

pli dans son activité rédemptrice. Cf. les antiennes, les répons et les hymnes de chaque fête.

Transition et sommaire. Par son union avec le Logos dans l'unité de Personne, la nature humaine, même dans son caractère créé, a été intimement saisie par le Logos et glorifiée ; elle a été élevée à la plus haute dignité créée et munie de privilèges et de perfections naturels et surtout surnaturels. Ces privilèges de l'humanité du Christ peuvent se ramener à trois classes : les privilèges *moraux, intellectuels et dynamiques*. Au sujet des perfections corporelles du Seigneur, nous ne pouvons rien dire de certain. L'opinion, d'après laquelle le Christ aurait possédé dès le sein de sa Mère la corporalité parfaite, est physiologiquement insoutenable et tout au moins indémontrable. (Cf. S. th., III, 33, 1.) *Pohle* nomme avec raison cette opinion un « docétisme raffiné ». Par contre, les exposés concernant les privilèges spirituels et surnaturels cités plus haut s'appuient tous sur des *raisons théologiques* sérieuses et solides, bien qu'à leur sujet il n'y ait que peu de *décisions* ecclésiastiques.

CHAPITRE V

Les perfections de l'humanité du Christ

95. La parfaite sainteté du Christ

THÈSE. L'âme du Christ était absolument sans péché, exempte du péché originel aussi bien que du péché personnel. *De foi.*

Explication. L'exemption du *péché originel* a été proclamée par Eugène IV, comme foi ecclésiastique. Il déclare que le Christ « sine peccato conceptus, natus et mortuus (est) ». (Denz., 711.) Le *Concile d'Éphèse* avait déjà enseigné que le Seigneur est exempt de tout péché personnel en déclarant que celui-là n'avait pas besoin de sacrifice rédempteur « qui peccatum omnino nescivit ». (Can. 10 ; Denz., 122.) Cette déclaration fut répétée par le *Concile de Chalcédoine*. (Denz., 148.)

Preuve. L'exemption du péché originel chez Jésus n'est pas signalée dans l'Écriture, mais l'Écriture enseigne l'absence *complète* de péché en lui. L'Ancien Testament atteste que le futur Messie sera lui-même exempt d'injustice et de fraude, qu'il donnera sa vie en « sacrifice d'expiation » pour d'autres et que, en tant que « juste serviteur de Dieu, il en justifiera plusieurs et portera leurs iniquités ». (Is., LIII, 9-11.) Dès le moment de la conception, Gabriel l'appelle « saint ». (Luc, I, 35.) Comme cette conception n'était pas soumise aux lois de la nature, mais à la grâce du Saint-Esprit, elle était aussi exempte du péché originel. (Math., I, 20 ; Luc, I, 35.) Plus tard, Jésus déclarera lui-même qu'il est *entièrement* exempt de péché : « Quis ex vobis arguet me de peccato. » (Jean, VIII, 46.) « Quia ego quæ placita sunt ei (Patri) facio semper. » (Jean, VIII, 29.) « Venit enim princeps hujus mundi et in me non habet quidquam. » (Jean, XIV, 30.)

Les Apôtres le célèbrent comme l'« Agneau de Dieu qui enlève

les péchés du monde » (Jean, I, 29), comme l'« Agneau immaculé et sans tache » (I Pier., I, 19), comme quelqu'un « qui n'a pas connu le péché » (II Cor., V, 21), « dans lequel il n'y a pas de péché » (I Jean III, 5), « qui a été tenté de toute manière sans péché » (Hébr., IV, 15), « qui est saint, sans faute, sans souillure, séparé des pécheurs » (Hébr., VII, 26).

Les Pères. Qu'ils ne s'écartent pas de ce témoignage unanime et constant de l'Écriture, cela va de soi. De même, ce dogme ne fut jamais attaqué par les hérétiques, quelles qu'aient été, par ailleurs, leurs erreurs christologiques.

Il n'y a que le néo-protestantisme libéral qui ait osé s'en prendre à la personne et à la conduite de Jésus. Il a dit lui-même que personne n'est bon si ce n'est Dieu seul (Marc, X, 18) ; donc, conclut-on avec précipitation, il s'est refusé la bonté complète. Et pourtant il a lui-même exigé de tous les hommes l'absence de péché et il a montré au jeune homme riche la voie du bien : « Viens et suis-moi. » (Math., XIX, 21.) Il faut donc que, par ces paroles, il ait représenté Dieu comme la bonté absolue en soi et comme la source de la bonté et de la moralité pour nous, sans vouloir dire quoi que ce soit sur l'exemption personnelle de péché de la part des hommes et sans vouloir enseigner le dogme protestant de la corruption radicale de la nature humaine. Jésus veut dire : Dieu seul est bon, par soi-même il est la bonté parfaite (§ 42) ; dans la mesure où les hommes sont bons — et d'après le Christ, ils doivent tous l'être en tant qu'enfants de leur Père (Math., V, 48) —, ils le sont par la grâce de Dieu ou par l'Esprit de Dieu. (Luc, XI, 13.)

