
Article

« Le scandale de la médiation (II) »

Charles De Koninck

Laval théologique et philosophique, vol. 15, n° 1, 1959, p. 64-86.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019973ar>

DOI: 10.7202/1019973ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Le Scandale de la Médiation

III. LE SCANDALE DE LA MÉDIATION *

« La place de Marie dans la doctrine catholique apparaît à la lumière de l'Écriture une des formes du péché naturel à l'humanité : l'homme naturel ne supporte pas que son salut soit accompli en dehors de lui, par pure gratuité, sans qu'il puisse y mettre la main. Il ne veut pas tout devoir à Dieu, il discute jusqu'au bout ; il veut avoir sa part dans l'œuvre de la rédemption. »

Que le catholique se rende compte de la pleine portée de cette observation d'un auteur protestant ; elle est faite sans âpreté, dans l'intention de tirer les choses au clair, de dire en quoi on se sépare.

Nous ne percevons pas toujours — la réitération en est, aussi, nécessaire — la confusion à laquelle se voueraient nos croyances si nous n'avions pour affirmer notre foi que nos lumières personnelles, si nous devions refuser la tradition, oublier qu'*'aucune prophétie n'est objet d'explication personnelle.'*¹ Nous jouirions de la condition de ceux qui, *toujours à s'instruire, ne sont jamais capables de parvenir à la connaissance de la vérité.* À l'exemple de Jannès et Jambrès qui se dressèrent contre Moïse, ils se dressèrent, eux aussi, contre la vérité, hommes à l'esprit corrompu, sans garantie en matière de foi.² Cette incertitude, nous pourrions même aisément nous en glorifier, la voilant sous le nom de liberté, voire de liberté des enfants de Dieu. Nous pourrions en ce cas découvrir sans peine de nombreux arguments en faveur d'interprétations entièrement incompatibles.

Faire montre d'indifférence ou de quelque hauteur à l'égard de ceux qui cherchent dans la séparation, ce serait donc le signe d'une ingratITUDE majeure envers le Magistère de l'Église, puisque à lui revient la certitude dont nous bénéficiions. Il ne nous est pas permis de croire que nous, nous pouvons, mieux que d'autres, tirer de notre fonds personnel les sens que Dieu impose à sa parole.

Le salut nous fut accordé, dit-on, par « pure gratuité ». S'ensuit-il que le salut de l'homme ait été « accompli en dehors de lui » ? *Et le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous.*³ Un Sauveur vous

* Voir la première partie de cette étude dans *Laval théologique et philosophique*, Vol. XIV, n° 2, pp.166-185.

1. 2 P 1 20.

2. 2 Tm 3 7.

3. Jn 1 14.

*est né, qui est le Christ Seigneur.¹ Or, tout ceci advint pour accomplir cet oracle prophétique du Seigneur : « Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils, auquel on donnera le nom d'Emmanuel, nom qui se traduit : « Dieu avec nous. »² Pourquoi Dieu a-t-il voulu naître en « Dieu avec nous » ? Pourquoi devenir *Fils de l'homme*, descendant d'Adam, de la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ? Dieu n'avait-il pas juré au prophète David *par serment de faire asseoir sur son trône un descendant de son sang.*³ Pourquoi conclut-il des alliances avec les hommes ? La Personne du Verbe ne dit-elle pas que *le salut vient des Juifs.*⁴*

D'avancer la proposition que le salut de l'homme s'est « accompli en dehors de lui, par pure gratuité, sans qu'il puisse y mettre la main », c'est suggérer que bien en vain le Verbe se fit chair et, devenu homme, s'offrit en *victime de propitiation pour nos péchés.*⁵ C'est nul doute un homme qui est né parmi nous, homme que les hommes ont fait mourir. *Cet homme qui avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies, mais Dieu l'a ressuscité, le délivrant des affres de l'Hadès.*⁶ Mais pourquoi son Fils unique ? *Oui, Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle.*⁷

Qui a exigé une victime de propitiation pour nos péchés ? L'offense du péché touche Dieu. *Contre toi, toi seul, j'ai péché.*⁸ Dieu pouvait par conséquent remettre le péché sans exiger que justice fût faite, sans sacrifice, sans que l'homme eût à mériter le pardon. Néanmoins, son Fils fut *objet de mépris et rebut de l'humanité, homme de douleurs et connu de la souffrance, comme ceux devant qui on se voile la face, il était méprisé et déconsidéré. Or c'étaient nos souffrances qu'il supportait et nos douleurs dont il était accablé. Et nous autres, nous l'estimions châtié, frappé par Dieu et humilié. Il a été transpercé à cause de nos péchés, écrasé à cause de nos crimes. Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui et c'est grâce à ses plaies que nous sommes guéris.*⁹ Il fallait être un homme pour subir une pareille sentence — une personne aussi véritablement homme que nous. *Voyez mes mains et mes pieds : c'est bien moi ! Touchez-moi et rendez-vous compte*

1. Lc 2 11.

2. Mt 1 22.

3. Ac 2 30.

4. Jn 4 22.

5. Jn 2 2.

6. Ac 2 23.

7. Jn 3 26.

8. Ps 51 6.

9. Is 53 3.

qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai.¹ Ce fut sûrement un homme, enfin, qui est devenu malédiction pour nous, car il est écrit : « *Maudit soit quiconque pend au gibet.* »²

Que veut dire le mot « rédemption » ? L'homme n'est pas racheté s'il est pardonné sans qu'il paie le prix. *Vous avez été bel et bien rachetés,³ rachetés sans argent,⁴ par le sang d'un homme. Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi y participa pareillement afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable, et d'affranchir tous ceux qui, leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort. Car ce n'est certes pas des anges qu'il se charge, mais c'est de la descendance d'Abraham qu'il se charge. En conséquence, il a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir dans leurs rapports avec Dieu un grand prêtre miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple. Car du fait qu'il a lui-même souffert par l'épreuve, il est capable de venir en aide à ceux qui sont éprouvés.⁵*

Comment donc peut-on affirmer que le salut de l'homme ait été « accompli en dehors de lui » ? Pour sûr, le Christ n'est pas une personne humaine, mais il n'empêche qu'il soit véritablement homme. C'est d'évidence à la gloire des hommes qu'ils aient été rachetés par un homme. En cela consiste précisément la justification. L'homme purement homme ne pouvait l'accomplir ; toutefois le Verbe, fait chair, est-il moins homme parce que Dieu ?

Dieu ne peut être débiteur envers lui-même, comme il ne peut être inférieur à lui-même dans sa divinité. Si Dieu réclame que justice soit faite, il faut qu'il puisse emprunter le caractère de débiteur. Quelle que soit la méthode choisie pour pardonner les hommes, c'est toujours de Lui que viendra le pardon. *C'est moi, c'est moi qui devais tout effacer et de tes péchés ne plus me souvenir.⁶* Dès lors que, dans son immense miséricorde, Dieu veut que l'homme paie le prix de la rédemption, Lui, qui est de condition divine, il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave . . . devenant semblable aux hommes.⁷ C'est malgré tout la volonté humaine du Fils de Dieu qui se soumit à celle du Père ! « *Cependant, que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne !* »⁸ La Passion fut méritoire à cause de cette obéissance.

