NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 N° 3 1949

La vision chrétienne de l'histoire

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 244 - 264

https://www.nrt.be/it/articoli/la-vision-chretienne-de-l-histoire-2732

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA VISION CHRETIENNE DE L'HISTOIRE

(Suite)

II

DANS LA THEOLOGIE CATHOLIQUE

La première question posée au théologien de l'histoire est celle du rapport de la vie présente à la vie future : simple rapport de conditionnement extérieur ou relation de continuité intrinsèque et organique (1).

Barth, nous l'avons vu, optait fermement pour le premier terme, et nous avons donné à entendre que sa réponse, typiquement protestante, l'opposait à la théologie catholique. Mais cette opposition est-elle si certaine ? Est-il avéré que les deux confessions chrétiennes soient en désaccord sur ce point ? Il est bien permis d'en douter, quand on médite sur une page du P. Congar, qui donne à la théologie catholique l'expression que voici : « Il y a un rapport de l'effort humain et du progrès du monde, grâce à l'homme, avec la réalité dernière et définitive qui sera le royaume de Dieu », mais : « il n'y a pas de continuité de l'un à l'autre. Ce n'est pas l'effort humain qui procure le Royaume de Dieu. Celui-ci ne vient pas comme le fruit du progrès du monde. Bibliquement, il apparaît comme donné, comme résidant essentiellement dans la puissance du Christ. Ni le monde ni même l'Eglise ne le procurent à proprement parler. Il est donné d'en haut ; c'est le Christ qui le réalisera, par *sa* puissance ». « L'effort humain, même naturel et temporel, cherche à résoudre des questions dont le Royaume sera *la* solution. L'homme s'efforce à une réponse, et il doit s'y efforcer, mais il ne l'atteindra jamais entièrement. Parce que nous sommes dans un monde d'attente, un monde de difficultés, et de plus un monde de péché, dont le propre est de comporter plus de questions que de réponses. Le sens de l'histoire, le sens de l'effort humain, c'est de s'efforcer au Royaume : de s'efforcer à une connaissance parfaite, à une justice parfaite, à une santé, à une domination parfaite du bien sur le mal, de la vie sur la maladie, sur la mort, sur tout ce qui relève de la mort et mène à elle ;

(1) Sur l'objet de la théologie de l'histoire, sur sa complexité, sur les rapports de ses divers éléments, les pages de M. R. Aubert apportent déjà bien des clartés, *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire*, dans *Collectanea Mechliniensia*, 1948, pp. 129-149 (voir surtout pp. 146-149). Signalons en outre le bel ouvrage de M. le Professeur Gustave Thils, *Théologie des réalités terrestres*, II, *Théologie de l'histoire* (Bruges, Desclée De Brouwer, 1949), ouvrage que nous n'avons pu ici mettre à profit.

de s'efforcer à la puissance, à la domination de la matière par l'esprit ; de s'efforcer à vaincre la pesanteur, l'épaisseur, l'opacité, le temps... Autant de tentatives vers un état de choses, vers une solution que seul le Royaume apportera ».

« Qu'est donc notre monde, que vaut son développement, que représente notre effort au regard de ce Royaume ? Les Pères de l'Eglise parlaient d'une pédagogie. Ils entendaient par là un régime d'ébauches ; d'ébauches qui ne seraient pas retenues telles quelles dans la réalisation définitive, mais qui représenteraient des étapes nécessaires et qu'on ne peut dépasser que grâce à elles. Serait-ce trahir leur pensée que de voir les choses ainsi : Un maître fait travailler un élève sur un ensemble de problèmes très difficiles. L'élève ne trouvera pas la solution, bien qu'il en approche plus ou moins et multiplie pour cela les essais. Cette solution lui sera donnée par le maître, mais seulement quand, s'étant exercé sur elle, il aura développé son esprit, ses puissances, d'une manière qu'il n'aurait pas même soupçonnée si la solution lui avait été donnée tout de suite. Le disciple se sera, de quelque manière, mis de niveau avec la solution ; il ne la *recevra* vraiment que parce que, dans son effort vers elle, il se sera comme dilaté à sa mesure (2). »

Le lecteur n'aura pas été sans remarquer une étonnante similitude d'expressions entre ce texte et celui de Barth : chez l'un et chez l'autre, même négation d'une continuité de la vie terrestre avec la vie de l'au-delà (3). Sans doute, j'entends bien que le P. Congar porte principalement son attention sur le problème des réalités terrestres et profanes : c'est avant tout à leur sujet, au sujet des prestations de la science, de l'art, de la cité qu'il tranche en ces termes la question de leur relation au Royaume ; mais il applique aussi sa réponse à l'histoire sainte, à l'exercice terrestre de la charité théologale : ni le monde, mais *ni même l'Eglise,* nous dit-il, ne procure, à proprement parler, le Royaume, et le sens de l'histoire, de l'histoire spécifiquement chrétienne, ne dépasse pas celui de l'effort, de l'essai de la justice parfaite, que seul le Royaume apportera. Par là nous sommes invités à mettre beaucoup de prudence dans notre refus éventuel de la conception barthienne, et peut-être aussi à nous réjouir des signes d'une entente possible entre les deux confessions chrétiennes sur un sujet d'une telle gravité.

---

(2) Y. Congar, O.P., *Pour une théologie du laïcat,* dans *Etudes,* t. 256, 1948, pp. 213 suiv.

(3) Cfr *Nouv. Revue théol.,* 1949, p. 126, le mot de K. Barth : « Notre action dans ce monde n'est avec l'action divine (de la rédemption) que dans un rapport d'analogie et non dans une relation de continuité ». En rapprochant ainsi du théologien protestant la page du théologien catholique, on entend bien que je n'adresse aucune critique à ce dernier : ses expressions sont *catholiquement* irréprochables : j'observe seulement qu'elles posent une nouvelle question et qu'elles appellent un approfondissement.

Entente, au surplus, non pas simplement possible, mais déjà conclue en un point important : avec Cullmann, avec Barth, le théologien catholique tient lui aussi qu'« avec la résurrection du Christ, l'événement décisif de l'Histoire est accompli » (4) : l'issue de la guerre contre le mal ne fait plus question : au jour de Pâques, l'ennemi a été frappé au cœur (5). Or le Christ, tête des croyants, nous contient tous en lui : ainsi en lui et dans sa victoire, l'homme nouveau que nous devons être est déjà virtuellement réalisé. Certes, son avènement, ou, pour mieux dire, son actualité dernière demeure pour nous l'objet d'une pure attente : chrétiens catholiques, nous *regardons* vers le jour glorieux de la Parousie et de notre résurrection plénière ; mais ce jour à venir est à la limite de *notre* histoire ; il commencera une époque nouvelle, sans commune mesure avec notre temps présent ; dans celui-ci, dans notre « éon » proprement terrestre et connaturel, où se déploie notre action phénoménale, où s'inscrit en caractères lisibles notre efficience, il reste vrai, pour nous catholiques aussi bien que pour le chrétien protestant, que l'événement capital est derrière nous : et c'est, encore une fois, la résurrection du Christ. Et tandis que le marxiste demeure tendu vers l'avènement d'un jour — ou d'un soir — qui doit ouvrir, ainsi l'espère-t-il, l'âge d'or sur cette terre, le vrai chrétien, sans distinction de confessions, sait bien que depuis le Christ, il n'a plus rien à attendre d'absolu et de vraiment « dernier » dans l'ici-bas.