On prétend ensuite que certaines actions du Christ, comme l'expulsion des vendeurs du temple, les discours polémiques avec les Juifs, ainsi que les réprimandes faites aux Apôtres (Math. XVI, 23), ne seraient pas exemptes de péché. Mais on ne peut affirmer cela que si l'on ne comprend rien au zèle religieux d'un Moïse, d'un Élie, d'un Jean-Baptiste, d'un S. Paul, sans parler de celui du Christ, et que si l'on est incapable de comprendre l'effroyable tension que causaient, dans l'âme de Jésus, le feu intérieur de la connaissance de Dieu d'une part, et les obstacles apportés méchamment par les Pharisiens d'autre part. Y avait-il aussi dans le Christ de la colère, demande S. Thomas. Et il donne, après S. Grégoire le G., cette réponse : Il n'y avait pas de colère coupable, mais une colère provenant du zèle pour Dieu. (S. th., III, 15, 9.) Cf. ce qui a été dit plus haut sur les « passions » (p. 368).

L'impeccabilité de Jésus. C'est une vérité intimement connexe au dogme que Jésus était non seulement *de fait* exempt de péché, mais encore *incapable* de pécher. Par suite de sa conception miraculeuse et de l'union hypostatique, il n'était pas soumis à la loi du *péché originel* et de la *concupiscence*. Ainsi donc il n'était pas sujet à la tentation intérieure. La tentation racontée par l'Écriture était une molestation de Satan, comme l'Écriture elle-même le laisse reconnaître. (Math., IV, 1-11.) Le Christ n'aurait pu pécher que par une opposition entièrement libre de sa volonté à la volonté divine. Or cela n'était pas possible, car le possesseur de la volonté humaine était le Logos ; par conséquent, Dieu lui-même aurait abandonné Dieu, ce qui serait une absurdité.

À côté de cette raison *décisive*, on apporte encore comme arguments la plénitude de grâce du Christ et spécialement la « vision béatifique ». Le péché, non seulement en soi, mais même dans ses conditions et ses dangers lointains, est la seule chose qui pouvait s'opposer à l'union hypostatique ; il doit donc être écarté *radicalement* et en *principe* (actiones sunt suppositorum). Un petit nombre de théologiens admettent la *possibilité* du péché comme une donnée *nécessaire* de la notion de l'humanité

de Dieu ne peut devenir une forme *inhérente* intérieurement à l'humanité du Christ qui, en quelque sorte, substantiellement ou accidentellement rendrait cette humanité Dieu. Mais l'humanité du Christ est substantiellement sainte simplement par son union personnelle avec le Logos. Assurément la sainteté reçue par cette union est une sainteté intérieure, réelle ; aussi intérieure et réelle que cette union l'est en elle-même. Néanmoins, d'un autre point de vue, on peut l'appeler *extérieure* dans ce sens que si, dans cette union, une liaison indissoluble de l'humanité au Dieu très saint a été réalisée, elle ne l'a cependant pas été de façon à ce que la sainteté divine devint une propriété de l'humanité par laquelle celle-ci pourrait être sainte. On peut appeler la sainteté substantielle du Christ une *consécration* par laquelle il est pour toujours attiré vers la divinité avec une intimité, une force et une énergie qu'aucune autre grâce ou sainteté ne peut produire. C'est pourquoi les *scotistes* ont une conception trop faible de cet état de sainteté, en l'expliquant comme une *attraction extérieure* vers Dieu. Il consiste plutôt dans la pénétration interne physique, substantielle de l'humanité par la divinité, comme on l'a expliqué dans l'étude de la péricorèse (§ 92). Avec cette sainteté substantielle sont unis tous les autres dons et toutes les autres grâces dont la nature humaine est capable, et cela en vertu d'une nécessité interne.

Jésus possédait aussi la grâce sanctifiante (*gratia accidentalis, gr. creata*). On a objecté que la sainteté substantielle rendait la sainteté accidentelle superflue. Pas du tout. La grâce sanctifiante est justement la forme d'après laquelle une âme créée *peut* devenir sainte et, d'après l'ordonnance divine, *doit* le devenir. Une forme incréée ne peut pas le faire, car « finitum capax infiniti non est ». Il reste donc aussi bien place que *besoin* pour la grâce sanctifiante. Au reste, la sainteté a son fondement, non pas dans l'existence, mais dans l'essence et la volonté : elle en constitue les dispositions subjectives. S. Thomas fait procéder la plénitude de grâce de l'union intime avec la source de grâce, le Logos. D'après cet axiome, il faut que le Christ possède la grâce sanctifiante dans la plus grande plénitude possible.

Comme preuve d'*Écriture*, on cite Isaïe qui attribue au Seigneur le Saint-Esprit avec tous ses effets (xi, 1 sq.), Luc, ii, 52, « il croissait en grâce », et Jean qui célèbre « la plénitude de grâce du Fils unique du Père » (i, 14) et nie qu'il ait reçu l'Esprit de Dieu dans une certaine mesure, comme les Prophètes (iii, 34). Le *besoin* de grâce sanctifiante est semblable à celui qui existe chez les élus. Eux aussi possèdent cette grâce, non pas comme une protection contre le mal, mais comme un *ornement* positif et une caractéristique des enfants de Dieu.