La Miséricorde a choisi pour nous, ainsi, la voie de la justification dans l'Homme-Dieu ; il ne semble aucunement que cela témoigne

1. Lc 24 38.

2. Ga 3 13.

3. I Co 6 20.

4. Is 52 3.

5. He 2 14.

6. Is 43 25.

7. Ph 2 6.

8. Lc 22 42.

d'une gratuité inférieure à celle du pardon sans propitiation. La pécheresse fut-elle moins parfaitement pardonnée du moment qu'elle le fut en conséquence des mérites du Christ ? Sommes-nous moins miséricordieusement sauvés parce que, *la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts.*¹ *Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude.*²

Le pardon par voie de rédemption est plus que gratuit. *Ils sont justifiés par la faveur (dōrean : gratis) de sa grâce en vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus.*³ Si, en cette expiation, Dieu comble l'homme d'une gloire plus grande, s'il veut que l'homme parvienne à la vie éternelle pour l'avoir méritée, devienne par sa faveur une cause de son propre relèvement, l'inouïe miséricorde se manifeste, somme toute, de façon plus parfaite encore. C'est elle, le principe et la racine des œuvres de Dieu, qu'on doit alors dénoncer. Voilà pourquoi l'Église confesse, à l'Offrande de la Messe : « Ô Dieu, qui avez merveilleusement créé la dignité de la nature humaine, et qui l'avez réformée plus merveilleusement encore, accordez-nous, par le mystère de cette eau et de ce vin, d'avoir part à la divinité de celui qui a daigné avoir part à notre humanité, Jésus-Christ, votre Fils, notre Seigneur, qui, étant Dieu, vit et règne avec vous, en l'unité du Saint-Esprit, dans tous les siècles des siècles. »

*Celui qui a été abaissé un moment au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur, parce qu'il a souffert la mort;*⁴ il reste que, d'autre part, cette mort n'eût pas vaincu la mort si elle n'avait été celle de l'auteur, de la cause principale de la grâce. *Il fallait que, par la grâce de Dieu, au bénéfice de tout l'homme, il goûtaît la mort.*⁵ Dans son humanité le Fils de Dieu a mérité la grâce pour ceux qu'il ne rougit pas de nommer frères.⁶

Qui a voulu que la nature humaine, tellement inférieure, soit glorifiée — d'une gloire qui vient du seul Dieu.⁷ Voici comment le Fils de l'homme parle : « *Si je me glorifiais moi-même, ma gloire ne serait rien ; c'est mon Père qui me glorifie, lui dont vous dites : ' Il est notre Dieu. '*⁸ C'est la puissance de notre Seigneur qui nous a fait connaître Celui qui nous a appelés par sa propre gloire et vertu. Par elles, les précieuses, les plus grandes promesses nous ont été données,

1. 1 Co 25 21.

2. Rm 5 15.

3. Rm 3 24.

4. He 2 9.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, 11.

7. Jn 5 44.

8. Jn 8 54.

afin que vous deveniez aussi participants de la nature divine.¹ Puissance efficace, puisqu'elle a élevé l'homme, de condition d'esclave, au-dessus de toutes ses œuvres. Et Dieu n'a pas voulu l'exaltation sans le Verbe fait chair : lui, de condition divine, s'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom.²

Qui, encore, a rendu glorieuse la nature humaine et par qui l'a-t-il fait ? *En effet, ce n'est pas à des anges qu'il a soumis le monde à venir dont nous parlons.* Quelqu'un a fait quelque part cette attestation³ : « *Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui, ou le Fils de l'homme pour que tu le prennes en considération ? Tu l'as un moment abaissé au-dessous des anges. Tu l'as couronné de gloire et d'honneur. Tu as tout mis sous ses pieds.* »⁴

Si donc nous ne supportons pas que notre salut soit « accompli en dehors » de l'homme, ce n'est pas que nous refusions la pure gratuité de Dieu ni que nous désirions « y mettre la main », voulant, nous, que l'homme « ait sa part dans l'œuvre de la rédemption ». Nous savons que cette rédemption fut accomplie par un homme, parce que la Vérité elle-même l'a dit, et nous y tenons fermement par la foi dans le sang du Fils de Dieu.

« Marie, dit-on après, c'est l'humanité glorifiée, c'est la vertu et la pureté humaine que le péché n'a pas contaminées ; ce qui revient à dire que le péché n'est, à tout prendre, pas aussi grave que le prétend l'Écriture. » — Nous ne contestons pas qu'en Marie l'humanité ait été glorifiée ; nous pensons même que la personne humaine s'y trouve souverainement élevée. Mais là où l'auteur assure que l'humanité glorifiée en Marie « c'est la vertu et la pureté humaine que le péché n'a pas contaminées », nous distinguons. D'où lui viennent en effet cette vertu et cette pureté ? Il s'agit assurément de la pureté d'une personne humaine ; mais de qui et en vertu de quoi tient-elle d'avoir été conçue Immaculée ? Qu'eût-elle été, laissée à elle-même ? Elle eût été conçue dans le péché, sujette au décret porté contre le commun des gens, et la mort eût fondu sur elle comme sur eux. Aussi, de sa vertu et de sa pureté nous ne parlons pas comme d'une terre vierge dont Dieu aurait fait la découverte. Nous croyons, au contraire, que c'est Dieu, l'Ineffable, qui forma la Vierge Immaculée, parce qu'il plut de préparer à son Fils une demeure digne de lui. Non pas qu'il l'ait façonnée de la manière qu'il façonna Adam : bien que fille de celui-ci, « la Bienheureuse Vierge Marie, dans le premier instant de

1. 2 P 1 3.

2. Ph 2 7.

3. Ps 8 5.

4. He 2 5.

sa conception, a été, par une grâce et un privilège spécial du Dieu tout-puissant, en vue (*intuitu*) des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, préservée et exempte de toute tache du péché originel ».¹

Autrement dit, la Mère de Dieu a été formée en grâce d'une façon analogue à celle dont Ève a été formée d'Adam, figure de celui qui devait venir. Or la grâce du Christ ne suffit-elle pas à établir une hostilité entre le serpent et cette Femme ? Préfère-t-on que Dieu choisisse une demeure assujettie dès le principe à l'ennemi des hommes ?

Certes, le péché est « aussi grave que le prétend l'Écriture »,² mais il n'est guère plus fort que la puissance préservatrice du Verbe de Dieu. *Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes.*³ Le Fils de l'homme ne pouvait-il pas, dans son abaissement, mériter une telle grâce préservatrice, accomplissant la rédemption de sa Mère plus sublimement que celle des fils de la colère ? Si nous nous glorifions en Marie, c'est à cause de ce que son Fils a fait en elle. Nous ne comprendrions goutte à la Sainte Vierge, faut-il le redire encore, si nous faisions abstraction de son Fils : pour la raison que sans lui elle n'est rien de ce qu'en vérité elle est pour nous tous. Sa gloire, comme celle accordée à n'importe lequel des hommes, est celle de la croix.

Saint Grignion de Montfort mit en tête de son *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* la déclaration suivante : « J'avoue avec toute l'Église que Marie, n'étant qu'une pure créature sortie des mains du Très-Haut, comparée à sa majesté infinie, est moindre qu'un atome, ou plutôt n'est rien du tout, puisqu'il est seul Celui qui est, et que par conséquent ce grand Seigneur, toujours indépendant et suffisant à lui-même, n'a pas eu ni n'a pas encore absolument besoin de la Sainte Vierge pour l'accomplissement de ses volontés et pour la manifestation de sa gloire. Il n'a qu'à vouloir pour tout faire. »

Quant à l'homme naturel qui « ne veut pas tout devoir à Dieu, [qui] discute jusqu'au bout, » son penchant ne serait-il pas plutôt celui qui s'accusa dans le pélagianisme ? Il y aurait aussi l'opinion que Dieu, parce qu'il eût pu nous sauver « en dehors » de l'homme, même sans les œuvres, nous a de fait ainsi sauvés. Mais comment en décider autrement qu'en suppléant Dieu ? Il y a également l'attitude de l'homme qui décline la miséricorde, vu qu'elle emporte un aveu

1. Pie IX, *Ineffabilis Deus*.

2. Comment peut-on prétendre que l'Église de Rome soit d'un autre avis, quand on sait notamment avec quelle fidélité elle refuse la dissolution du mariage et interdit l'usage de produits anti-conceptionnels comme opposés aux lois naturelles et divines. Or elle contrarie là, justement, le vice le plus commun aux hommes, l'intempérance (au point où un Kinsey y reconnaîtrait probablement quelque chose d'anti-démocratique). Ces infractions, puisqu'elles sont des péchés mortels, nous mettent bien en face de la différence entre le ciel et l'enfer.