Ainsi le protestantisme barthien et le catholicisme voisinent d'assez près pour se rencontrer quelquefois. Néanmoins, nonobstant toute similitude de langage et même tout accord partiel sur les choses mêmes, nous estimons que de l'un à l'autre persiste une divergence foncière. Elle porte moins sur la conception de l'histoire profane que sur celle de l'histoire sainte et elle consiste substantiellement en ceci : le barthien s'obstine à maintenir le fruit de la victoire du Christ hors de notre temps : pour lui, le Christ, monté aux cieux, résorbé dans une autre dimension, y a emporté et arraché à nos prises toute la « nouveauté de vie » ; pour nous, au contraire, le Christ a réussi cette merveille : de partir et de rester tout ensemble : « Ecce ego vobiscum sum » ; les choses vraiment dernières commencent déjà dans la justice présente du chrétien, et non pas seulement en symbole, mais en réalité et en substance ; dès aujourd'hui, les temps de la fin sont inaugurés et nous sommes déjà les concitoyens des habitants des cieux ; sans doute, dans son « apparaître », l'éon futur manifestera une qualité d'être hétérogène à notre éon actuel ; mais dans le secret, il est déjà mêlé à celui-ci, il y grandit et s'y élabore mystérieusement, de sorte que son avènement final, pure révélation chargée de surprise

(4) J. Daniélou, *Christianisme et Histoire,* dans *Etudes,* t. 254, 1947, p. 173.
(5) Id., *ibid.*

pour nos yeux qui l'auront ignoré jusqu'à ce jour, ne sera guère, en réalité, que son achèvement ontologique et sa consommation.

En donnant cette forme à l'opposition du barthisme au catholicisme, je n'oublie pas que Barth parle très expressément d'une présence de l'Esprit Saint à notre esprit, source de la foi et de la vie chrétienne, de cette vie dans laquelle Barth aperçoit un « signe » de l'homme nouveau et même, bien qu'en termes assez incertains, son commencement authentique. Je note même, sous la plume d'un barthien, l'expression de cette « conviction », « que l'œuvre de Dieu n'est point une œuvre extérieure à l'homme, un décret de justification qui laisserait en réalité cet homme inchangé » et que « comme l'Église catholique romaine et avec elle, nous croyons que l'homme que Dieu a réconcilié avec Lui, par pure miséricorde, est devenu en Christ une « nouvelle créature » et qu'incorporé à l'Église, il participe réellement à la nouvelle humanité dont Jésus-Christ est tout ensemble le premier membre et le Chef. C'est pourquoi dans l'encyclique (*Mystici corporis Christi*) que nous avons déjà citée, nous souscrivons sans arrière-pensée à plusieurs déclarations sur l'union des fidèles avec le Christ. Nous reconnaissons aussi avec gratitude que le mystère de la vie de l'homme nouveau, dans l'Église et par l'Église, nous est salutairement rappelé par le réalisme avec lequel il est professé dans le catholicisme romain — réalisme fidèle à l'inspiration biblique, qui fut souvent méconnu par un protestantisme fâcheusement influencé par l'idéalisme philosophique » (6).

Mais, en dépit de toutes ces professions de foi sur l'intériorité de la justice présente du chrétien, il reste, croyons-nous, que le barthien ne conçoit pas cette intériorité de la même manière que le croyant catholique. Et la divergence de l'un à l'autre ne porte pas seulement sur le degré ou la profondeur de l'union divine, mais sur sa nature même : en comparaison de l'intimité de l'Esprit à notre esprit telle que l'enseigne la théologie catholique, la conception protestante ne dépasse guère l'idée d'une vague conjugaison, d'une association, mal définie, de deux êtres.

Voici, ce nous semble, sur ce point l'idée catholique. A son point de départ, elle invoque la Parole de Dieu, elle prend très au sérieux les vues scripturaires sur notre régénération dans le Christ, sur notre « identification mystique » (7) au corps du Sauveur ressuscité, sur

(6) Ainsi P. Maury, dans ses pages sur *La position protestante*, elles-mêmes parues dans M. Boegner, *Protestantisme français*, coll. *Présences*, Paris, 1945, pp. 419-420.

(7) Cette expression se rencontre sous la plume de plus d'un théologien catholique : F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1929[14], t. II, p. 22 et p. 23 ; E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, Bruxelles, 1937[2], t. II, p. 127 ; L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 122.

notre participation ,dans la foi, à la nature divine (*2 Petr.*, I, 4) ; vues qu'elle voit ensuite traduites chez les Pères grecs en termes de déification et d'unité : comme par exemple, chez saint Jean Chrysostome, où elle lit que, dans la communion eucharistique, nous devenons le corps même du Christ : illud enim corpus sumus (8) — chez saint Cyrille de Jérusalem : la participation au corps et au sang du Christ nous identifie à lui : « unum quid ex ambobus » (9) ; ayant recueilli ces traits audacieux, il semble à la théologie catholique qu'elle doive en donner une interprétation assez stricte ; pour elle, le chrétien, à la pointe de son âme, forme avec l'Esprit du Christ une sorte de sujet mystique unique : « Celui qui s'unit au Seigneur est un seul Esprit avec lui » (*1 Cor.*, VI, 17).

Sans doute, cette unité n'est point telle que, supprimant l'altérité rigoureuse des personnes, elle nous fonde et confonde en Dieu, pas même à la cîme de l'esprit. Davantage, dans cette union, Dieu n'exerce pas à l'égard de l'âme la fonction d'une « forme » à l'égard d'une « matière » : je veux dire qu'ici, la théologie catholique ne retiendrait pas, dans leur rigueur, les expressions d'un Alexandre de Hales pour qui l'intimité de Dieu au chrétien devait précisément se comparer à l'intimité de l'âme au corps : de la même manière, disait-il, que l'âme informe le corps par elle-même et immédiatement, ainsi Dieu informe notre âme par lui-même et sans médiation d'une réalité quelconque *ex parte informantis* (10). Ce langage n'est pas recevable : dans l'information, la forme informante doit son être même au composé qu'elle suscite et dont elle est partie composante ; elle est inférieure en perfection au tout qu'elle contribue à produire : condition qui, de toute évidence, répugne à Dieu. Il est vrai : il y a des formes vraiment informantes, exerçant une véritable causalité formelle et qui néanmoins ne dépendent pas du composé qu'elles évoquent à l'être : telle, précisément, l'âme humaine spirituelle, dont nous savons qu'elle survit à la dissolution du corps : c'est de la même manière, dirait Alexandre de Hales, que l'Esprit Saint informerait notre âme. Mais cela non plus ne se laisse pas penser : la causalité formelle de l'âme spirituelle, cause intrinsèque à l'être créé, au sujet humain, est constitutive de ce sujet, et ne peut donner naissance qu'à une seule substance, qu'à une seule personne ; si Dieu donc était, en toute rigueur,

(8) *In epist. ad Cor., Hom.*, XXIV, 2 ; *P.G.*, LXI, 200.

(9) *In Jo. Comment.*, X, 2 (XV, 1) ; *P.G.*, LXXIV, 341 : « Ut enim si quis ceram cerae indutam igne simul liquaverit, unum quid ex ambobus efficit, ita per Corporis Christi et pretiosi sanguinis participationem ipse quidem in nobis, nos autem rursus in eo simul unimur ».

(10) *Summa Theologiae*, p. 3, q. 61, membrum 2, art. 2, resolutio, Cologne, 1622, p. 402. Bien entendu, A. de Hales admet, dans l'union divine, la médiation de la grâce créée *ex parte animae informatae*, et nous l'admettrons, nous aussi, *ex parte animae actuatae* : cfr plus bas. Mais ce point n'intéresse pas notre sujet présent.

l'âme de notre âme, notre personnalité s'effacerait, pour se dissoudre dans une sorte d'union hypostatique !