Les Pères parlent de cette grâce créée (*gratia creata*) qu'ils distinguent de la grâce incréée (*gr. increata*), quand ils expliquent les textes que nous avons cités et surtout à l'occasion de la descente du Saint-Esprit au moment du baptême du Christ. Ils voient, dans cette descente, non pas un pur symbole, mais une communication réelle à la nature humaine. S. Athanase fait dire au Seigneur : « Moi qui suis le Verbe du Père je me donne à moi-même, comme Homme, le Saint-Esprit et je me sanctifie comme Homme dans cet Esprit. » (Orat. Arian., i, 46.) S. Augustin « Dominus ipse Jesus Spiritum Sanctum non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo. » Cependant il rapporte ce don au moment de l'Incarnation et non à celui du baptême. (De Trin., xv, 26, 46.) L'Eglise ne s'est pas prononcée formellement à ce sujet, cependant elle rejeta la théorie d'Abélard : « Quod in Christo non fuerit spiritus timoris Dei. » (Denz., 378.) S. Thomas fait dériver la possession de la grâce sanctifiante de l'union avec la divinité qui, dans le Christ, était toute particulière ; de la sublimité de l'âme, qui ne reçut que par la grâce sanctifiante l'aptitude à l'activité surnaturelle, si nécessaire, et la possibilité de mériter, enfin de la situation du Christ comme notre chef, d'où la grâce devait découler sur nous. (S. th., iii, 7, i.)

Cette grâce n'était pas cependant une disposition pour l'union hypostatique, elle en était l'effet. (Comp., 214.)

Les charismes de Jésus. Ils ne sont pas nécessairement liés à la grâce sanctifiante, mais ils résultent de l'union hypostatique qui est le *principe général* de toutes les grâces du Christ. Le *besoin* de charismes est inclus dans sa vocation de *docteur* et de *Sauveur* du monde. Les charismes, en effet, sont conférés pour le salut des autres. (Math., x, 8 ; I Cor., xiv, 12.) Que le Christ en ait pratiquement exercé plusieurs, notamment le don des miracles, le don de la doctrine, la connaissance des cœurs, cela apparaît clairement dans les Évangiles. (S. th., iii, 7, 7 et 8.)

Les vertus de Jésus. D'après le Concile de Trente, les vertus théologiques sont toujours unies à la grâce sanctifiante. (S. 6, c. 7 ; Denz., 800.) Il y a, de même, des vertus morales infuses. Il faut les attribuer à Jésus en raison de l'union hypostatique, laquelle, en tant que don plus grand, inclut et postule tous les dons moins grands. Sont *exclues* cependant toutes les vertus qui, précisément à cause de cette union, ne trouvent pas place en lui et ne sont pas conciliables avec sa science et sa sainteté éminentes.

Il faut donc exclure d'abord la *foi*, que les protestants, contrairement à la Bible, lui attribuent généralement. La foi était supprimée par la vision intuitive, comme on le démontrera dans le paragraphe suivant. Quant à l'*espérance*, le Seigneur ne la possédait que par rapport à la glorification de son corps et de sa vie extérieure. (Jean, xvii, 5 ; Luc, xxiv, 26 ; cf. Rom., viii, 24.) Par contre, la *charité* était en lui dans toute son intensité et sa plénitude. Parmi les vertus morales, le Christ, en tant qu'exempt de péché, ne pouvait pas exercer la *pénitence* pour ses propres péchés, tout au plus pouvait-il faire des actes extérieurs de pénitence pour les autres. La *tempérance*, en tant que domination de soi-même, ne pouvait pas devenir actuelle, en raison de l'harmonie de ses puissances internes spirituelles et vitales, qui ne connaissaient aucun trouble provenant de la concupiscence due au péché originel.

L'*Écriture* attache la plus grande importance aux vertus du Christ. (Luc, ii, 52 ; Math., xi, 29 ; I Pier., ii, 21.) Elle nomme et décrit son amour de Dieu et du prochain, son obéissance et son zèle envers Dieu, son humilité et son renoncement, sa miséricorde et sa douceur, sa fidélité à sa vocation et son activité inlassable, son endurance et sa patience jusqu'à la mort.

Les *dons du Saint-Esprit* avaient déjà été attribués au Messie futur par Isaïe (xi, 2-5). Le Christ était « rempli du Saint-Esprit » (Luc, iv, 1), qui dirigeait continuellement la conduite de sa vie humaine. L'Eglise attribue au Seigneur les dons du Saint-Esprit (Denz., 83) y compris, contre Abélard, la crainte de Dieu. (Denz., 378.)

Mesure des grâces du Christ. Cette mesure est caractérisée par l'*Écriture* comme une « plénitude » (Jean, iii, 34 sq.). Cette mesure est-elle *infinie* ? Naturellement, une nature créée ne peut avoir de proportion avec l'infini. Néanmoins, les théologiens désignent la plénitude de grâce du Christ comme une plénitude infinie, en tant que le Christ (*ratione personæ*) est en possession de la grâce substantielle (*gratia increata*). Par contre, les autres grâces sont en soi finies (*gratia creata*).

