la nature de l'Eglise. Et c'est inévitable, si l'on considère l'identité de la vie et de la religion, ou plutôt l'identité qui existe, dans la religion comprise comme une vie, entre le Verbe de Dieu, la Tête, et l'Eglise, son Corps. Dans sa propre Personne, le Verbe est à la fois la révélation de Dieu à l'homme et, comme homme, la révélation de ce qu'est la relation divine entre l'homme et Dieu. L'Eglise, extension concrète parmi les hommes de cette relation divine, est, par la foi en Lui, son « Corps mystique », et la nature de l'Eglise doit être conforme à ce fait que la foi au Verbe est le principe animateur de sa vie. Donc, entre le Christ, la Tête, et l'Eglise, son Corps, cette identité et cette continuité de la religion en tant que vie nous oblige à dire que, dans la nature du Christ comme dans celle de l'Eglise, il se trouve quelque principe intérieur et actif d'immutabilité qui neutralise les tendances incessamment épuisantes de tout ce qui est successif, tendances qui, sans ce principe, conduiraient à une désintégration de la vie ; et donc quelque acte ou quelque état de l'Eglise doit être aussi vitalement au centre de la nature de l'Eglise qu'est l'acte ou l'état d'adoration, ainsi que nous l'avons vu, au centre de l'Humanité Sacrée. Il est clair, par conséquent, que cet acte ou cet état doit consister en un acte ou en un état ininterrompu de foi en Lui. En d'autres termes, la vie de l'Eglise dépend, non pas facultativement, mais absolument, du fait qu'en elle il y a, mis en pratique, un acte perpétuel de vraie foi, son acte *vital*, aussi immuable dans l'Eglise que l'acte unique d'adoration du Père éternel est immuable en Celui qui est l'auteur et l'aboutissement de sa foi.

Le principe vital d'intégrité dans la religion du Christ.

L'opération de ce principe vital d'intégrité dans la religion de Notre-Seigneur Lui-même était, nous l'avons vu, de tirer de chaque mystère de sa Vie sacrée une nouvelle manifestation de cette religion. Ceci fut vrai de tous les mystères ; mais, à me-

sure que la succession prévue des mystères approche de son point culminant, cette manifestation devient plus parfaite. Dans la Sainte Passion, où les contradictions du monde, tant visible qu'invisible, déferlent sur Lui comme le torrent « des grandes eaux » et atteignent au comble de l'envie, de la haine et de la malice, la relation divine unissant l'Humanité Sainte au Père se manifeste en sa complète perfection ; elle est « consommée » (c'est-à-dire donne la preuve de sa perfection) « en passant par la souffrance ».

Cette preuve, en effet, fut que rien, dans la longue suite de tout ce qu'il est possible à l'homme de souffrir, ne détruisit la paix intérieure et l'unité de l'âme humaine de Notre-Seigneur, qui reposait dans son acte unique ou dans son état d'adoration du Père Eternel. Cet acte donc, en même temps qu'il agissait pour pousser toute son âme au dehors vers Dieu, par l'adoration, agissait aussi intérieurement, par l'intermédaire de la volonté, pour rassembler en une parfaite unité toute sensibilité, toute émotion, toute possibilité mentale ou spirituelle de sa nature humaine. Et comme il n'y eut aucun membre de son corps, aucune faculté de son âme humaine qui ne souffrît au plus haut point, la victoire « passive » de la Croix consista en ce que ses ennemis fourniront non seulement la preuve que rien ne put Le tirer de son adoration, mais aussi la preuve qu'ils ne purent violer sa paix et son unité intérieures.

De ceci découle clairement que, dans un sens vital, l'adoration et l'unité intérieure se révèlent en la Sainte Passion comme étant une même chose, comme procédant d'une même source, à savoir la relation parfaite de l'âme humaine de Notre-Seigneur à son Père. Ne peut-on pas dire alors que l'unité parfaite, manifestée par la soumission à la volonté de tous les membres en proie à la souffrance, que cette unité parfaite aurait été détruite si l'acte d'adoration avait chancelé, ne fût-ce qu'un instant, au centre de l'âme humaine de Notre-Seigneur ? La volonté captive de l'adoration, telle fut la base sur laquelle reposait la soumission de la nature tout entière à la volonté. Cette disposition intérieure du Cœur Sacré de Notre-Seigneur, adorable et adorant, à l'égard de son Père, disposition se traduisant continuellement par l'obéissance et le pur amour filial, est donc, par son acte unique d'adoration, le principe vital de la souveraineté parfaite de sa volonté humaine sur tout ce qui

constitue la nature de sa Sainte Humanité. « Si ta loi ne faisait mes délices, déjà, j'aurais péri dans mon affliction » (*Ps.* CXIX,92).

Le Château de l'âme et l'Eglise.

Les auteurs spirituels ont rendu familière la belle comparaison de sainte Thérèse : l'âme humaine est semblable à un château dont la volonté serait la citadelle, dont les facultés de l'âme seraient les cours intérieures et les sens corporels les avenues extérieures. Ils disent que l'âme parfaitement unie à la volonté de Dieu est celle chez qui Dieu peut, « quand il lui plaît », résider dans la citadelle : là, Il repose en parfaite union d'amour avec l'âme elle-même et Il se soumet, par la volonté de l'âme et son propre pouvoir, tout ce qui fait la vie de cet âme. Cette description rappelle les paroles du Psaume : « Béni soit le Seigneur mon Dieu, qui a dressé mes mains à la guerre et mes doigts au combat, ...et qui a rangé mon peuple sous ma loi » (*Ps.* CXLIII,1).