3. 1 Co 1 25.

d'infériorité ; de celui qui méconnaîtra la supériorité implicite en un don de pure grâce.

Bref, l'homme naturel est capable d'ignorer la miséricorde du Tout-Puissant en ce qu'elle contredit un ordre d'univers dans lequel voies divines et voies humaines s'équivaudraient : où les derniers seraient derniers et les premiers, premiers ; où des gens, n'ayant reconnu jusque là rien qu'une apparence de priorité, voudraient même que tous soient derniers afin que nul ne soit trouvé premier. Au dire de saint Augustin, personne n'est plus fermé à la miséricorde que le misérable orgueilleux.

En tout cas, ce n'est pas la Vierge Marie qui dissimule le rôle de la miséricorde : . . . parce qu'il a jeté les yeux sur son humble servante . . . Saint est son nom, et sa miséricorde s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent.¹ Qui qu'elle soit, quoi qu'elle fasse, croit-on vraiment qu'elle accapare la miséricorde divine ? Pense-t-on que telle est la portée de la foi catholique ?

« Le culte de Marie permet d'introduire dans la foi un élément sentimental, une tendresse filiale, des émotions qui déplacent le problème posé par Dieu à l'humanité. L'amour pour Marie prend la place de l'amour pour Jésus-Christ. »

Un amour pour Marie substitué à l'amour pour son Fils, serait une perversion de l'ordre de la grâce, une abomination devant Dieu — du moins, croyons-nous, selon la doctrine de la foi catholique et les directives même les plus pratiques du Magistère romain.

Le Fils de l'homme, nous l'avons vu, n'a pas dédaigné la tendresse, et pas davantage celle qu'on appelle féminine. Aussi bien, *Yahvé est tendresse et pitié, lent à la colère et plein d'amour : Yahvé est bonté envers tous, ses tendresses vont à toutes ses œuvres.*² On ne lit pas que Jésus ait repoussé le disciple qu'il aimait — et à qui il allait donner la Femme pour Mère — lorsque ce dernier, *à table tout contre Jésus . . . se pencha[it] vers [sa] poitrine.*³ Le qualificatif « sentimental » sied-il à celui qui louait le grand amour de la pécheresse, de cette femme qui lui arrosa les pieds de ses larmes et les essuya de ses cheveux, qui n'a cessé de lui couvrir les pieds de baisers, y répandant du parfum ? Cette émotion féminine ne paraît pas avoir déplacé le problème, car, à la suite des signes de tendresse, il dit à la femme : « *Ta foi t'a sauvé ; va en paix.* »⁴

Ces considérations sur la Vierge Marie se terminent par les lignes que voici : « Si Jésus a dit : (Comme le Père m'a aimé, je vous ai

1. Lc 1 48.

2. Ps 145 8.

3. Jn 13 23.

4. Lc 7 50.

aussi aimés. Demeurez dans mon amour¹, nous n'avons que faire d'un intermédiaire supplémentaire qui nous protège du jugement. Jésus n'a-t-il pas dit : (Je suis venu, non pour juger le monde, mais pour sauver le monde)²? Nous n'avons pas besoin d'un chemin qui conduise à lui ; ni d'un amour qui suppléerait à ce qui pourrait manquer à l'amour du Christ. »

Elles appellent une réflexion plus générale. Pourquoi est-il absolument impossible d'aimer Dieu sans aimer son prochain ? « *À ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes* ».³ Si quelqu'un dit : « *J'aime Dieu* » et qu'il déteste son frère, c'est un menteur ; celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas. Oui, voilà le commandement que nous avons reçu de Lui : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère.⁴ N'eût-il pas été plus simple que Dieu omette le prochain ? Pourquoi Dieu s'éloigne-t-il de nous sitôt que nous nous détournons de ceux que nous voyons de nos yeux ? Quel rapport y a-t-il entre le visible et le Dieu glorieusement invisible ? Dieu, après tout, ne nous a pas faits en sorte que nous voyions autrui ! Regardez celui-ci de près : est-il croyable que nous devions en tenir compte lors même que nous voudrions n'aimer que le Souverain Bien ? Le Fils de l'homme n'a-t-il pas dit : « *Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul.* »⁵ Voilà bien, ce semble, une parole divine qui évincé le prochain et son multiple encombrement. Et n'est-il pas vrai qu'il peut être un important obstacle à la fidélité ? « *C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé !* »⁶

Dieu établit une règle — sans doute connexe à son Commandement — qui apparaît en complet désaccord avec sa hâte à nous écouter et à instituer sa demeure en notre propre personne : « *Qui demeure en moi, comme moi en lui, porte beaucoup de fruit : car hors de moi vous ne pouvez rien faire . . . Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez et vous l'aurez.* »⁷ Comment concilier maintenant cela avec ce qu'il enseigne ailleurs : « *De même, je vous le dis en vérité, si deux d'entre vous, sur la terre, unissent leurs voix pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est au ciel. Que deux ou trois, en effet, soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux.* »⁸ Était-elle bien nécessaire, cette condition ? Elle paraît embrouiller considérablement les choses,

1. Jn 15 9.

2. Jn 12 47.

3. Mt 22 40.

4. 1 Jn 4 20.

5. Mc 10 18.

6. Gn 3 12.

7. Jn 15 5.

8. Mt 18 19.

et se montre peu conforme à la puissance de Celui qui admirait la foi du centurion : « *mais dis seulement un mot et mon serviteur sera guéri !* » . . . *Puis il dit au centurion : « Va ! Qu'il t'advienne selon ta foi ! » Et le serviteur fut guéri sur l'heure.*¹

Plaçons-nous à un point de vue radical. Tout semble aisément quand on entend : « *Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour* »,² mais se complique avec la déclaration : « *Eh bien ! moi je te dis : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les Portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux : quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié.* »³ À quoi bon fonder une Église ? En outre, le Christ n'aurait-il pas pu fonder des Églises, — voire de multiples classes ou groupes à un seul membre, pour emprunter le vocabulaire des logiciens modernes ? D'où vient qu'à cette seule Église, dont les membres sont, hélas ! si souvent cause de scandale et pierre d'achoppement, il donne pourtant une telle puissance ? De plus, saint Paul présente clairement l'Église comme un Corps à membres fort hétérogènes quoique dépendant les uns des autres, d'une complexité presque impossible à démêler mais aussi comme une robe sans couture. Et pour sa part, la communion des saints se termine bel et bien dans une possession personnelle de Dieu hors de tout intermédiaire.

Le signe de contradiction ne fait pas défaut. À quelle fin Dieu a-t-il recours à la médiation du prédicateur, alors qu'il n'en a pas besoin ? « *Allez par le monde entier, proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création !* »⁴ *La foi naît de la prédication*, dit saint Paul.⁵ Pourquoi cette médiation, si Jésus dit : « *Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre* »,⁶ ce qui signifie qu'il n'a que faire de qui que ce soit. Il ajoute, néanmoins : « *Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde.* »⁷ Puisqu'il est avec nous pour toujours, jusqu'à la fin du monde, a-t-il quelque raison de maintenir cette médiation ? même au point de dire : « *Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette me rejette . . .* »⁸ Cela, il le disait à des disciples qui, pris de peur, allaient bientôt s'enfuir ; et parmi eux se

1. Mt 8 8.

2. Jn 15 9.

3. Mt 16 18.

4. Mc 16 15.

5. Rm 10 17.

6. Mt 28 18.

7. *Ibid.* 19.