On ne les appelle infinies qu'au sens impropre, en tant que, par rapport au sujet comme par rapport à la grâce, on ne peut pas en soi assigner de mesure à cette plénitude. Quelle que soit la nature de la grâce et quelle que soit la quantité que peut en recevoir une nature créée, le Christ la possédait dans une plénitude *extensive* et *intensive*. S. Thomas fait dériver la plénitude, la mesure de la grâce, de la proximité avec la divinité, car plus une chose est proche de la cause active, plus elle en reçoit d'effet. Or, seule la nature humaine du Christ est unie hypostatiquement à la divinité ; elle en reçoit donc la plus haute « plénitude de grâce ». (S. th., III, 7, 9 ; III, 7, 1 ; cf. III, 27, 5.) Une *augmentation*, telle qu'elle est possible et habituelle chez nous, ne pouvait avoir lieu dans le Christ, car le principe de la grâce chez lui, l'union hypostatique, existait dès sa conception et, avec ce principe, il avait toutes les grâces. Par contre, une *manifestation* progressive, conforme à son état d'évolution, des forces de la grâce et de leur *activité* dans la pratique des vertus, était possible, et l'Écriture nous atteste suffisamment que les deux choses se sont réalisées. (Luc, II, 52 ; Math., III, 16.) Il n'était pas possible à la nature humaine d'épuiser, pour ainsi dire, dans un seul acte (*actus purus*) sa vie de vertus ; elle avait besoin de la succession et surtout des occasions ou circonstances extérieures. C'est d'après ces principes qu'il faut comprendre la condamnation de Théodore de Mopsueste, qui admettait dans le Christ un progrès du plus mauvais au mieux (*a deterioribus paulatim recedentem et sic ex profectu operum melioratum* ; Denz., 224). Cependant on peut admettre qu'en raison de la même grâce, le Christ a exercé parfois des actes de vertu plus élevés, comme par ex. : au moment du commencement de son ministère public, dans la scène du baptême, dans le combat contre l'incrédulité, dans les jours de sa Passion, sur la Croix. De même, il serait contraire à toute psychologie religieuse de penser que ces actes de vertus ont été sans importance pour la vie intérieure du Seigneur ; ils étaient aussi peu dépourvus d'importance que les actes d'amour des bienheureux au ciel le sont pour eux. Les causes éminentes ont aussi des effets éminents et l'esprit créé doit trouver son propre avantage dans chaque exercice vertueux, de même que l'exercice des vertus est accompagné pour lui de *peine* et d'*effort*. Ainsi le Christ pouvait dire en toute vérité : « Discite a me ; exemplum dedi vobis. »

La grâce de chef (*gratia capitis*). Le Christ possède sa plénitude de grâce d'abord comme dotation *personnelle*. Mais il est aussi le chef de l'humanité à racheter et rachetée, et, à ce titre, sa plénitude de grâce doit s'écouler dans ses membres. (Jean, I, 14, 16.) Par là, il est devenu le second Adam (Rom. V 14) et reçoit une situation particulière de souverain. (Éph., I 20 23 ; IV 10 ; V 23. Col. I 18 ; II 10. I Cor., XI 3.) Cette grâce de chef n'est pas différente de sa grâce personnelle : elle est plutôt la même grâce, en tant qu'elle est communiquée aux hommes justifiés. Le Christ est donc pour nous la source de la grâce, en tant qu'il nous l'a méritée et la fait continuellement découler dans ses membres. (Trid. s. 6 c. 16.)

Pour bien comprendre, il faut envisager les *trois points* principaux suivants : 1^o La conformité du Christ avec Dieu ; dans cette conformité toutes les grâces prennent leur source ; 2^o Sa conformité avec nous. Par cette affinité avec nous, il est, pour ainsi dire, devenu le principe univoque qui, en nous aussi qui sommes ses membres, opère quelque chose de semblable à lui, en faisant découler sur nous les grâces qui sont renfermées en lui le chef. « Omne agens agit simile sibi. Quod est maxime tale in aliquo genere est causa ceterorum quæ sunt illius generis. » Le juste est une image du Christ. Pour produire en nous cet effet, la divinité se sert de la nature humaine comme organe (*causa instrumentalis* ou *instrumentum conjunctum*, comme est la main pour le corps) et les sacrements sont les instruments (*instr. separatum seu extrinsecum*, comme le couteau pour l'artisan). (C. Gent., IV, 41.)

Détermination plus précise de la grâce de chef. A ce sujet, l'exposé du Carme Philippe de la Sainte-Trinité nous paraît excellent : « 1^o Respondeo dicendum, quod nec *gratia unionis* præcise et formaliter sumpta est ipsa *gratia capitis* in Christo ; 2^o Sicut nec *gratia habitualis* etiam præcise sumpta est formaliter *gratia capitis* sive id, per quod Christus constituitur formaliter caput Ecclesiæ ; 3^o Nec *utraque simul* ; 4^o Sed *gratia capitis* formalissime sumpta est *potestas* a Deo ; 5^o Quæ potestas non est aliquid reale physicum sed est quid morale proveniens ordinatione divina ; 6^o Ad quam Christus redditur idoneus adæquate ex *gratia unionis* et *gratia habituali*, sicut et ad exercendos ejus actus, unde utraque requiritur in Christo ut sit caput Ecclesiæ ; magis tamen principaliter *gratia unionis* ; 7^o Unde *gratia capitis* est propria *solius Christi*. » (De incarn., disp. 5, dub. 7 concl.) Le Christ possède donc, dans la grâce purement *personnelle* d'union, le pouvoir et la dotation nécessaire pour faire couler sur nous de sa plénitude de grâce habituelle qu'il nous a méritée par sa mort. Il le peut, en tant que notre chef, dont nous sommes devenus les membres par la foi en lui ; il fait couler cette grâce en nous par les canaux des sacrements qui lui servent pour cela d'instruments ou de causes externes. Ainsi, la plénitude de grâce du Christ est pour nous la source prochaine de la grâce ; la cause dernière est, bien entendu, la divinité dont l'éternelle volonté d'amour est le fondement de toute grâce. S. Thomas conçoit cet écoulement de grâce comme une efficacité physique et non simplement morale : « *Actiones ipsius* (Christi) ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis *causantes* et per *meritum* (efficacité morale) et per *efficaciam quamdam* » (causalité physique) ; S. th., III, 8, 1 ad 1 ; cf. De verit., XXIX, 4 sq. « Interior... influxus gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo, cujus *humanitas* ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet *virtutem justificandi*. » (S. th., III, 8, 6.)