Mais, pour refuser les audaces d'expression d'Alexandre de Hales, la théologie n'en accueille pas moins une sorte d'inspiration que ces audaces lui suggèrent. Dieu, dit-elle, n'informe pas l'âme ni ses facultés ; mais du moins il les actue, il exerce par lui-même et immédiatement (ex parte actuantis) à leur égard le rôle de l'acte à l'égard de la puissance : langage nécessaire si nous ne voulons pas donner une traduction de l'union divine inférieure aux exigences de l'Ecriture. Et par ce langage, la théologie catholique entend ceci : dans la justification, Dieu ne se borne pas à s'associer et à se conjuguer à l'âme d'une manière quelconque ou à travers on ne sait quelles délégations créées : il atteint lui-même, dans les profondeurs de notre esprit, une « puissance », c'est-à-dire une susceptibilité, une réceptivité, que nous possédons congénitalement à l'égard de la présence divine. Or toute puissance ainsi comprise fait sienne la perfection qui l'actue : actuée par Dieu, l'âme *s'approprie* l'essence divine, et ses facultés opératives (dans la vie future l'intelligence, mais dès ici-bas la volonté) s'enrichissent du pouvoir même de Dieu. Et certes, ajoute la théologie catholique, pour notre entendement, toute actuation prend les caractères d'une information ; or nous avons vu que l'« information » répugne à Dieu ; c'est pourquoi nous dirons que « l'actuation créée par l'acte incréé » (11) transcende les modes propres de nos conceptions et plonge dans le mystère ; mais, dans ce mystère, nous savons du moins que Dieu s'unit à nous au point de se faire nôtre et de rendre intérieurement divine notre vie et notre action.

Cette conception si rigoureuse de l'union divine s'inspire, avons-nous dit, des vues bibliques sur notre nouvelle naissance en l'Esprit ; mais plus profondément, elle se borne à prolonger, à expliciter la vérité centrale du christianisme, je veux dire l'Incarnation. Si Dieu s'unit à l'humanité singulière du Christ au point de l'élever au plan de sa propre personne, si (pour user de termes plus appropriés au sujet présent) l'Eternel assume en lui-même cette portion de notre temps et de notre histoire qu'est le Christ de Galilée, il faut s'attendre à ce qu'il s'unisse à nous aussi, frères et membres du Christ, dans toute la mesure que comporte notre condition de créatures libres et personnelles. Ainsi fait-il dans l'actuation définie plus haut.

Actuation qui a pour conséquence de conférer à notre action chrétienne valeur divine et « dernière ». Parce que notre agir est riche de Dieu même, il est strictement méritoire du Royaume, entendons qu'il est en proportion, en condignité avec le monde des promesses.

(11) On reconnaît ici l'expression et la pensée du P. de la Taille, dans l'étude précisément intitulée *Actuation créée par Acte incréé*, dans *Recherches de science religieuse*, 1928.

Comment en serait-il autrement ? Amplifié infiniment par Dieu même à son principe, il ne se peut pas que le geste chrétien ne « s'élargisse jusqu'aux étoiles » et ne pénètre au fond du ciel. Et tandis que Barth écrit de son côté : « Ce serait encore arrogance d'espérer de notre action même chrétienne qu'elle apporte quelque chose pour le salut » (12), le chrétien catholique croit hardiment et humblement tout ensemble — humblement, parce que sa puissance est celle de *Dieu* — que ses démarches les plus effacées ont, par l'intérieur d'elles-mêmes, une efficience vraiment infinie. Mais qui dit condignité, dit, par le fait même, continuité ; et c'est pourquoi, nous ne souscririons pas simplement et sans plus à la formule citée plus haut, du P. Congar, sur l'absence de continuité entre l'Eglise et le Royaume.

Simplement et sans plus : ces mots sous-entendent une réserve dans notre refus ; et en effet, l'affirmation de la continuité, à peine énoncée, appelle les plus importantes limitations, sur son être et sur son apparaître.

Sur son être d'abord. On ne pourrait trop souligner le fait que, aux yeux du chrétien catholique, le principe qui fonde la continuité de sa vie présente avec la vie future n'est pas son moi séparé, mais, dans son moi justifié, Dieu lui-même. Autrement dit, l'Esprit est seul à nous connaturaliser, dans notre agir, avec le Royaume. Considérons notre action chrétienne, non plus selon qu'elle est dilatée à l'infini par la puissance divine, mais selon qu'elle est simplement nôtre : de ce point de vue, nous dit saint Thomas, elle manque de toute condignité au regard du ciel : « Sic non potest esse condignitas propter maximam inaequalitatem » (13). Et sans forcer la pensée de saint Thomas, nous pouvons ajouter : reconnaissons même l'écart infini entre nos œuvres ainsi considérées et la vie future, écart qu'aucun héroïsme ne peut commencer à combler ; parlons avec Barth de leur « insuffisance totale et qualitative » ; accordons que nos saintetés les plus authentiques, suivant qu'elles se bornent à déployer nos seules forces humaines, demeurent indignes du monde des promesses ; indignes, non point certes par opposition — car elles ne sont pas pécheresses — mais du moins par privation et par complète hétérogénéité. Si donc, Dieu se donne à nous, après cette vie, en continuité de nos œuvres, ce don ne répondra pas à la substance simplement humaine de celles-ci — secundum substantiam operis — mais, en-

(12) *Connaître Dieu et le servir*, Neuchâtel, 1945, p. 99.

(13) *S. Th.*, *I*ª *II*ᵃᵉ, q. 114, a. 3, c. Nous nous dispensons de reproduire ici dans son intégrité ce texte aisément accessible à tous. Bornons-nous à attirer l'attention sur ce fait : dans l'œuvre chrétienne méritoire du salut éternel, saint Thomas distingue deux aspects : l'un « secundum quod (opus) procedit ex gratia Spiritus sancti » ; l'autre « secundum quod procedit ex libero arbitrio » ; or, selon ce second aspect, l'œuvre est appelée la « substantia operis ».

core une fois, à la qualification surnaturelle et mystique dont Dieu lui-même les aura, ici-bas, gratifiées.

Dira-t-on : Mais la considération de la vie chrétienne selon qu'elle procède simplement du moi séparé ne peut être, aux yeux du chrétien catholique, qu'une abstraction à laquelle rien ne correspond dans le réel ; une fois nouée l'union divine, une fois Dieu devenu mien, le moi autonome n'existe plus, et par suite l'action chrétienne n'a plus pour principe que l'union même, que la synthèse indivise de l'homme et de l'Esprit ; par suite aussi, aucune réserve n'est à faire sur la continuité de ma vie présente à l'au-delà : cette continuité est entière. A cela, nous répondons : il est vrai, nous l'avons dit, dans la justification, la puissance divine devient vraiment *ma* propriété ; et néanmoins, très mystérieusement, elle ne cesse pas d'être en moi, tout au long de l'union (et même dans la vie future), pure « grâce » increée, donation toujours gratuite, et sur laquelle le moi simplement humain ne fait valoir aucun droit. Il en est d'elle comme de l'amitié : me voici riche de tout le crédit et de tout le prestige d'un grand ami : mon action s'augmente, aux yeux de mon entourage, de toute la valeur que lui confèrent ces relations amicales et qu'elle n'aurait pas sans elles ; est-ce que, néanmoins, l'amitié ne demeure pas ce qu'elle était au principe, pure option magnifiquement libre de celui qui se déclare mon ami ? Ainsi en est-il de l'union divine, de cette union qui est précisément amitié et l'amitié même, l'exemplaire et le prototype de toute amitié concevable ([14]) ; riche de l'ami divin, détenteur de sa puissance, le chrétien n'en demeure pas moins, tout au long de sa vie nouvelle, suspendu au pur don de Dieu, en attente d'un geste qui reste toujours celui de la libre grâce. Et c'est pourquoi la considération du moi séparé répond ici à une articulation du réel lui-même ; et c'est pourquoi également le chrétien catholique, bien que méritant le ciel et situant celui-ci en continuité avec soi, ne cesse de vérifier à l'égard de Dieu et du royaume cette attitude de disponibilité et d'ouverture si justement vantée par le barthisme et dont nous pouvons penser qu'elle constitue une de ses grandeurs. M. Maury écrit quelque part que la justice (eschatologique) du chrétien n'est pas « celle qu'on acquiert — on ne peut l'acquérir — c'est celle qu'on ne mérite jamais à aucun titre, qu'on reçoit toujours comme un don abso-

(14) La traduction de l'union divine en termes d'amitié (de relation du « je-tu ») trouve chez les contemporains plus de faveur que les traductions scolastiques, reprises plus haut par nous, auxquelles d'aucuns reprocheraient d'utiliser, pour l'expression des réalités spirituelles, des catégories empruntées à la physique, par surcroît à une physique périmée (forme-matière) ; mais outre que ce reproche ne porte certainement pas contre le couple acte-puissance, nous dirons qu'en fait, l'usage simultané de l'ancienne et de la nouvelle traduction se recommande, chacune d'entre elles énonçant un aspect particulier d'un mystère d'ailleurs ineffable.

lument gratuit » (15). Mais nous lui disons : rien n'empêche que nous méritions la justice (parfaite) et que, néanmoins, tout ensemble, elle demeure pure donation. En bref : la continuité de notre vie présente avec le royaume des temps de la fin, si authentique qu'elle soit, n'est pas absolue ; elle est même inexistante au regard du moi séparé et de notre condition de simple créature.