8. Lc 10 16.

trouvait Simon Pierre, lequel devait le renier : « *Je ne connais pas cet homme dont vous parlez.* »¹

Il est certes étonnant que Dieu, lui qui dit toutes choses, — *Dieu dit : . . . et il en fut ainsi,*² — ait usé de tant d'intermédiaires pour faire connaître son dessein et pour l'exécuter. Sa voix de tonnerre ne pouvait-elle pas nous atteindre sans le moyen des prophètes ? Pourquoi Dieu n'a-t-il pas annoncé son avènement sans l'ange ? *Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée, appelée Nazareth, à une vierge fiancée à un homme du nom de Joseph, de la maison de David : et le nom de la vierge était Marie.*³ D'autre part, alors qu'il eût pu sauver le monde sans médiateur, pourquoi Dieu a-t-il assumé la condition d'esclave, si éloignée de la divinité, créant de la sorte une distance, absolument parlant gratuite mais en tout cas objet de scandale : « *Heureux celui pour qui je ne serai pas occasion de chute.* »⁴ Pourtant, Jésus eût pu venir tout de suite *avec puissance et grande gloire,*⁵ évitant ainsi qu'on le *crucifie en raison de sa faiblesse.*⁶ « *Tous vous allez être scandalisés.* »⁷ L'humanité du Fils de l'homme, le scandale de la croix,⁸ masquent-ils, eux, la divine puissance du Verbe ?

Sans doute, Jésus a dit : « *Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, ce n'est pas moi qui le condamnerai, car je ne suis pas venu pour condamner le monde, mais pour le sauver. Qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai fait entendre, voilà qui le jugera au dernier jour . . .* »⁹ Il a dit aussi que « *le Père ne juge personne : tout le jugement, il l'a remis au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père . . . Et il l'a constitué souverain juge parce qu'il est le Fils de l'homme.* »¹⁰ « *Qui croit en lui n'est pas condamné ; qui ne croit pas est déjà condamné, parce qu'il n'a pas cru au Nom du Fils unique de Dieu. Et le jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière . . .* »¹¹

Le Christ est venu sauver le monde, mais tous ne seront pas sauvés. Alors il dira encore à ceux de gauche : « *Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le Diable et ses anges.* »¹²

1. Mc 14 71.

2. Gn 1.

3. Le 1 26.

4. Le 7 23.

5. Mt 24 30.

6. 2 Co 13 4.

7. Mc 14 27.

8. Ga 5 11.

9. Jn 12 47.

10. Jn 5 22, 27.

11. Jn 3 18.

12. Mt 25 41.

La raison en est que : « *j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire, j'étais un étranger et vous ne m'avez pas accueilli, nu et vous ne m'avez pas vêtu, malade et prisonnier et vous ne m'avez pas visité* » ;¹ elle est étonnante, peu claire à nos yeux, quand même elle soit donnée par la Lumière. Aussi les boucs à sa gauche,² lui demanderont à leur tour : « *Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé ou assoiffé, étranger ou nu, malade ou prisonnier, et de ne te point secourir ?* » Alors il leur répondra : « *En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait.* » Et ils s'en iront, ceux-ci à une peine éternelle, et les justes à la vie éternelle.³ Pourquoi donc le Fils de l'homme se dérobe-t-il dans le prochain ? Ce dernier n'est-il pas au reste « supplémentaire » ?

Enfin, cependant que Dieu a remis tout le jugement aux mains du Fils — souverain juge établi par Dieu pour les vivants et pour les morts⁴ — parce qu'il est le Fils de l'homme — nous apprenons, nouvel achoppement, que Jésus déclare aux apôtres : « *En vérité je vous le dis, à vous qui m'avez suivi : dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégeerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël.* »⁵ Or que fait là ce surcroît de juges ?

Nous l'avons dit, la conclusion que « nous n'avons que faire d'un intermédiaire supplémentaire qui nous protège du jugement », soulève un plus ample problème.

Car il semble que nous pouvons, les uns les autres, nous protéger de ce jugement. L'injonction du Christ : « *priez pour ceux qui vous maltraitent* »,⁶ ne signifie-t-elle pas que nous devons demander à Dieu de leur accorder sa grâce ? « *Eh bien ! moi je vous le dis : Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs ; ainsi serez-vous fils de votre Père qui est aux cieux ...* »⁷ Ainsi faut-il croire que Dieu peut rendre efficace la prière pour le prochain. L'Écriture dit bien que nous avons grand besoin les uns des autres pour obtenir la grâce de Dieu. *Confessez donc vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris. La supplication fervente du juste a beaucoup de puissance.*⁸

Cette médiation n'est guère inconciliable avec l'*unique Médiateur*, ni avec l'*oblation unique* à laquelle la prière doit son efficacité. La charité exige pareille intercession ; car nous sommes les coopérateurs

1. Mt 25 42.

2. *Ibid.* 33.

3. *Ibid.* 44.

4. Ac 10 42.

5. Mt 19 28.

6. Lc 6 28

7. Mt 5 44.

8. Jn 5 16.

*de Dieu.*¹ Il reste déconcertant que l'unique Tout-Puissant le veuille et veuille de nous ; mais c'est lui qui le dit.

D'autre part, si l'on croit qu'en vertu des mérites de leur vie terrestre — acquis moyennant la grâce de l'unique Médiateur — les saints peuvent intercéder pour nous, dénierait-on un tel pouvoir à la Mère du Sauveur, approprié à celle dont le *Fils siégera sur son trône de gloire, pour juger les vivants et les morts.* L'Église, prenons-en garde, enseigne bien que l'« obéissance à Dieu [de la nouvelle Ève] a permis notre salut », mais ne dit jamais que celle-ci siégera en juge. Ce ne fut pas non plus la reine Esther qui révoqua le décret porté contre son peuple ; ce fut elle, toutefois — elle qui n'y était point soumise — qui en demandait au roi le retrait. *[Mardochée enjoignait à la reine d'aller chez le roi implorer sa clémence et plaider la cause du peuple auquel elle appartenait . . . Prie le Seigneur, parle de nous au roi, arrache-nous à la mort !]*² Et c'est le roi lui-même qui révoqua le décret. Mais, qui dira que la reine n'a pas protégé son peuple du jugement ? Cette médiation a-t-elle masqué le roi ? A-t-elle le moindrement diminué son autorité ? *L'irréprochable compagne de [sa] royauté, Esther,*³ loin d'avoir séparé les siens de leur seigneur, obtint de lui qu'ils fussent reconnus, dans un décret de réhabilitation, comme « *fils du Très-Haut, du grand Dieu vivant . . .*⁴ Car ce jour qui devait être un jour de ruine, la suprême souveraineté de Dieu vient de le changer en un jour d'allégresse en faveur de la race choisie.⁵

Nul danger, à la vérité, que l'épouse masque l'époux, la mère son fils, la reine son souverain,⁶ pourvu qu'elle soit femme selon ce qui en est déterminé dans l'Écriture ; c'est quand la femme se prête le rang de second maître que la maison est divisée contre elle-même, comme aussi le royaume où la reine serait un autre roi. Le passage en saint Paul qui rappelle la formation d'Adam et de l'aide qu'on lui assortit, s'applique rigoureusement à celui dont le premier homme était la figure, autant qu'à l'épouse dont est né le Fils de l'homme : *L'homme, lui, ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et le reflet de Dieu ; quant à la femme, elle est le reflet de l'homme. Ce n'est pas l'homme en effet qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme ; et ce n'est pas l'homme, bien sûr, qui a été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. Voilà pourquoi la femme doit avoir sur la tête un signe de sujétion, à cause des anges. D'ailleurs, dans le Seigneur, la femme ne*

1. 1 Co 3 9.