Est en connexion étroite avec la « *gratia capitis* » la « *potestas excellentiæ Christi* » ou « *potestas auctoritatis* », c.-à-d. le pouvoir d'instituer des sacrements. Il faut la distinguer de la « *potestas ministerii* » qui est le pouvoir de les administrer. (S. th. I, 43, 7 ad 6 ; III, 64, 3 c et 4 c.) Par contre, les « *ministri Ecclesiæ* » sont « *quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra* ». (Suppl. 36, 3 ad 2.)

§ 96. La science parfaite du Christ

Celui qui, avec Nestorius, fait de l'union entre Dieu et l'homme une simple union morale ravalera aussi le Christ-Homme par rapport à la connaissance à un degré simplement humain. Celui qui comme Apollinaire et Arius, lui refuse une âme humaine ne peut pas, non plus, lui attribuer une connaissance humaine. Un rameau du *monophysisme*, le parti de Themistius, imputa au Christ, en contradiction avec son principe, l'ignorance des choses de l'au-delà (agnoètes, themistiens). Cet *agnoétisme* fut rejeté par le Pape S. Grégoire le Grand. (Denz., 248.)

Si, dans cette condamnation de la théorie de l'ignorance du Christ, on a un point de repère par *en bas*, on se demande où l'on en trouvera un par *en haut*. Or, nous avons d'abord la certitude dogmatique que l'âme humaine du Christ ne possédait pas l'*omniscience* de Dieu. La raison est évidente. Un attribut divin n'est pas compatible et une créature n'en est pas susceptible. Si, au Moyen-Âge, des scolastiques ont attribué au Christ, en tant qu'Homme, l'omniscience, ils n'ont pu le faire qu'en méconnaissant ces deux vérités simples et facilement compréhensibles que nous venons d'indiquer. Comment une âme humaine, pourrait-elle exercer le même acte de connaissance sans succession que l'intelligence divine ? S. Thomas répond : « Cet acte ne peut appartenir à l'âme du Christ, car c'est un acte de l'autre »

On ne les appelle infinies qu'au sens impropre, en tant que, par rapport au sujet comme par rapport à la grâce, on ne peut pas en soi assigner de mesure à cette plénitude. Quelle que soit la nature de la grâce et quelle que soit la quantité que peut en recevoir une nature créée, le Christ la possédait dans une plénitude *extensive* et *intensive*. S. Thomas fait dériver la plénitude, la mesure de la grâce, de la proximité avec la divinité, car plus une chose est proche de la cause active, plus elle en reçoit d'effet. Or, seule la nature humaine du Christ est unie hypostatiquement à la divinité ; elle en reçoit donc la plus haute « plénitude de grâce ». (S. th., III, 7, 9 ; III, 7, 1 ; cf. III, 27, 5.) Une *augmentation*, telle qu'elle est possible et habituelle chez nous, ne pouvait avoir lieu dans le Christ, car le principe de la grâce chez lui, l'union hypostatique, existait dès sa conception et, avec ce principe, il avait toutes les grâces. Par contre, une *manifestation* progressive, conforme à son état d'évolution, des forces de la grâce et de leur *activité* dans la pratique des vertus, était possible, et l'Écriture nous atteste suffisamment que les deux choses se sont réalisées. (Luc, II, 52 ; Math., III, 16.) Il n'était pas possible à la nature humaine d'épuiser, pour ainsi dire, dans un seul acte (*actus purus*) sa vie de vertus ; elle avait besoin de la succession et surtout des occasions ou circonstances extérieures. C'est d'après ces principes qu'il faut comprendre la condamnation de Théodore de Mopsueste, qui admettait dans le Christ un progrès du plus mauvais au mieux (*a deterioribus paulatim recedentem et sic ex profectu operum melioratum* ; Denz., 224). Cependant on peut admettre qu'en raison de la même grâce, le Christ a exercé parfois des actes de vertu plus élevés, comme par ex. : au moment du commencement de son ministère public, dans la scène du baptême, dans le combat contre l'incrédulité, dans les jours de sa Passion, sur la Croix. De même, il serait contraire à toute psychologie religieuse de penser que ces actes de vertus ont été sans importance pour la vie intérieure du Seigneur ; ils étaient aussi peu dépourvus d'importance que les actes d'amour des bienheureux au ciel le sont pour eux. Les causes éminentes ont aussi des effets éminents et l'esprit créé doit trouver son propre avantage dans chaque exercice vertueux, de même que l'exercice des vertus est accompagné pour lui de *peine* et d'*effort*. Ainsi le Christ pouvait dire en toute vérité : « Discite a me ; exemplum dedi vobis. »

La grâce de chef (*gratia capitis*). Le Christ possède sa plénitude de grâce d'abord comme dotation *personnelle*. Mais il est aussi le chef de l'humanité à racheter et rachetée, et, à ce titre, sa plénitude de grâce doit s'écouler dans ses membres. (Jean, I, 14, 16.) Par là, il est devenu le second Adam (Rom. V, 14) et reçoit une situation particulière de souverain. (Éph., I, 20-23 ; IV, 10 ; V, 23. Col. I, 18 ; II, 10. I Cor., XI, 3.) Cette grâce de chef n'est pas différente de sa grâce personnelle : elle est plutôt la même grâce, en tant qu'elle est communiquée aux hommes justifiés. Le Christ est donc pour nous la source de la grâce, en tant qu'il nous l'a méritée et la fait continuellement découler dans ses membres. (Trid. s. 6 c. 16.)