Mais il y a plus : l'union divine, nous l'avons dit, se noue au sommet de l'âme ; par là nous donnions déjà à entendre que sa victoire en nous sur le péché est loin d'être achevée ici-bas. De fait, le chrétien catholique le confesse : selon des régions entières de lui-même, son moi s'obstine dans sa solitude et s'oppose même à l'Esprit Saint. Quelles sont ces régions, il n'y a pas lieu de le délimiter ici exactement ; bornons-nous à dire ceci : selon la théologie catholique, le désordre que la justice terrestre ne répare pas ne consiste pas en une simple inadaptation de la vie instinctive à l'esprit, mais en une « rebellio carnis », en une résistance positive de la « chair » à la vocation surnaturelle et céleste (16) ; et peut-être même en quelque chose de plus : en une propension non délibérée du moi à s'ériger en fin dernière, à se vouloir soi-même, hors de toute subordination au tout dans lequel il est inséré naturellement. Maintenant, il n'est pas interdit au chrétien catholique de penser que cette « rébellion » et que cette « propension » réussit, pour ainsi dire, à s'immiscer et faire sentir ses effets au cœur même de l'action sainte : les mystiques chrétiens n'ont-ils pas toujours été unanimes à dénoncer les subtiles recherches de l'amour-propre, chez l'homme le plus religieux et jusqu'en ses dévouements apparemment les plus purs ? Mais dès lors, s'il en est ainsi, une conséquence saute aux yeux, du point de vue de notre problème présent : non seulement la continuité de la vie chrétienne à l'au-delà n'est pas entière au titre de notre moi séparé, mais elle ne l'est pas à un titre nouveau : au titre de notre moi demeuré inaccordé à la justice. Bien plus, ici, ce n'est pas une simple discontinuité, c'est une opposition positive au Royaume qui se trahit. Et c'est bien pourquoi le chrétien catholique est fondé à porter sur soi, en dépit de sa justice eschatologique très effective, un jugement de condamnation non pas certes identique, mais semblable à celui que porte le chrétien protestant. Ce dernier semble penser que la thèse catholique du mérite interdit à ses tenants toute sévérité dans l'appréciation de leurs œuvres : c'est vrai, nous ne croyons pas que le « juste » persiste, en tant que tel, dans son péché au sens propre, c'est-à-dire dans son aversion, consciente et libre, à l'égard de

(15) Voir l'article *Le salut, œuvre de Dieu, esprit du barthisme*, dans *Jeunesse de l'Eglise, 7, Délivrance de l'Homme*, Petit-Clamart, p. 137.

(16) Voir Lange, *de Gratia*, Fribourg, 1929, p. 261 : « Propter perdurantem rebellionem carnis iustitia inhaerens manet imperfecta nec nisi lento processu integer homo iterum Deo plene subicitur ».

Dieu ; nous n'acceptons pas, en ce sens, le « simul iustus et peccator » ; mais nous ne nions nullement que le chrétien garde une inclination, toujours active, et comme une connivence indélibérée, mais efficiente, au mal ; pour nous aussi, notre être individuel, et même notre être collectif, qui est l'Eglise dans ses membres, raconte une histoire encore tristement marquée du signe du péché : en raison de quoi, le chrétien catholique n'est pas tenté d'exalter, outre mesure, sa sainteté.

Cette conscience du mal encore présent est même si vive à nos cœurs croyants que le fondement de notre confiance en notre salut éternel n'est pas, comme se l'imagine le protestant, la qualité, pour ainsi parler, séparée et autonome de notre justice et de nos œuvres — qualité très mélangée, nous venons de le dire — mais la justice consommée de Jésus-Christ.

Ici, il nous faut rappeler la doctrine de deux théologiens catholiques de la Contre-Réforme, Pigge et Gropper, doctrine que Seripando s'évertua, en vain d'ailleurs, à faire triompher au concile de Trente. A la différence des purs luthériens, ces théologiens professaient l'existence d'une justice intérieure, communiquée par l'Esprit au croyant, et vraiment rémissive de son péché ; mais toute réelle qu'elle fût, cette justice souffrait d'une grave imperfection, précisément de cette indignité positive partielle que nous avons dénoncée plus haut ; aussi ne suffisait-elle pas à nous « constituer » justes devant Dieu. Que fallait-il encore à cet effet ? Le croyant devait confesser qu'en Christ seul se vérifiait la justice consommée ; dans cette confession, il s'en voyait revêtu, il en recevait l'imputation — imputation qui, suppléant à l'imperfection de sa justice propre, l'élevait à la vraie condition de la justice —. Ainsi, pour ces théologiens, la justice « infuse » et « inhérente » n'était pas le roc de leur espérance et le « mérite » appuyé sur elle n'avait sa valeur de vie éternelle qu'en raison du mérite complémentaire de Jésus-Christ.

Maintenant, chacun le sait, le concile de Trente refusa expressément cette théologie de compromis. Mais comprenons bien l'objet précis de ce refus : selon les théologiens colonais, la forme par laquelle nous sommes justes n'est pas une réalité qui nous soit, sous tous rapports, immanente, c'est, au moins complémentairement, l'imputation demeurée *extérieure* de la justice plénière de Jésus-Christ ; eh bien, la négation tridentine porta exclusivement sur ce point ; pour le concile, l'attribution purement extrinsèque de la justice du Sauveur n'a aucun rôle déterminant dans notre justification. Pour le surplus, l'assemblée ne repoussa pas l'opinion de Seripando : non seulement, elle admit avec lui l'imperfection de notre justice propre — cette « rebellio » au cœur du juste dont il a été question plus haut — mais elle-même attira l'attention sur cette circonstance : cette justice propre ne cesse de dépendre de l'action de Jésus-Christ

sur nos âmes ; sans doute, encore une fois, l'imputation de la justice du Christ ne constitue pas notre justification devant Dieu (comme si Dieu nous tenait justes par cela qu'il nous regarde à travers les mérites de son Fils) : ainsi la justice du Christ n'est pas cause formelle de notre justification, mais du moins en est-elle la cause efficiente sans cesse agissante : notre justice intérieure ne se soutient dans l'être que grâce à l'influx du Christ (17) et même ne se conçoit que comme une participation actuelle à la sainteté du Sauveur. Autrement, comment respecterions-nous la vérité de l'intuition paulinienne, selon laquelle les croyants n'ont de nouveauté de vie qu'*in Christo*, que dans leur union à Jésus-Christ ? Mais s'il en est ainsi, — si telle est la théologie tridentine — cette conséquence saute aux yeux : le « roc » sur lequel le catholique romain fonde son espérance est sa justice propre, sans doute, non pas cependant selon sa réalité autonome et séparée — réalité qui n'existe pas — mais selon sa subsistance dans la justice du Christ ; énoncé que nous sommes autorisé à traduire comme suit : le seul fondement de ma confiance, c'est la justice de mon Sauveur, suivant qu'elle sustente et alimente à toute heure ma justice propre, toujours de soi défaillante. Et par suite aussi, le mérite appuyé sur ma justice n'a de portée éternelle qu'en raison du mérite du Christ qui le soutient.