2. Est 4 8, 8a.

3. Est 13 12n.

4. *Ibid.* 12q.

5. *Ibid.* 12.

6. Voir surtout M.-J. NICOLAS, O.P., *La Vierge-Reine*, dans *Revue Thomiste*, 1939, pp.1-29, 207-231.

va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme ; car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme à son tour naît par la femme ; et tout vient de Dieu.¹ Ce qui n'empêche pas le même apôtre d'écrire qu'*il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus.*²

IV. LA RAISON DES CAUSES INTERMÉDIAIRES

Le lecteur averti sait parfaitement que les pages précédentes n'apportent rien de bien nouveau, rien ou peu qui ne soit en substance enseigné par les religieuses à l'école primaire. On pourrait au reste reconnaître leur contenu en plus d'un traité de théologie mariale et déjà, en grande partie, dans le *Contra Haereses* de saint Irénée, — qui connaît saint Polycarpe, disciple de l'apôtre que Jésus aimait. Il sait également que rien de ce que nous disons là n'est contraire à l'enseignement ou à la pratique, même des Églises schismatiques. C'est une critique marquée par un très louable effort d'objectivité qui a suscité cette réponse.

Nous terminons néanmoins par des considérations d'un ordre tout différent, prenant liberté de puiser chez saint Thomas et chez celui qu'on a appelé le Philosophe un appoint de doctrine. On notera qu'en faisant appel en théologie à la philosophie, nous nous éloignons de l'usage courant de beaucoup d'écrivains même catholiques.

* * *

Dieu, cause absolument universelle, est, nous le savons, plus intime aux choses qu'elles ne le sont à elles-mêmes, et il agit en elles plus qu'elles-mêmes. Cette vérité a cependant prêté à confusion : car certains ont pensé devoir en conclure que Dieu était l'existence même de la créature ; ou encore, que celle-ci n'agissait qu'en apparence, au point où sa causalité dût s'attribuer à Dieu seul : les créatures étaient, somme toute, purement passives. En d'autres mots, l'erreur consiste à vouloir leur enlever la faculté de communiquer leur actualité participée et leur propre bonté. Elle se découvre déjà chez les premiers philosophes ; au moyen âge, elle s'était répandue parmi des théologiens très réputés, comme saint Thomas le fait voir, notamment dans le *Contra Gentiles*, livre III, chap. 69-70 ; on la retrouve, à son comble, dans l'occasionalisme d'un Malebranche.

Saint Thomas montre que cela impliquerait un appauvrissement de l'œuvre de Dieu, au détriment, par conséquent, de l'excellence de la cause première. Car la perfection de l'effet démontre celle de la cause :

1. 1 Co 11 7. Relativement aux signes extérieurs qui dépendent des us et coutumes d'un temps, l'Apôtre notera, au verset 16 : *Au reste, si quelqu'un veut ergoter, tel n'est pas notre usage, ni celui des Églises de Dieu.*

2. Ga 3 28.

ainsi nous jugeons l'artisan d'après la qualité de son travail. Or Dieu est la plus parfaite des causes, et d'une telle cause les créatures reçoivent leur perfection. Puisque, cependant, la bonté est diffusive de soi, une créature dont la causalité serait nulle, dérogerait, elle, à la vertu communicative qui la produit. Il est plus parfait de pouvoir être cause de bonté dans les autres que d'être simplement bon en soi. C'est ainsi que celui qui sait vraiment, peut enseigner, et qu'est d'autant plus savant le maître qui peut transmettre sa science de telle façon que ses disciples pourront à leur tour l'enseigner.

Il faut ajouter que les choses sont bonnes à proportion qu'elles imitent Dieu, bonté par essence ; c'est en cette assimilation qu'elles parviennent à leur fin ultime. Or en raison de la surabondance du bien, qui est, avons-nous dit, *diffusivum sui* de par sa nature, Dieu s'il le veut,¹ se communiquera au dehors (*ad extra*). La diffusion du bien, toutefois, s'entend doublement : en tant que sa causalité consiste à attirer les choses à soi — *trahendo res ad se* —, éveillant l'agent à l'action dont l'exécution se terminera au bien ; et de plus, en tant qu'il est producteur d'autres biens, l'accent étant mis alors sur l'efficience : de cette manière, Dieu produit des œuvres bonnes, néanmoins toujours en vue de sa propre bonté. La bonté se trouve d'une part dans les œuvres produites, de l'autre, ultérieurement et plus profondément, dans l'ordination finale de ses œuvres au bien qu'il est, Lui.

Cette surabondance et diffusion du bien se dira, pour lors, de Dieu et — analogiquement et de façon infiniment diminuée — de ses créatures. On le voit, en produisant à son tour des œuvres bonnes, puis surtout en dirigeant celles-ci vers le suprême bien, la créature de Dieu s'assimile davantage à son Créateur, au bien divin. Ainsi participe-t-elle au divin gouvernement, dans la mesure où elle est cause. Car c'est en gouvernant que Dieu ordonne les œuvres de son art à sa propre bonté, puisqu'il ne produit point ses œuvres à seule fin de leur donner l'être, effet propre de son art,² mais qu'il les crée dans le dessein de leur communiquer une bonté les rendant telles qu'elles doivent être, ordonnées à lui sous le rapport du bien : c'est là l'effet du

1. Nous disons : s'il le veut ; car Dieu ne serait pas le bien par essence si celui-ci devait dépendre d'un bien participé. C'est à cette condition que la diffusion de sa bonté *ad extra* est effet de pure gratuité.

2. Saint Thomas, à la différence de plusieurs de ses interprètes, attache beaucoup d'importance à la distinction entre la *ratio artificis* et la *ratio gubernantis* (cf. *Ia Pars*, 22, 1 et 2 ; *Ia IIae*, 93, 1) ; entre la *causa essendi*, tel l'agent, et la *causa bonitatis*, à savoir la fin (cf. *Q. D. de Veritate*, 5,2). On ne doit pas négliger non plus sa distinction entre ce qui donne à toute créature une bonté relative, *secundum quid*, et ce qui la rend bonne absolument, *simpliciter* (cf. *Ia Pars*, 5,1 ; *Q. D. de Veritate*, 21, surtout a.5). Certain accent que l'on met parfois sur la « créativité » trahit l'oubli de ces distinctions ; c'est ainsi qu'on a parlé même de la « créativité de la Passion du Christ ». Cette insubordination de l'art fut caractérisée par James Joyce dans *A Portrait of the Artist as a Young Man* : « L'artiste, comme le Dieu de la création, demeure au dedans ou derrière ou au-delà ou au-dessus de son ouvrage, invisible, affiné jusqu'à l'évanescence, indifférent, se curant les ongles. »

gouvernement dont il est lui-même la fin. Dans l'ordre de l'exécution du plan divin, la créature participera à ce gouvernement par la diffusion aux autres de son bien à elle, imitant et prouvant ainsi l'excellence de son auteur, de même que l'ultime fin de son action.

Il convient de remarquer ici, d'ailleurs, qu'en se communiquant soi-même de la sorte, la créature imite, en un sens extrêmement réduit du terme et selon un mode très divisé, la surabondante fécondité¹ de Dieu qui d'abord s'exprime dans les processions *ad intra* des personnes du Verbe et du Saint Esprit.