Pour bien comprendre, il faut envisager les *trois points* principaux suivants : 1° La conformité du Christ avec Dieu ; dans cette conformité toutes les grâces prennent leur source ; 2° Sa conformité avec nous. Par cette affinité avec nous, il est, pour ainsi dire, devenu le principe univoque qui, en nous aussi qui sommes ses membres, opère quelque chose de semblable à lui, en faisant découler sur nous les grâces qui sont renfermées en lui le chef. « Omne agens agit simile sibi. Quod est maxime tale in aliquo genere est causa ceterorum quæ sunt illius generis. » Le juste est une image du Christ. Pour produire en nous cet effet, la divinité se sert de la nature humaine comme organe (*causa instrumentalis* ou *instrumentum conjunctum*, comme est la main pour le corps) et les sacrements sont les instruments (*instr. separatum seu extrinsecum*, comme le couteau pour l'artisan). (C. Gent., IV, 41.)

Détermination plus précise de la grâce de chef. A ce sujet, l'exposé du Carme Philippe de la Sainte-Trinité nous paraît excellent : « 1° Respondeo dicendum, quod nec *gratia unionis* præcise et formaliter sumpta est ipsa *gratia capitis* in Christo ; 2° Sicut nec *gratia habitualis* etiam præcise sumpta est formaliter in Christo ; 3° Sed *gratia capitis* formaliter sumpta est *potestas* a Deo ; 4° Sed *gratia capitis* formalissime sumpta est *potestas* a Deo ; 5° Quæ potestas non est aliquid reale physicum sed est quid morale proveniens ordinatione divina ; 6° Ad quam Christus redditur idoneus adæquate ex *gratia unionis* et *gratia habituali*, sicut et ad exercendos ejus actus, unde utraque requiritur in Christo ut sit caput Ecclesiæ ; magis tamen principaliter *gratia unionis* ; 7° Unde in Christo est propria *solus Christi*. » (De incarn., disp. 5, dub. 7 concl.) Le Christ possède donc, dans la grâce purement *personnelle* d'union, le pouvoir et la dotation nécessaire pour faire couler sur nous de sa plénitude de grâce habituelle qu'il nous a méritée par sa mort. Il le peut, en tant que notre chef, dont nous sommes devenus les membres par la foi en lui ; il fait couler cette grâce en nous par les canaux des sacrements qui lui servent pour cela d'instruments ou de causes externes. Ainsi, la plénitude de grâce du Christ est pour nous la source prochaine de la grâce ; la cause dernière est, bien entendu, la divinité dont l'éternelle volonté de l'amour est le fondement de toute grâce. S. Thomas conçoit cet écoulement de grâce comme une efficacité physique et non simplement morale : « *Actiones ipsius Christi ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum* (efficacité morale) *et per efficaciam quamdam* » (causalité physique) ; S. th., III, 8, 1 ad 1 ; cf. De verit., XXIX, 4 sq. « Interior... influxus gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo, cujus *humanitas* ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet *virtutem justificandi*. » (S. th., III, 8, 6.)

Est en connexion étroite avec la « *gratia capitis* » la « *potestas excellentiæ Christi* » ou « *potestas auctoritatis* », c.-à-d. le pouvoir d'instituer des sacrements. Il faut la distinguer de la « *potestas ministerii* » qui est le pouvoir de les administrer. (S. th., I, 43, 7 ad 6 ; III, 64, 3 c et 4 c.) Par contre, les « *ministri Ecclesiæ* » sont « *quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra* ». (Suppl. 36, 3 ad 2.)

§ 96. La science parfaite du Christ

Celui qui, avec Nestorius, fait de l'union entre Dieu et l'homme une simple union morale ravalera aussi le Christ-Homme par rapport à la connaissance à un degré simplement humain. Celui qui comme Apollinaire et Arius, lui refuse une âme humaine ne peut pas, non plus, lui attribuer une connaissance humaine. Un rameau du *monophysisme*, le parti de Themistius, imputa au Christ, en contradiction avec son principe, l'ignorance des choses de l'au-delà (agnoètes, themistiens). Cet *agnoétisme* fut rejeté par le Pape S. Grégoire le Grand. (Denz., 248.)

Si, dans cette condamnation de la théorie de l'ignorance du Christ, on a un point de repère par *en bas*, on se demande où l'on en trouvera un par *en haut*. Or, nous avons d'abord la certitude dogmatique que l'âme humaine du Christ ne possédait pas l'*omniscience* de Dieu. La raison est évidente. Un attribut divin n'est pas communicable et une créature n'en est pas susceptible. Si, au Moyen-Âge, des scolastiques ont attribué au Christ, en tant qu'Homme, l'omniscience, ils n'ont pu le faire qu'en méconnaissant ces deux vérités simples et facilement compréhensibles que nous venons d'indiquer. Comment une âme humaine, pourrait-elle exercer le même acte de connaissance sans succession que l'intelligence divine ? S. Thomas répond : « Cet acte ne peut appartenir à l'âme du Christ, car c'est un acte de l'autre »

nature. » Hugues allait beaucoup trop loin en disant : « Ex quo enim humanitati divinitas conjuncta est, ex ipsa divinitate humanitas accepit per gratiam totum quod divinitas habuit per naturam. » (Sacr., II, 1, 6.) Conséquent avec lui-même, il attribue aussi au Seigneur l'omniscience.