Par là, la piété du croyant catholique peut épouser, elle aussi, nous semble-t-il, le mouvement auquel, selon Barth, et très justement, doit obéir l'âme chrétienne : à la pensée de la mort et du jugement de Dieu sur sa vie, le croyant invoquera, pour ne pas trembler, non pas à vrai dire l'imputation complémentaire des mérites du Christ, ni non plus ses propres mérites considérés dans leur réalité isolée, mais la croix, la résurrection, la justice du Christ en tant qu'elle se communique à lui et le présente, ainsi fondé *in Christo*, ainsi frère du Christ et enfant de Dieu, devant le Père. En vérité, si barthiens et catholiques s'entendaient à proclamer que seule notre insertion dans le Christ nous justifie et nous ordonne à la vie éternelle, on ne voit plus, sur la question de l'action et de l'histoire chrétienne, en quoi ils s'opposeraient.

Doublement limitée, nous venons de le voir, dans son être, la continuité eschatologique se limite aussi dans son apparaître, dans sa manifestation. Pour mieux dire, ici, elle se supprime : la portée der-

(17) Conc. Trid. Sess. VI, *Decretum de iustificatione*, c. 16, Denz. 809 : « Cum enim ille ipse Christus Iesus tanquam *caput in membra* et tanquam *vitis in palmites* in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, etc. ». Texte qui a fait dire à L a n g e, *loc. cit.*, que l'opinion de Seripando, mal formulée et comme telle repoussée par le Concile, « ex veris ideis originem sumpserat : Nostra iustitia a Deo et Christo, causis efficiente et meritoria, quam maxime *semper dependet* ; hinc vana propriae iustitiae fiducia omnino excluditur ».

nière et transcendante de l'action chrétienne existe, mais elle ne se constate pas ; le chrétien catholique la croit, mais il ne la voit pas. Sans doute, nous ne dénions pas au croyant une obscure conscience de la motion de l'Esprit dans laquelle il appelle le Père et confesse le nom de Jésus (et c'est ainsi que les théologiens « thomistes » de stricte observance n'hésitent pas à fonder la foi sur une attestation immédiate de la Vérité première) ; encore moins nierons-nous que l'Esprit présent au cœur des saints ne puisse y susciter des vertus si hautes, des héroïsmes si surhumains que leur ensemble n'atteste, du moins aux yeux du croyant, l'action d'une force surnaturelle et précisément, l'efficience même de l'Esprit (18). Mais même dans ces cas exceptionnels, dans ces « miracles de sainteté », peut-on dire que se révèle la substance des temps de la fin ? Il ne semble pas. De ce qu'une vie sainte apparaîtrait comme évidemment plus qu'humaine dans ses principes, il ne suit pas encore de là qu'elle se trahirait comme homogène au terme qu'elle vise, je veux dire comme déjà céleste, comme la présence anticipée du royaume. Celui-ci, ne l'oublions pas, n'est rien de moins que la connaissance directe de l'essence divine et le parfait amour d'amitié entre l'âme et son Seigneur : comment le chrétien, en comparant cette fin transcendante avec l'exiguïté de ses œuvres et même leur malignité relative — ici-bas toujours persistante, nous l'avons vu — ne déclarerait-il pas justement qu'il n'*aperçoit* entre ces deux termes aucune continuité, aucun mérite ? « Du phénomène de ma vie terrestre à la possession céleste de l'absolu, pas de proportion ». Si, néanmoins, il affirme l'existence d'une condignité, si, derrière le « phénomène », il pose la présence, à l'intérieur de ses actes, d'un rapport *caché* à l'au-delà, c'est tout simplement sur l'attestation de Dieu et de la révélation : je crois que ma pauvre vie, unie à Dieu et riche de lui, n'est pas trop indigne, en raison de lui, du monde des promesses ; je le crois, je ne le vois pas. Telles sont, ce nous semble, sur la « manifestation » du mérite, les vues de la théologie catholique.

Ainsi comprises, elles ne sont pas loin d'accorder au barthisme les satisfactions qu'il réclame justement — sans pourtant verser dans

(18) Il peut sembler que cette affirmation soit en contradiction avec une autre, que nous avons énoncée dans l'article précédent, p. 120. Mais si le lecteur prend la peine de comparer avec attention le texte de l'une et de l'autre, il n'aura pas de peine à saisir des différences qui lèvent l'apparence de contradiction. Faute de pouvoir ici nous expliquer davantage, bornons-nous à reproduire cette remarque du P. Maréchal : La présence du surnaturel peut se trahir, écrit-il, « à l'expérience psychologique, par l'orientation particulièrement ferme et élevée d'un ensemble d'actes. Mais comme cet ensemble pourra toujours, aux yeux d'un psychologue, s'expliquer aussi par des antécédents purement empiriques, c'est chimère que de vouloir *démontrer* l'influence de la grâce par voie purement inductive. Il faut admettre déjà le rôle de la grâce actuelle pour en reconnaître les traces concrètes dans l'expérience psychologique ». Cfr *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, t. I, 2e édit., 1938, p. 239.

ses excès. Car elles énoncent ceci : le sens dernier des hommes et des nations ne s'expose pas dans le temps et ne s'offre pas à notre expérience ; il défie tous nos moyens d'investigation et de découverte. Les « philosophes » s'interrogent sur la signification de l'histoire : quelle est la « raison », l'idée, l'explication absolue de nos existences individuelles, de cette alternance déconcertante, en nos vies, des joies et des peines, des grandeurs et des bassesses ; et quelle est la loi intelligible suprême selon laquelle se succèdent les civilisations collectives, les empires qui s'élèvent et ceux qui s'écroulent ? A ces questions, voici la réponse de la théologie catholique, toute semblable à celle de Barth : la « raison » vraiment dernière de nos vies échappe à notre sagesse empirique ; elle ne se révèle qu'à la foi, car elle est Jésus-Christ même, monté aux cieux et caché en Dieu. Mais la théologie catholique se sépare de Barth, répétons-le, en ce qu'elle ajoute : et pourtant, le sens des choses, voilé à notre science de l'histoire, n'en est pas moins intérieur à sa réalité : car Jésus-Christ, nous l'avons vu, s'unit à nous, dès la vie présente, par son Esprit ; il est avec nous, il est en nous ; il est assis à la droite du Père, et pourtant, invisiblement, il nous accompagne sur toutes les routes de l'histoire, jusqu'à la consommation des siècles.

Avec Barth encore, ces mêmes vues chrétiennes et catholiques accordent à l'existentialisme athée d'aujourd'hui sa part de vérité. Les philosophies de l'absurde ont dit « du monde des explications et des raisons » qu'il n'était pas « celui de l'existence » ([19]) : celle-ci gît là, on ne sait pourquoi, « larve coulante » qui n'offre pas à nos yeux le moindre principe qui la justifie et qui l'éclaire. Eh bien, le chrétien prononce un jugement semblable, je ne dis pas sur l'être, mais sur le phénomène ; et même, il n'hésite pas à le faire porter non pas seulement sur l'existence brute, mais sur l'existence informée du « projet » de l'homme, non pas seulement sur le phénomène de la nature, mais sur celui de l'histoire, voire de l'histoire chrétienne. Songeons une fois de plus à l'énigme que pose, à notre raison, l'incohérence de nos vies, même « sanctifiées », avec leurs joies et leurs larmes, avec leurs noblesses et leurs démissions, leurs départs éclatants et leur triste fin dans la mort : n'est-il pas vrai, qu'aux yeux d'une sagesse qui n'aurait son principe qu'en nous seuls, tout cela nous demeure incompréhensible, « gratuit », et « donné pour rien » ?