Saint Thomas enseigne en outre que la perfection inhérente à l'univers se manifeste précisément dans la diffusion du bien des créatures les unes aux autres. Enlever aux choses créées leur ordre, c'est nier ce qu'elles ont de meilleur : « Chaque créature prise en elle-même est bonne, certes, mais toutes considérées dans leur ensemble sont meilleures en raison de l'ordre de l'univers ; le tout est en effet meilleur que les parties et il en est la fin. Or nier aux êtres leur activité, c'est nier l'ordre qu'ils ont entre eux, car l'unique source d'unité qui forge un ordre entre des êtres de diverses natures vient de l'activité des uns et de la passivité des autres. On ne peut donc affirmer que les êtres n'ont aucune activité propre. »²

La causalité de Dieu s'étend indivisiblement à toutes les créatures, comme à toute leur causalité. Or, parmi les êtres créés, la vertu des uns s'étend à plus d'effets que celle des autres. Ceux dont le bien et l'action atteignent simultanément des effets multiples, en nombre ou espèce, ressemblent d'autant à Dieu vu comme cause universelle. C'est surtout à l'inhérente causalité universelle que la création doit son unité intrinsèque. S'il n'y avait dans l'univers que des causes particulières, son unité d'ensemble, comparée à ces dernières, ne serait qu'accidentelle ; et il faudrait attribuer cette perfection au hasard, à une causalité fortuite, — quoique Dieu ordonne le casuel et le fortuit tout de même que les effets provenant de causes déterminées. Dès lors, autant la création contient de causalité universelle, autant elle est parfaite et ressemble au bien divin ; ce qui revient à dire que Dieu s'assimile à soi, en proportion, sa manifestation extérieure.

La pluralité et la variété de ses effets ne divise aucunement l'action même de Dieu ; ainsi en est-il, proportionnellement, de toute cause universelle, si limitée qu'on la suppose. De plus, attribuer à Dieu la causalité des créatures diffusant leur bien à elles, n'est nullement diminuer l'activité propre de ces causes. D'autre part, en atteignant un même effet, la pluralité et variété des causes ne divise pas davantage cet effet, encore qu'on doive rapporter celui-ci à ces causes, distinguant en lui diverses formalités. Socrate n'est pas plusieurs

1. Cf. *Ia*, q.27, a.5, ad 3.

2. *Contra Gentiles*, III, 79. Trad. Gerlaud, Paris, LETHIELLEUX, 1950.

personnes attendu ses diverses causes, même principales : telles Dieu, cause première et universelle de toutes les autres, ses parents et ancêtres, causes particulières, — pour ne rien dire de ses causes universelles subordonnées. Il est clair, dit saint Thomas, qu' « un même effet n'est pas attribué à sa cause naturelle et à la vertu divine de sorte qu'une partie serait de Dieu et une autre de l'agent naturel ; il est tout entier de l'un et de l'autre, mais suivant des modalités diverses, tout comme un même effet ressortit tout entier à l'instrument et tout entier à la cause principale ».¹ Dieu pourrait sûrement faire un Socrate de toutes pièces, sans agent subordonné, principal ou instrumental, sans parenté ni race, sans d'autre lien qu'à Dieu. Il n'en découle pas pour autant que les agents subordonnés, comme leur nombre, deviennent superflus. La raison de ceci, nous l'avons vue : Dieu communique et manifeste sa surabondante bonté en produisant des effets qui, à leur tour, sont causes, et qui, par là, composent l'unité d'ensemble pour la plus grande perfection intrinsèque de l'univers.

Notons enfin que l'effet même des agents subordonnés est atteint de manière plus profonde et plus efficace (*vehementius influit*) par la cause supérieure, universelle. Car « en tout agent on considérera deux choses, l'être qui agit et la vertu grâce à laquelle il agit : ainsi le feu chauffe par la chaleur. Or la vertu d'un agent inférieur dépend d'un agent supérieur pour autant que celui-ci lui donne cette vertu par laquelle il agit, ou la lui conserve, ou encore l'applique à telle action, tel un artisan qui use de quelque instrument en vue de produire son effet, sans toutefois conférer à cet instrument la forme grâce à laquelle il agit, ni la lui conserver, mais en lui donnant simplement son mouvement. Ainsi donc l'action d'un agent inférieur n'émane pas seulement de lui grâce à sa vertu propre, mais encore grâce à celle de tous les agents supérieurs, car cet agent agit par la vertu de tous. »²

Les agents subordonnés s'appellent aussi « intermédiaires ». On dira de Dieu qu'il régit l'univers par l'intermédiaire de causes secondes. (Il faut cependant se garder d'assimiler toute cause subordonnée au simple outil qui sépare l'agent principal de son effet, comme la plume est « entre » l'écrivain et les lettres qu'il trace. Bien qu'on puisse les appeler instrumentales au sens où tout ce qui est un moyen est en quelque façon instrument, — *communiter dictum*, — on ne peut, sans distinction, enlever à toutes causes subordonnées la nature d'agent principal.) Mais cette médiation n'empêche pas l'agent supérieur d'être cause *immédiate* quant à la production de l'effet. C'est ce que saint Thomas explique dans la suite du chapitre que nous venons de citer : « Et tout comme celui de l'agent dernier qui exerce immédiatement son action dans la production d'un effet, l'influx de l'agent pre-

1. *Contra Gentiles*, III, 70.

2. *Ibid.*

mier est-il immédiat : car la vertu du dernier agent ne tient pas d'elle-même son efficacité dans cette causalité ; elle la reçoit de l'agent qui lui est immédiatement supérieur, et celui-ci tient la sienne d'un autre supérieur ; il se fait ainsi que la vertu de l'agent premier est par elle-même productrice de l'effet, comme si elle en était la cause immédiate : c'est le cas des principes de démonstration dont le premier est immédiat. Donc de même que normalement une action procède d'un agent et de sa vertu, de même rien ne s'oppose à ce qu'un même effet ressortisse à un agent subalterne et à Dieu, de part et d'autre immédiatement, mais de manière différente. »

Voire, on distingue des degrés d'immédiateté : la cause supérieure atteint l'effet d'une manière plus immédiate encore que les agents subordonnés. Il s'agit d'un genre de distinctions que nous acceptons couramment, sans réfléchir. Ainsi nous disons que Socrate est un homme, qu'il est un mammifère, un animal, un vivant, un corps. C'est donc le même individu qui est également, immédiatement tout cela. C'est cet homme-ci qui est cet animal-ci. Pourtant l'ordre de ces attributs n'est pas indifférent. Si Socrate est un homme, il est par suite tout le reste. Mais sa nature de corps ne le rend ni vivant, ni animal, ni homme ; un animal peut n'être pas un mammifère, et le mammifère peut être autre chose qu'un homme. Semblablement et proportionnellement, nous distinguons, dans un effet, maintes formalités, suivant la diversité des agents auxquels nous rapportons le tout ; d'où que chacun des agents peut être considéré cause « totale » du même effet.

S'opposer à la médiation des causes secondes dans l'exécution du dessein de la Providence, c'est se méprendre sur la sagesse de Dieu telle que manifestée dans ses œuvres et leur ordination à lui ; méconnaître cela même en quoi Dieu démontre la surabondance de sa bonté et de sa puissance. Car c'est le propre du sage d'établir un ordre. Or l'ordre des causes est plus noble que celui des effets, une cause n'agissant qu'en vertu de ce qu'elle est déjà, tandis qu'un effet n'est qu'en dépendance de la cause : celle-ci lui est donc supérieure, sous le rapport exact où elle en est la cause. Aussi l'ordre des causes est-il un signe particulier de la sagesse de Dieu. « L'absence de causes intermédiaires exécutrices de la providence de Dieu supprimerait l'ordre des causes dans le monde, pour y laisser seulement celui des effets. La perfection de la providence de Dieu exige donc des causes intermédiaires qui en sont les agents exécuteurs. »¹

Peut-être l'infatuation qui fait négliger les causes intermédiaires vient-elle d'un certain anthropomorphisme : on prête à Dieu l'ambition d'un homme qui, dans les choses dignes de louange, aime mieux tout accomplir seul, crainte que la personne que par magnanimité il

1. SAINT THOMAS, *op. cit.*, III, 77.

ferait agir à sa place ou s'associerait, ne masque aux yeux de la foule son mérite à lui ; sa solution est sans doute médiocre mais elle apparaît sûre et à sa toise.