Entre ces deux extrêmes, l'ignorance complète des choses de l'au-delà et l'omniscience complète, on peut encore concevoir de nombreux degrés de connaissance. La question positive est maintenant de savoir à quel degré il faut placer la connaissance humaine du Christ. La réponse est celle-ci :

D'après les Pères, d'après l'opinion unanime des scolastiques et celle de la majorité des théologiens postérieurs, l'âme du Christ possédait, dès le commencement, la vision béatifique ; elle voyait immédiatement, comme les bienheureux, l'essence de Dieu.

S. Thomas enseigne : « Christus secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis, fuit verus et plenus comprehensor. » (S. th., III, 7, 12 ; cf. § 21.)

Comme raisons, on cite encore d'abord l'union hypostatique, par conséquent des raisons théologiques et non des raisons de Révélation. À ce sujet, Pohle dit avec raison : « Il ne peut pas plus être question d'une preuve patristique stricte que d'une preuve scripturaire convaincante. » Au contraire, on peut tirer de l'Écriture, qu'on doit ici interroger en premier lieu, toute une série de textes qui semblent opposés à une connaissance parfaite, telle que la donne la pleine vision de Dieu. Ces textes ont déterminé des théologiens, même catholiques, à rejeter l'opinion scolastique : Klee, Laurent, Bougaud, Schell, Schanz, Rottmanner et d'autres modernes, particulièrement des théologiens exégètes.

Personne n'a mieux rassemblé et mis en valeur avec plus de force les textes bibliques et les motifs théologiques opposés à la doctrine scolastique que Schell. Son exposé fait sûrement de l'impression sur un lecteur objectif. Cependant lui-même est forcé, en établissant finalement les précisions positives, de retirer presque tout ce qu'il a dit auparavant. Cela seul montre que le problème est très difficile et qu'il ne suffit pas, pour le résoudre, de faire valoir les allégations négatives de l'Écriture qui attribuent ou semblent attribuer au Christ une ignorance relative, le besoin d'interroger, des hésitations ou des inexactitudes. Il semble que, devant le fait de l'union hypostatique, toutes les objections et les arguments contraires s'évanouissent. Quand on réfléchit sérieusement à ce fait, on ne peut pas s'empêcher, avec Pohle, de répéter la formule, qui d'ailleurs n'est pas confirmée par l'histoire, du « caractère évident » de la vision béatifique du Christ. On ne peut pas arriver à concevoir que le Christ Homme n'ait pas eu la conscience intime de l'union hypostatique, que l'âme du Christ n'ait pas été plongée à fond dans les abîmes de la connaissance de Dieu, autant qu'il peut être possible à une créature. Les déclarations du Christ sur lui-même, dans le quatrième évangile, concordent d'ailleurs avec cette manière de voir. Dans S. Jean, il « se prévaut » de sa connaissance de Dieu et de la notion précise de sa relation filiale avec Dieu. (Jean, III, 12 sq. ; v, 19, 30, 37 ; VII, 29 ; VIII, 55.) Pas aussi souvent, mais au moins une fois, il s'exprime aussi clairement chez les synoptiques. (Math., XI, 27.) La conscience de la connaissance immédiate de Dieu est, en somme, ce qui fait ordinairement agir et parler le Seigneur. Quand il semble parfois qu'une science limitée et purement humaine le fasse agir et parler, il y a pour cela des motifs qu'on peut découvrir ou qui sont cachés ; d'ordinaire c'est le motif de l'accommodation extérieure. Une fois même, il l'a expressément signalé. (Jean, XI, 42.)

Une raison spéculative. L'union hypostatique est la grâce la plus élevée absolument ; elle n'est donc plus capable de recevoir un complément ou un perfectionnement. Elle est bien plus élevée que la vision de Dieu ; celle-ci ne peut être considérée que comme une conséquence et un effet de la première, et non comme sa cause ou un élément qui la complète. Il faut qu'avec elle soit uni tout le reste de la plénitude de grâce et, par suite, la vision béatifique également. Il ne pourrait y avoir d'obstacle que dans le caractère créé de l'âme, mais cette grâce est conciliable avec ce caractère créé ; l'âme a même des dispositions et une aptitude pour cette grâce, au point que c'est en elle qu'elle trouve son dernier repos et son éternel équilibre. Les âmes des saints sont en effet des âmes humaines ; elles ne sont pas métamorphosées, mais seulement accidentellement fortifiées par la lumière de gloire.

L'âme du Christ possédait aussi, de l'avis concordant des scolastiques, la science infuse, c.-à-d. une science versée en elle par Dieu, en vertu de laquelle elle connaissait toutes les choses qui sont en dehors de Dieu, en elles-mêmes, dans leur essence.

Les scolastiques attribuaient aussi cette science aux anges et au premier homme dans le paradis terrestre. C'est pourquoi ils ne pouvaient pas la refuser à l'âme du Christ. On peut encore, d'une certaine manière, se référer à l'union hypostatique et argumenter en disant que le Seigneur des créatures ne peut pas être dépourvu d'une perfection que possèdent les anges qui sont des créatures ; le Maître ne peut pas être au-dessous des serviteurs.