Par ces paroles, l'âme adore son Dieu, attribuant pleinement au pouvoir intime de son Dieu sa propre unité intérieure, en laquelle prend fin tout mouvement désordonné de sa nature. L'acte spirituel de l'amour qui adore, puisqu'il dérive de la perfection intérieure de la relation d'amour entre Dieu et l'âme, contient, « incorpore » nécessairement ce principe de divine puissance par lequel l'âme qui adore parvient à l'entière « intégrité », c'est-à-dire à l'unité dans tous ses membres.

De la même manière, l'âme de l'Eglise doit demeurer en son centre par l'acte ininterrompu ou par l'état de relation vraie avec son Seigneur, relation qui est la foi. On lui demande d'être une épouse fidèle, maintenant la perfection de l'adoration envers Dieu, en même temps que la perfection de sa souveraineté sur « ses sujets », au moyen de cet état solide qui est son union à Lui dans l'amour, par la foi.

En fait, c'est le but même et la raison d'être de sa nature d'« incorporer » cet acte ou cet état de foi parfaite en Jésus, et de produire ainsi sur terre, à travers cet acte continu de foi par lequel elle adhère à Lui, et la véritable adoration et l'unité parfaite vis-à-vis d'elle-même. Elle remplit ainsi le beau message des Anges que l'armée céleste annonçait à Bethléem au

moment de la Sainte Nativité : « Gloire à Dieu au plus haut des Cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté ».

La Citadelle vivante dans l'Église.

Si donc l'acte essentiel de la religion révélée est l'adoration et si l'Église, en tant que Corps du Verbe Incarné, est le seul véritable adorateur sur terre, il doit y avoir dans la nature de l'Eglise une citadelle vivante de sa foi en Lui, quelque « lieu » dans sa nature, c'est-à-dire quelque « organe » de ce Corps où, par l'exercice de la foi au Verbe, soit toujours consommée l'union de la vie du Verbe et de la vie de l'Eglise ; où, suivant le précepte du Christ, elle ne manque jamais d'habiter en Lui et où Il demeure en elle. C'est là, donc, qu'elle est avec Lui « où » Il est, c'est-à-dire vivant et régnant avec le Père en l'unité du Saint-Esprit. Ainsi, l'Eglise est, elle aussi, dans la Trinité.

De plus, c'est seulement en étant unie à son Seigneur par quelque centre organique de son être qu'elle peut produire en de nombreux « fils » un acte d'adoration identique à celui en qui le Christ demeure ; c'est seulement ainsi qu'elle peut maintenir, parmi tous les mystères prévus de la longue course de la foi à travers les âges et jusqu'à « la fin », une paix intérieure et une unité de soumission dans ses membres identiques à cette paix qui, par le fait de « l'habitation » du Christ en son Père, « soumettait », durant sa Sainte Passion, chacun des membres de son corps de chair.

Et de même que, dans la Sainte Passion de Notre Sauveur, il n'y eut pas de membres faisant exception à la règle, mais que tous furent « martyrs » et vrais témoins de l'adoration, ainsi, dans l'Eglise, le Corps de la foi en Jésus, il ne doit pas y avoir de membres non soumis à la vraie foi. S'il en est autrement, l'Epouse du Christ, en sa longue passion, ne peut pas se présenter à Dieu comme étant elle-même, par sa foi en Jésus, l'offrande de ce même sacrifice d'adoration que Jésus fit sur la croix et qu'elle offre sur ses autels. Elle doit donc, de son centre d'unité, non seulement enseigner la vraie foi, mais aussi juger la foi qui peut faire erreur. Ceci est clairement requis non seulement pour la conservation de sa propre intégrité de vie, mais aussi dans l'intérêt de ceux de ses membres qui font erreur. Car, si elle ne jugeait pas l'erreur, elle serait infidèle,

puisqu'elle laisserait ainsi s'obscurcir à leurs regards la pure lumière de la Révélation divine à laquelle Dieu désire les voir revenir.

Il reste à dire qu'en postulant, au nom de la raison et comme étant corrélatifs à la révélation divine : a) le don, venant de Dieu, d'une foi divine qui constitue les baptisés en un Corps déiforme, l'Eglise ; et b) un organe en ce Corps qui agit comme un centre d'unité et de jugement en tout ce qui concerne la vraie foi, nous ne faisons qu'appliquer, sur un plan surnaturel, dans la sphère de la religion comprise comme une vie vécue par la foi, certains principes de la vie créée en général, principes qui sont universels.

Par la création, sur le plan surnaturel, d'un tel centre et d'une telle fonction dans le Corps du Christ, la puissance divine ne fait aucune violence à la nature, mais confirme, au contraire, tout ce que nous savons de la nature à cet égard. Car dans la nature, il n'y a pas d'exemple, en aucun des degrés de la vie créée, d'un corps organisé qui n'ait en lui-même son centre personnel et approprié d'unité et de coordination, centre qui le guide vers ces activités qui tendent à perfectionner sa nature et à lui faire atteindre le but de sa création. Bien que toutes les créatures aient été faites pour montrer la gloire de Dieu et que, même de celles qui n'ont pas de raison, même de celles qui n'ont pas de vie on puisse dire qu'elles sont là pour être « des signes » de l'adoration au moyen d'un principe inconscient de « fidélité » qui unifie et perfectionne leur être, il reste néanmoins que c'est à l'homme, leur chef, à faire entendre, en leur nom, comme dans le « benedicite », la voix consciente de la louange.

(*A suivre*)

† Arthur SMALLWOOD,
Directeur de l'école de l'Amirauté
de Holbrook,
décédé le 9 mars 1938.

Oxted, Surrey, Angleterre.
1938.