Pour être plus justes : accordons que nos métaphysiques humaines nous valent bien quelque clarté dans la solution du problème du mal (par là même, on pourrait le montrer, qu'elles nous renseignent sur l'existence d'un Dieu transcendant), mais pour un pâle rayon qu'elles nous dispensent, elles nous laissent dans d'immenses ténè-

(19) Sartre, *La Nausée*, 16e édit., p. 156.

bres inviolées. Par définition et par essence, la métaphysique veut arracher au monde son dernier secret, son sens *absolu*, je veux dire le sens que le monde a pour Dieu même ; aussi longtemps que cette intelligibilité souveraine lui est refusée, elle doit estimer qu'elle n'a pas atteint ses visées. Eh bien, il ne se peut pas qu'elle les atteigne. L'auteur de l'histoire, n'est-ce pas, en définitive, Dieu lui-même ? Or tout effet participe à la nature de sa cause ; si donc celle-ci est, pour nos pensées, mystère et abîme vertigineux — et telle est bien la condition d'un Dieu transcendant — il faut bien que le monde et l'histoire échappent, eux aussi, aux prises de nos concepts et déconcertent, jusqu'au scandale, notre courte sagesse.

Mais le sens que « l'homme » ne lit pas dans le phénomène, le croyant l'affirme, sur l'attestation de la Parole, dans la réalité qui demeure cachée ; le chrétien croit librement à l'intelligibilité absolue et à la bonté foncière du monde ; croyance qui n'est pas, au reste, le fruit d'une option aveugle et arbitraire, mais bien plutôt lumière authentique, participation à l'intelligence même de Dieu. Ne voit-on pas des chrétiens frappés de malheurs humainement incompréhensibles, livrés aux coups d'un destin apparemment absurde et injuste, et qui pourtant sont accordés à leur sort avec une sorte de joie supérieure ? Ils seraient bien incapables de justifier leur acceptation, sur le plan des explications et des preuves, et toutes les raisons par eux proférées ne réussiraient guère à forcer l'adhésion de leurs auditeurs incrédules. A quelles sources puisent-ils donc leur résignation sereine ? Tout donne à penser qu'ils communient à l'Esprit même de Dieu ; cette réponse au problème du mal, cette intelligence dernière de leur histoire et de toute histoire que poursuit bien en vain la métaphysique humaine, ces chrétiens l'anticipent, pour ainsi parler, mystiquement, grâce à leur foi, grâce à cette lumière céleste dans laquelle l'absurdité même du « phénomène » prend pour eux un sens supérieur et contribue à la mystérieuse élaboration d'un univers rationnel.

Ainsi s'achève notre explication, avec Barth, sur le sujet de l'histoire chrétienne. En bref, tels sont, selon nous, les points de vue proprement catholiques : entre l'apport de l'homme et le Royaume, discontinuité ontologique absolue, si nous ne considérons en l'homme que lui-même ; bien plus, incompatibilité positive, eu égard à notre condition encore pécheresse ; mais si nous considérons en l'homme le chrétien, c'est-à-dire l'homme uni à Dieu et devenu en Dieu plus que soi-même, alors, nous discernons de sa condition terrestre à sa condition céleste une continuité que nous pouvons dire parfaite ; encore, passe-t-elle nos observations et nos inductions, nous ne l'appréhendons que dans la foi. On a noté, avec raison, l'existence de deux positions antinomiques chez les théologiens catholiques contemporains, dans le problème de la valeur de l'histoire : l'une, que

l'on pourrait appeler « eschatologisme » et qui va à discréditer le monde présent au regard des réalités dernières (20), l'autre, que les barthiens nous inviteraient à appeler « évolutionnisme » ou « perfectionnisme », et qui ne prête guère attention qu'au rapport de continuité organique et de « transition objective » entre le présent et l'au-delà : en réalité chacune d'entre elles saisit un aspect de la vérité chrétienne et toutes deux se réconcilient dans la doctrine d'ensemble que nous avons cherché à faire valoir.

Jusqu'ici il n'a été question que de l'histoire sainte. Sur la valeur de l'effort terrestre et de la culture, quelles sont ou du moins quelles devraient être les réponses de la théologie catholique ? Problème immense, au sujet duquel nous nous bornons ici à quelques indications.

Et d'abord, délimitons l'objet précis sur lequel nous souhaiterions quelque lumière. Quand il s'interroge sur la culture et les tâches profanes, le théologien catholique aurait d'abord à trancher la question de savoir si et dans quelle mesure l'adhésion au Christ exige du croyant l'engagement et l'insertion dans le monde. Et sans doute, avec Barth, il invoquerait ici l'Incarnation et peut-être plus déterminément la Résurrection du Sauveur : c'est dans le fait d'une réalité charnelle, initialement transformée en son chef au jour de Pâques, que le penseur chrétien fonderait le devoir pour chacun de nous, de participer aux tâches de la vie, à l'œuvre de ce qu'on pourrait appeler, en langage paulinien, la « spiritualisation » de la planète. Après quoi, après ces vues sur les fondements chrétiens de la culture, il y aurait à traiter du problème de ses moyens : l'union au Christ et la participation à l'Esprit confère-t-elle au croyant une puissance de transformation du monde dont « l'infidèle » se trouverait dépourvu ? Toutes ces questions, nous l'avons vu, ont reçu leur réponse, plus ou moins développée, à l'intérieur du barthisme. Toutefois, le seul point sur lequel ces pages auraient à s'énoncer, conformément à leur dessein principal, concernerait le rapport de la civilisation à la vie céleste : la culture, envisagée dans ses prestations et ses produits, prépare-t-elle par l'intérieur l'au-delà et achemine-t-elle le genre humain, par un processus de lente maturation, aux réalités du Royaume ?

Au problème ainsi précisé, nous avons vu quelle était la réponse barthienne : notre culture présente n'est rien qu'un signe de la culture absolue ; celle-ci est intégralement à venir : pur événement transcendant, d'une incidence totale verticale par rapport à nos accomplis-

(20) Position dont on trouvera l'expression, par exemple, dans l'article du R. P. Louis Bouyer, *Christianisme et Eschatologie*, dans la *Vie intellectuelle*, oct. 1948, t. 10, pp. 1-38, auquel font suite quelques remarques critiques dues au R. P. Chifflot, O.P., et groupées sous le titre *De l'Eschatologie considérée comme un des Beaux-Arts*, *Ibid.*, pp. 39-52.

sements terrestres les plus prestigieux. Or, on doit reconnaître, nous semble-t-il, qu'à cette réponse, le théologien catholique n'a rien à objecter au nom de sa profession de foi. Dans la question relative à la valeur de l'action déterminément *chrétienne*, le désaccord de nous à Barth, nous l'avons vu, ne se laissait guère surmonter : les doctrines tridentines sur le « mérite » dictaient au penseur catholique une conception de l'histoire sainte difficilement conciliable avec les vues propres au barthisme. Mais il n'en va pas de même en ce qui concerne l'histoire profane ; ici, l'enseignement authentique de l'Eglise ne semble opposer ni formellement ni virtuellement une fin de non-recevoir à la solution barthienne.

Supposons donc que nous tenions cette solution pour insuffisante ; en ce cas, notre critique se situerait sur le terrain de la libre discussion entre théologiens chrétiens. Or, justement, la supposition se vérifie : selon nous, la conception barthienne de l'histoire-signe n'est pas erronée, mais elle pèche par défaut, elle méconnaît une indication du fait central du christianisme, de l'Incarnation.