V. LA NOBLESSE DE L'AMITIÉ DIVINE ENVERS LE GENRE HUMAIN

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, au traité de l'amitié, Aristote signale un amour analogue à celui d'où procède le gouvernement divin par le moyen d'agents subordonnés. Ayant distingué entre l'amour déréglé de soi-même, — l'attachement au moi haïssable, — et l'amour ordonné du moi, il s'applique à marquer comment ce dernier est aussi racine et mesure de l'amitié parfaite, de l'amour envers un autre soi-même. Plus l'amitié est désintéressée, plus elle avère le caractère noble de l'amour que l'ami se porte à lui-même. Celui qui s'aime droitement se montre prompt à sacrifier, au bénéfice de sa patrie ou de ses amis, tous les biens que le commun des hommes tient pour suprêmes — les richesses, les honneurs, le rang, même la vie mortelle. Il fait ainsi preuve de noblesse, d'une préférence pour ce qui est vraiment digne d'éloges. Telle est, par exemple, la noblesse de la personne qui ne commettrait pas le moindre mal quand même on croirait que ce mal dût sauver le monde entier : il n'est en effet jamais permis de sacrifier son bien spirituel, le plus divin qui soit en nous, pour qui ou quoi que ce soit.

Plus particulièrement, le Philosophe indique de quelle façon l'homme de bien peut manifester le plus haut degré d'amitié : « il peut être plus noble pour lui de devenir la cause de l'action de son ami que d'agir lui-même — *einai kallion tou auton prâxai to aition tō philô genes-thai* ».¹ En accordant à son ami une action ou une part de l'action qu'il pourrait poser tout seul, l'homme de bien agit beaucoup plus louablement qu'en se la réservant. D'autant que, « dans toutes les actions méritoires, l'homme de bien s'assigne à lui-même la plus grande part de ce qui est noble. C'est de cette manière, donc, qu'on doit s'aimer soi-même, certes pas au sens égoïste de la plupart des hommes ».² Or le geste noble dont nous parlons, loin d'impliquer une dispersion du pouvoir d'action de l'homme de bien, est au contraire un signe éclatant de la mesure où il s'assimile le bien spirituel, une marque de très étroite union à soi-même selon l'amour rectifié.³

1. Livre IX, c.8, 1169 a 30. Voir le commentaire de saint Thomas sur ce passage, lect.9.

2. ARISTOTE, *ibid.*

3. On trouve l'application théologique de cette doctrine dans la *IIa IIae*, 25,4. Il faut comprendre que l'amour de charité, *virtus unitiva*, nous unissant à Dieu selon sa déité, nous fait en outre aimer notre propre personne, qui en est unie d'autant mieux à elle-même ; au lieu que, dans l'égoïsme, la personne se divise contre elle-même, devenant le bas moi, *ubi umbra mortis, et nullus ordo, sed sempiternus horror inhabit.*

Pour le catholique, cet enseignement de l'*Éthique* fait ressortir la noblesse de l'amitié du Fils de Dieu envers les hommes. Noblesse dont témoigne d'abord l'Incarnation rédemptrice, où l'homme est appelé à se sauver dans l'Homme-Dieu. Il y a cependant davantage. Le Sauveur a voulu naître de la race d'Adam, *figure de celui qui doit venir*, et il devint l'Adam nouveau par la médiation de la Femme. Or la Vierge Marie, il l'a dès le principe formée comme *une aide qui lui fût assortie*, lui accordant la grâce proportionnée à la condition de Mère de Dieu et de compagne de vie, et jamais elle ne cessa d'être son aide.

Déjà en vertu de sa seule maternité, réalité physique, naturelle, encore qu'opérée par miracle, Marie aime *naturellement* son Fils — le même qui procède éternellement du Père. (Remarquons en passant qu'Aristote se sert précisément de l'amour de la mère pour son enfant afin de manifester le caractère désintéressé de l'amitié parfaite.)¹ Grâce à Marie, il existe par conséquent une amitié *naturelle* entre la personne humaine et son Dieu. Du reste, puisque le mal infligé à l'enfant atteint les parents comme un mal personnel, — de sorte qu'ils en éprouvent non pas de la pitié mais de la douleur,² — le mal de la Passion du Fils de Dieu atteint *naturellement* Marie comme un mal personnel. Déjà, donc, en raison de sa seule maternité, la Vierge compatit aux douleurs du Sauveur, qui l'affectent en sa propre personne de Mère. C'est pourquoi l'Église la nomme *Mater Dolorosa*. D'autre part, l'union de grâce avec son Fils, proportionnée à sa condition de Mère de Dieu et de compagne du Sauveur, surélève cette participation naturelle à la vie du Rédempteur ; d'autant que la grâce, qui perfectionne la nature, a pour mesure l'union des Personnes de la Très Sainte Trinité. « *Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un, et que le monde sache que tu m'as envoyé et que je les ai aimés comme tu m'as aimé.* »³ Il n'est, aussi, pas possible d'être plus proche de Dieu que l'est Marie, tant par sa maternité que par la grâce proportionnée à son unique état. Il n'est pas possible d'être plus intimement associé au Rédempteur comme tel.

Si le nouvel Adam ne s'était choisi *une aide qui lui fût assortie*, il n'en eût pas été moins noble, mais sa noblesse en eût été moins évi-

1. *Éthique*, VIII, c.8, 1159 a 25. Voir le commentaire de saint Thomas, lect. 8.

2. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 8 : « . . . Dans ce dernier cas [où les liens qui nous unissent aux personnes de notre connaissance sont très étroits], notre disposition est la même que si nous devions pârir nous-même ; c'est pourquoi Amasis, dit-on, ne pleura pas sur son fils qu'on conduisait à la mort, mais sur son ami qui lui demandait l'aumône ; le cas de l'ami était pitoyable ; celui du fils, horrible : l'horrible est différent du pitoyable ; il exclut même la pitié et sert souvent à émouvoir le sentiment opposé ». (1386 a 15) Trad. Dufour.

3. Jn 17 21.

dente, moins démontrée *ad extra*. Sans doute cette noblesse exigeait-elle qu'il pût tout faire seul ; mais elle requérait également qu'il la puisse manifester, avec plus de générosité encore ; il le fit en s'associant l'amie pour la grande affaire du salut des hommes. Toutefois, qu'on le note, ce n'est pas un autre rédempteur qu'il s'allie, — « nous n'avons que faire » d'un second nouvel Adam. L'Église entend bien que c'est même et surtout de l'ordre nouveau que *Yahvé Dieu dit* : « *Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie.* »¹ Dieu veut que Marie soit associée au Verbe incarné « d'une manière semblable à celle dont Ève fut assortie à Adam, principe de mort, si bien que l'on peut dire de notre Rédemption qu'elle s'effectua selon une certaine 'récapitulation' en vertu de laquelle le genre humain assujetti à la mort par une vierge, se sauve aussi par l'intermédiaire d'une Vierge ». L'Église insiste encore qu'elle « fut choisie comme Mère de Dieu, précisément 'pour être associée à lui dans la Rédemption du genre humain' ».² Et de même qu'Ève était la première à manger du fruit de l'arbre défendu, en quoi elle était médiatrice dans le mal, ainsi Marie, récapitulant dans le bien la médiation de la première femme, est aussi la première à cueillir les fruits de l'arbre du salut.