L'homme qu'était le Christ, uni personnellement au Verbe de Dieu, possédait la plénitude de l'Esprit et de la grâce. Mais précisément, cette union et cette plénitude, cette double excellence surnaturelle n'appelait-elle pas, comme son complément obligé, tout équilibre et toute grandeur dans l'humanité qui la portait ? On ne peut pas concevoir que Jésus n'ait pas été l'homme parfait, adéquatement adapté, par tout épanouissement de ses virtualités naturelles, à la personnalisation dans le Verbe ; une forme de *culture* suréminente de l'Homme-Dieu — qu'on nous passe le mot pour la clarté du sujet — était requise, au moins moralement, au titre d'une disposition ontologique, sinon directement par l'union hypostatique, du moins par ses effets de « grâce sanctifiante » dans l'humanité du Christ ; disposition qu'au surplus cette union même, en se nouant, suscitait. Dans cette loi imposée, pour ainsi parler, au Fils de Dieu incarné, discernons l'expression particulière d'une loi générale : partout où elle rayonne, la grâce divine appelle et produit normalement une condition de la nature proportionnée à sa propre excellence ; la sainteté surnaturelle et céleste ne peut s'épanouir que dans une humanité sérieusement appliquée à triompher, par la culture, de la barbarie et de la vie instinctive (21). S'il en est ainsi, se révèle à nous le sens de cette culture par rapport à l'homme nouveau que poursuit la vie chrétienne : elle n'est plus seulement, comme le veut Barth, un pur symbole des grandeurs du Royaume, elle est, pour l'homme historique, pour l'humanité collective, le principe et l'agent qui dispose et

(21) Sur ces fondements théologiques, nous nous sommes exprimé dans une note, *La philosophie chrétienne du progrès, Nouvelle Revue Théologique*, 1937, pp. 377-385.

adapte peu à peu à notre nature charnelle à l'intussusception de ces grandeurs. Par le moyen des civilisations millénaires, c'est le Christ lui-même qui nous transforme et qui suscite en nous, progressivement, les conditions de la plénitude de son « Corps ».

Contre ces vues optimistes, contre cette théologie d'Incarnation, opposera-t-on l'enseignement biblique selon lequel les « réalités dernières » doivent éclater d'en haut comme l'éclair ? La vérité est qu'aux termes de l'Ecriture, le Royaume doit, tout ensemble, paradoxalement, grandir et s'épanouir comme une plante et descendre, verticalement, sur le monde. Or, il est facile de voir que la vision de l'histoire ici proposée respecte pleinement ce second aspect du Règne et la transcendance de nos fins. Après tout, nous ne dépassons pas les suggestions enveloppées dans l'apologue que nous proposait plus haut le P. Congar ([22]) : Au problème qui leur a été soumis, les élèves ne peuvent trouver *la* solution : celle-ci reste le secret du Maître : jusqu'à la fin, il sera le seul à pouvoir la leur notifier : mais encore faut-il — ainsi le dit la comparaison — qu'ils aient, par leurs efforts, par leurs essais de réponse, disposé et préparé leurs esprits. Précisément ainsi en est-il de l'immense histoire pathétique que raconte l'humanité, par rapport à la destinée à laquelle Dieu l'achemine ; ce serait impie de penser que notre culture profane puisse jamais produire par sa vertu propre, par une efficience en quelque sorte séparée, notre condition céleste ; davantage, ses accomplissements les plus élevés (à la différence des « accomplissements » de l'histoire chrétienne) ne nous vaudront jamais le moindre droit, la moindre exigence à l'égard de l'homme nouveau ; enfin, toutes ses prestations éclatantes pâliront et s'effaceront à l'aube du dernier jour ; matériellement, rien ne restera des inventions du génie des hommes : par là, l'hétérogénéité et la discontinuité biblique de l'au-delà est bien assurée ; par là, aussi, et une fois de plus, satisfaction est donnée aux théologiens catholiques contemporains de tendance eschatologiste ; mais tout cela n'empêche qu'on puisse, en sens inverse, accorder leur droit aux tendances « perfectionnistes » de la théologie, en accord avec les orientations de la pensée chrétienne, et proclamer : toutes les victoires de la pensée et de l'art sur la matière, sur sa pesanteur, sur son opacité sont autant d'œuvres du Christ lui-même, de ce Christ dont l'Ecriture nous dit que tout a été fait par lui, et que sa seigneurie déborde les frontières de l'Eglise, de son corps au sens strict, pour s'exercer sur toutes les « puissances » et sur l'univers tout entier ([23]) ; ainsi nos œuvres simplement humai-

(22) Voir p. 245.

(23) L'intégration biblique et paulinienne du « Weltgeschehen » (l'histoire du monde) dans le « Heilsgeschehen » (l'histoire du salut) a été excellemment remise en lumière dans le livre de O. Cullmann, *Le Christ et le temps*, pp. 165-169. Elle est telle, selon nous, qu'elle légitime l'usage élargi de la

nes, dès là qu'elles ne sont pas pécheresses, — *quaecumque sancta, quaecumque amabilia* — l'expriment et le racontent, et surtout préparent, par l'intérieur, la consommation de son corps ; pour reprendre un mot de la terminologie scolastique, voyons en elles autant de « dispositions » non pas exigitives de la « forme » de l'homme céleste, mais exigées par cette forme et suscitées par son action invisible, en vue de son propre accomplissement (24) ; personne n'en doute, chaque existence individuelle prolongera, dans l'éternité, les habitudes de pensée qu'elle aura nouées ici-bas, dans l'ordre profane ; pourquoi n'en pas dire autant de l'humanité collective ? Il est permis de le penser, la Cité de Dieu devra sans doute quelques lignes de sa configuration définitive aux traits et aux caractères dont les civilisations historiques auront marqué nos cités charnelles.

Au surplus, cette même vision de l'histoire profane, si différente de celle de Barth, ne se recommande pas seulement des vues scripturaires sur le Christ créateur des choses visibles et Seigneur de l'univers, elle a pour elle l'avantage de fonder ce qu'on a appelé la spiritualité du laïcat. Trop souvent, aujourd'hui encore, le chrétien engagé dans le monde, l'artisan, le commerçant, l'homme d'affaires, en un mot : l'homme des tâches terrestres, souffre d'une séparation qu'il croit sans remèdes entre les expressions, combien rares, de sa vie chrétienne et de sa prière et celles de son métier d'homme : comme si son action profane, nécessairement dévorante de ses énergies, n'honorait qu'une divinité satanique et n'intéressait par elle-même, à aucun degré, l'ordre chrétien. A cette souffrance, il est à parier qu'un langage barthien sur l'histoire-signe n'apportera guère qu'une

---

notion de « corps mystique », tel qu'on le trouve chez pas mal de théologiens contemporains. Sans doute, selon la rigueur du langage paulinien, le Corps du Christ, ou l'Eglise, borne ses frontières à l'humanité rachetée, à ceux-là seuls qui doivent leur béatitude à l'action rédemptrice du Christ ; en d'autres termes, quel que soit le sens du mot « reconciliare » dans *Eph.*, I, 10 — réconciliation proprement dite ou simplement soumission même par contrainte (*Phil.*, 2, 9-11) — saint Paul n'introduit pas les esprits, les « puissances » « réconciliées », dans le corps, dans l'Eglise ; à ses yeux, le Christ ne se les unit pas étroitement (comme c'est le cas pour ceux qu'il a rachetés) au point d'en faire ses membres ; par suite, le monde lui-même, le cosmos et l'histoire, sur lequel s'exerce l'action de ces esprits, n'est pas intégré par l'Apôtre au corps du Christ. Mais d'un autre côté, saint Paul tient expressément que ces esprits, depuis la Résurrection, sont subordonnés au Christ et confessent son pouvoir ; c'est à ce point qu'il n'hésite pas à le déclarer *tête* de ces puissances spirituelles cosmiques (*Col.*, 2, 10) et à concevoir par delà sa souveraineté particulière sur l'Eglise, sa royauté sur l'univers tout entier. Dans ces circonstances, on s'explique que des théologiens contemporains aient étendu à l'univers lui-même l'appellation de corps du Christ. Par là, ils ne prétendent à rien de plus qu'à traduire la relation, expressément paulinienne, de l'univers au Christ comme à sa tête et à son chef. C'est également dans ce sens que nous entendons, ici et là, dans notre texte, l'expression de corps du Christ.