On a donc tort si on pense que la Corédemption nous éloigne de l'*unique Médiateur*, ou qu'elle divise son *oblation unique*. Il s'ensuit tout le contraire. C'est l'ami qui fait agir son amie. La médiation de la nouvelle Ève jouit d'une causalité universelle, quoique subordonnée même à celle de l'humanité du Christ, cause instrumentale de grâce. Or, avons-nous dit, une cause universelle n'est pas divisée par la multiplicité ou la variété de ses effets, ni par leur diverse subordination. D'autre part, l'action venant de l'effet qui est en sus cause, et notamment de celui qui est en sus cause universelle, démontre à proportion la surabondante unité de l'agent auquel demeure subordonné cet effet-cause. Elle en démontre éminemment la noblesse.

Ainsi, la grâce préservatrice de Marie, effet des mérites du Fils en vertu de quoi elle peut, toujours soumise à Lui, co-mériter avec Lui la grâce réparatrice pour tous les hommes conçus dans l'esclavage, ne divise aucunement le sacrifice du Fils. Au contraire, ce privilège de Marie révèle d'une façon très singulière l'ampleur et l'efficace de l'*oblation unique* de l'*unique Médiateur*, cause universelle du salut.

La Compassion douloureuse de la Vierge Immaculée lui est infligée par la Passion de son Fils. Qu'il plaise au Sauveur d'accorder à sa compagne ce qu'il faut pour rendre méritoire, universellement, la Compassion qu'il n'eût pu lui épargner sans éloigner de lui la Mère : qui s'élèvera contre ce geste, tout de noblesse, envers l'humanité ? Et si on proteste que c'est donner beaucoup de portée à la Compassion,

1. Gn 2 18.

2. Pie XII, *Ad Coeli Reginam*.

il faut rappeler comment le Docteur Commun répond à la même difficulté concernant la Passion du Fils. Il concédait qu'en effet la passion n'est pas comme telle méritoire, puisque le principe actif est alors extrinsèque à celui qui pâtit. L'acceptation volontaire, elle cependant, est un principe actif, intérieur au patient, et c'est par là que la Passion du Christ fut méritoire. Or cet argument vaut pour la Compassion : « . . . Ce fut elle qui, exempte de toute faute personnelle ou héréditaire, toujours étroitement unie à son Fils, l'a offert sur le Golgotha au Père Éternel, sacrifiant en même temps son amour et ses droits maternels, comme une nouvelle Ève, pour toute la postérité d'Adam, souillée par sa chute misérable. »¹

* * *

L'auteur protestant cité précédemment disait que « nous n'avons pas besoin d'un chemin qui nous conduise à [Jésus] ; ni d'un amour qui suppléerait à ce qui pourrait manquer à l'amour du Christ. » Le premier point dépend de la condition suivante : s'il se peut que Dieu ait décidé de ne pas nous en laisser le choix. Or, comme pour toute vérité de foi, seul le Magistère vivant peut nous montrer déterminément ce qui en est. De fait, il enseigne qu'en l'œuvre du salut, le rôle de la Vierge récapitule dans le bien celui de la première femme dans la chute. Quant au second point, nous ne croyons pas du tout qu'il puisse manquer quelque chose à l'amour du Christ pour les hommes. La foi contraire serait hérétique.² Mais nous croyons son amitié si magnanime, si noble, qu'il fait agir l'amie et lui donne une part dans la Rédemption qu'il eût pu accomplir seul. Et cette bénignité, nous ne pouvons la méconnaître.

Nous croyons même que la création n'en est que plus glorieuse. Parmi toutes les œuvres de Dieu, aucune n'est comparable en gloire à l'humanité du Verbe. Toutefois le Verbe ne fait partie de l'univers que par la subsistance de la Personne divine dans son humanité. La Personne elle-même du Christ ne peut avoir le caractère de partie ; elle est, au vrai, comme un « tout antérieur aux parties ».³ Car Dieu est bien commun par excellence, mais extrinsèque à l'univers cependant

1. PIE XII, *Mystici Corporis*.

2. Cf. S. THOMAS, *In ad Col.*, I, 24, lect.6 : « Sed hoc est haereticum, quia sanguis Christi est sufficiens ad redemptionem, etiam multorum mundorum. »

3. S. THOMAS, *In I ad Cor.* XII, lect.3 : « Estis membra dependentia de Christo membro, quod quidem dicitur membrum secundum humanitatem, secundum quam praecipue dicitur Ecclesiae caput. Nam secundum divinitatem non habet rationem membra aut partis, cum sit commune bonum totius universi. » Pour la notion de « totalitas ante partes », et sa distinction du « totum ex partibus », voir SAINT THOMAS, *De divinis nominibus*, c.2, lect.1.

que plus intime aux choses qu'elles ne le sont à elles-mêmes ; il est la bonté par essence, dont l'univers tout entier, quelque parfait qu'on le suppose, ne pourrait jamais être qu'une participation. En revanche, la personne de Marie fait partie de la création. Et même dans l'ordre surnaturel, elle ne cesse pas de se comparer à Dieu comme une partie à un tout antérieur aux parties ; même l'âme du Christ, en fait, ne saurait avoir de Dieu une connaissance compréhensive. En tant, donc, que de toutes les personnes créées elle est, par sa maternité et par sa grâce, la plus élevée, la plus proche de Dieu, en son Fils qui est « naturellement un même unique et commun Fils de Dieu et de la Vierge »,¹ en qui elle voit et aime *celui qui a fait pour elle de grandes choses*, Marie, — très précisément dans la royauté universelle qui est sienne par ce même Fils dont le *règne n'aura point de fin*, — apporte à l'univers un principe tout intérieur, personnel, une cause inhérente de son unité d'ordre, dont la bonté s'épanche d'un bout à l'autre du monde. La Vierge-Reine démontre ainsi, incomparablement, la sagesse de l'*ordre établi par Dieu*,² la surabondance d'où procède le gouvernement divin par des agents subordonnés, la gratuité et l'étendue de la miséricorde du Tout-Puissant. À cet égard, la différence séparant les Églises de la Réforme de l'Église de Rome en est une entre le pur possible, voire le futurable, et ce qu'en réalité Dieu fait ; entre ce qui n'est pas et ce qui est. Elle est à l'échelle de l'univers. Cependant, il reste toujours possible à un homme de préférer que sa propre volonté soit faite, sur la terre comme au ciel, et de vouloir établir ce que devrait faire le Seigneur.

* * *

Certes, « il faut le dire avec tristesse, mais il faut le dire », la raison pour laquelle « les Églises de la Réforme ne peuvent pas suivre leurs frères catholiques sur la voie de la glorification de Marie », mais c'est la piété du Fils de l'homme pour la Vierge-Mère, — la raison de notre culte d'hyperdulie. On définit la piété filiale, nous l'avons vu, comme un culte. Lorsque ce culte est celui du Fils de Dieu envers sa Mère, il fonde pour nous l'espèce suprême de la dulie.³

Quant à la séparation, plus radicalement encore, c'est à l'autorité visible dont le Père investit l'Église du Verbe Incarné qu'elle est due : la règle de foi, sensible, sans laquelle nous ne saurions en vérité quoi penser, ni du Fils ni de la Mère. « *Et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour être avec vous à jamais, l'Esprit de*

1. Pie IX, *Ineffabilis Deus*.

2. Rm 13 2.

3. Notre auteur avait dit : « Mais de là à lui rendre un culte d'hyperdulie (d'honneurs extraordinaires), nous ne le pouvons pas sans être infidèles à Jésus-Christ. »

vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît. Vous, vous le connaissez parce qu'il demeure avec vous et qu'il est en vous. Je ne vous laisserai pas orphelins . . . Mais le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. »¹

Charles DE KONINCK.



1. Jn 14 16, 26.