(24) Cfr Lange, *op. cit.*, p. 137 : « dispositio, quae ipsa quidem non exigit formam sed quam forma sua natura praerequirit ». De même, B. Beraza, *De Gratia Christi*, Bilbao, 1929, p. 345.

consolation médiocre et pour ainsi dire négative ; tout au contraire, les vues que nous avons proposées réconcilieront positivement le chrétien avec ses activités terrestres et lui révéleront l'indivisibilité d'une même joie : joie de la prière, mais aussi joie de la tâche profane, assignée par les dures nécessités de la vie : dans les deux cas, le même Corps du Christ se prépare et se construit.

Notons enfin — troisième et dernière considération en faveur de ce jugement sur l'histoire profane — chacun de nous semble le porter en soi par manière d'obscur pressentiment. N'en déplaise aux philosophes de l'absurde, il semble bien que la mise en branle de l'homme vers ses tâches terrestres procède d'une foi instinctive en la valeur absolue de son action ; comme l'a dit quelque part le P. Teilhard de Chardin, je sais qu'« en agissant, je libère un peu d'être pour toujours » et que quelque chose de mon acte s'inscrit et est recueilli quelque part dans l'éternel ; c'est cette certitude, vécue par l'homme au départ et que n'ébranlent pas, chemin faisant, nos échecs terrestres et temporels, c'est elle qui explique la mise en marche de l'histoire, et son émouvante obstination millénaire. Ainsi la vision chrétienne, proposée plus haut, ne fait guère que corroborer, sur le plan de notre pensée explicite, une conviction latente, en même temps qu'en nommant Jésus-Christ et la plénitude de son corps mystique, elle nous révèle quel est ce lieu éternel où mûrit le fruit de notre action.

Toutefois, au moment de conclure sur un accord passablement triomphal, un dernier scrupule nous saisit ; scrupule, à dire vrai, non plus inspiré par les vues propres au barthisme, mais — circonstance d'ailleurs aggravante — par le dogme chrétien pris en lui-même et qui prend la forme de l'objection que voici : cette théologie toute positive de l'histoire profane ne fait pas sa part à la réalité chrétienne du sacrifice et de la croix. Pour vous donner le droit de valoriser eschatologiquement la culture, vous avez invoqué — poursuit l'objection — l'Incarnation. Mais oubliez-vous que le Christ incarné n'a réussi à « spiritualiser » sa nature charnelle qu'à travers la souffrance et la mort ? Certes, l'humanité du Christ a pénétré jusqu'au plus profond des cieux : mais à quoi doit-elle cette assomption transcendante, par quelles prestations s'est-elle disposée et préparée à cette nouveauté de vie ? Précisément, la réponse du dogme chrétien n'est pas douteuse et elle est tout opposée à la théologie que vous vous êtes évertué à faire valoir : ce n'est pas par la culture, par le déploiement puissant et harmonieux de ses dons naturels suréminents, mais c'est bien plutôt par leur sacrifice et par leur immolation que le Christ a assuré à son humanité et à la nôtre tout accomplissement et toute grandeur vraiment dernière. « Ne fallait-il pas que le Christ mourût et ainsi entrât en sa gloire ». Or, comment la loi qui a

réglé le destin du chef et de la tête ne règlerait-elle pas aussi le destin des membres ? Pour nous non plus, il n'importe pas, du point de vue des réalités éternelles, que nous contribuions aux triomphes scientifiques et techniques de l'esprit sur la matière, il faut même positivement que nous renoncions à l'exercice, exaltant et capiteux, des puissances de la vie. Telle est la vérité centrale du mystère de la croix, vérité d'ailleurs autrement profonde, autrement confirmée par l'expérience chrétienne que les vues naïvement optimistes et tout abstraites de la « théologie d'Incarnation » : n'éprouvons-nous pas, en effet, dans une sorte de vérification empirique, que la part la meilleure en nous, la moins indigne du Royaume, la plus « dispositive » à son avènement n'est pas faite de nos succès temporels, mais tout au contraire de notre résignation à nos déficiences, à nos impuissances naturelles et culturelles, et à nos échecs. Au surplus, nous nous expliquons le mieux du monde, sur le plan de la théologie rationnelle et discursive, qu'il ne peut pas en être autrement : la culture, nous le savons bien, sous ses formes les plus hautes de la science, de la technique, de l'art, de la nation a assez d'emprise sur nos cœurs demeurés enclins au mal, pour se substituer, dans l'ordre des fins que poursuit notre vouloir, à Dieu lui-même et pour s'ériger malicieusement en absolu : c'est le désordre, toujours menaçant et toujours proche, de nos volontés, qui nous dicte la loi de la croix, c'est le péché qui nous impose la réduction de l'action terrestre ; à cause de lui, nous devons renoncer au monde ou du moins à quelques-unes de ses grandeurs possibles, sachant du reste que ce sacrifice en garantira mystiquement, pour ainsi parler, dans l'autre vie, l'ultime et parfait épanouissement.

A cette objection, notre réponse sera celle-ci : la théologie positive des réalités profanes ne conteste, en aucune manière, l'importance eschatologique du sacrifice, et il n'est pas vrai, comme on a paru le dire quelquefois, que les doctrines de « perfectionnisme » pèchent nécessairement par oubli du mystère de la croix. La valeur du renoncement ne fait pas question, mais prenons garde à ne pas nous méprendre sur son objet. Devons-nous entendre : renoncement aux tâches culturelles et à leurs fruits ? En ce cas, songeons-y bien, la mystique chrétienne nous pousserait à des monstruosités authentiques ; c'est ainsi, par exemple, qu'au nom de la croix, nous devrions suspecter la lutte du médecin contre la maladie, décourager ses recherches de laboratoire, condamner l'application, pour le soulagement de nos maux, de la pénicilline et des sulfamides, fermer nos cliniques. Or, l'Eglise du Christ n'a-t-elle pas béni depuis toujours les institutions qui n'ont d'autre but immédiat que d'améliorer la technique des soins réclamés par nos pauvres corps malades ?

En matière de sacrifice, la vérité chrétienne est celle-ci : chacun de nous a comme reçu en partage son lot d'infirmités et de déficien-

ces physiques, intellectuelles, et morales, avec lequel il doit cheminer jusqu'à sa mort ; osons dire qu'il peut et même qu'il doit s'appliquer obstinément tous les jours à les réduire et à les vaincre, et dans cette lutte, il doit même mettre à profit les facilités que la civilisation de son temps a placées à portée de ses moyens ; mais il doit savoir également qu'en dépit de tous ses efforts, il s'en faudra de beaucoup qu'il réussisse à combler toutes ses déficiences, à surmonter toutes ses faiblesses ; ainsi le veut la loi d'une humanité qui s'est séparée de Dieu et s'en sépare tous les jours, et qui, en raison de cette culpabilité toujours renaissante, est condamnée à ne pas connaître sur la planète qu'elle habite, les conditions d'une félicité édénique. Eh bien, c'est ici que se situe, pour chacun de nous, la fonction du sacrifice : me renoncer n'est pas autre chose que d'accepter sans révolte et comme une expiation les faiblesses qu'il m'est impossible, même avec toutes les ressources de la culture, de réduire. Je dois m'obstiner, par la poursuite tenace des tâches terrestres, à lutter contre elles en faveur de l'humanité de demain dans son ensemble, mais au moment même où je les combats pour les autres je dois susciter en moi une attitude d'accueil à leur égard, en ce qui me concerne personnellement ; je dois aussi n'en rendre responsable que moi-même et que le péché de la race, et non pas en accuser Dieu mon Créateur, par un blasphème contre sa bonté paternelle. Tel est le devoir du renoncement, ou plutôt tel est l'amour du chrétien pour sa croix ; amour qui loin de refuser le « perfectionnisme » de l'histoire, s'accorde positivement avec lui et même ne se conçoit bien qu'en se l'intégrant.

Léopold MALEVEZ, S. I.