Il est difficile de prouver que le Christ avait besoin de cette science infuse. Il semble que l'âme du Christ connaît déjà tout en Dieu par la vision intuitive. De même, il est plus parfait de voir quelque chose en Dieu que de le voir dans des idées infuses. On ne peut pas appeler l'absence d'une perfection une imperfection, quand cette absence est compensée par une perfection plus haute. Au reste, il faudrait admettre, dans cette hypothèse, que la connaissance de Dieu, elle aussi, serait imparfaite puisqu'elle n'est semblable ni à celle des anges, ni à celle des hommes. On répond : les deux modes de connaissance ne sont pas distincts par le contenu, mais par le principe et la forme. Seulement le principe est ici encore, en dernière analyse, la causalité divine. Quant à la forme, la question est justement de savoir si elle n'est pas supprimée dans la vision intuitive de Dieu. Il faut avouer que nous sommes beaucoup moins capables de prouver le besoin de cette connaissance que sa vraisemblance.

Le Christ possédait aussi une connaissance acquise (scientia acquisita) c.-à-d. une connaissance qui repose sur la perception des sens et la puissance de connaissance spirituelle, comme chez tous les hommes.

La preuve de cette connaissance expérimentale ressort purement et simplement de la réalité de la nature humaine du Seigneur. Aussi cette connaissance n'a jamais été niée jusqu'ici. Celui qui le ferait, serait obligé de réduire toute la vie terrestre du Christ à une pure apparence. L'Écriture atteste nettement cette connaissance, quand elle parle d'un accroissement de science dans le Christ (Luc. 52), quand elle dit qu'il a appris ou expérimenté dans l'exercice de l'enseignement. (Hébr., v, 8.)

Il est plus difficile, là encore, de concilier cette science avec la vision intuitive de Dieu. Si l'âme du Christ voit déjà tout en Dieu ou dans des idées infuses, il semble qu'une connaissance que l'on « acquiert », dans laquelle on « progresse », ne soit plus possible. Il semble qu'il y ait là une contradiction interne, « tertium quid ». Seulement si le Christ avait déjà une connaissance théorique du contenu, par suite naturelle, il en acquerrait cependant encore une connaissance pratique, par suite

nature. » Hugues allait beaucoup trop loin en disant : « Ex quo enim humanitati divinitas conjuncta est, ex ipsa divinitate humanitas accepit per gratiam totum quod divinitas habuit per naturam. » (Sac., II, 1, 6.) Conséquent avec lui-même, il attribue aussi au Seigneur l'omniscience.

Entre ces deux extrêmes, l'ignorance complète des choses de l'au-delà et l'omniscience complète, on peut encore concevoir de nombreux degrés de connaissance. La question positive est maintenant de savoir à quel degré il faut placer la connaissance humaine du Christ. La réponse est celle-ci :

D'après les Pères, d'après l'opinion unanime des scolastiques et celle de la majorité des théologiens postérieurs, l'âme du Christ possédait, dès le commencement, la vision béatifique ; elle voyait immédiatement, comme les bienheureux, l'essence de Dieu.

S. Thomas enseigne : « Christus secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis, fuit verus et plenus comprehensor. » (S. th., III, 7, 12 ; cf. § 21.)

Comme raisons, on cite encore d'abord l'union hypostatique, par conséquent des raisons théologiques et non des raisons de Révélation. A ce sujet, Pohle dit avec raison : « Il ne peut pas plus être question d'une preuve patristique stricte que d'une preuve scripturaire convaincante. » Au contraire, on peut tirer de l'Écriture, qu'on doit ici interroger en premier lieu, toute une série de textes qui semblent opposés à une connaissance parfaite, telle que la donne la pleine vision de Dieu. Ces textes ont déterminé des théologiens, même catholiques, à rejeter l'opinion scolastique : Klee, Laurent, Bougaud, Schell, Schanz, Rottmanner et d'autres modernes, particulièrement des théologiens exégètes.

Personne n'a mieux rassemblé et mis en valeur avec plus de force les textes bibliques et les motifs théologiques opposés à la doctrine scolastique que Schell. Son exposé fait sûrement de l'impression sur un lecteur objectif. Cependant lui-même est forcé, en établissant finalement les précisions positives, de retirer presque tout ce qu'il a dit auparavant. Cela seul montre que le problème est très difficile et qu'il ne suffit pas, pour le résoudre, de faire valoir les allégations négatives de l'Écriture qui attribuent ou semblent attribuer au Christ une ignorance relative, le besoin d'interroger, des hésitations ou des inexactitudes. Il semble que, devant le fait de l'union hypostatique, toutes les objections et les arguments contraires s'évanouissent. Quand on réfléchit sérieusement à ce fait, on ne peut pas s'empêcher, avec Pohle, de répéter la formule, qui d'ailleurs n'est pas confirmée par l'histoire, du « caractère évident » de la vision béatifique du Christ. On ne peut pas arriver à concevoir que le Christ Homme n'ait pas eu la conscience intime de l'union hypostatique, que l'âme du Christ n'ait pas été plongée à fond dans les abîmes de la connaissance de Dieu, autant qu'il peut être possible à une créature. Les déclarations du Christ sur lui-même, dans le quatrième évangile, concordent d'ailleurs avec cette manière de voir. Dans S. Jean, il « se prévaut » de sa connaissance de Dieu et de la notion précise de sa relation filiale avec Dieu. (Jean, III, 12 sq. ; v, 19, 30, 37 ; VII, 29 ; VIII, 55.) Pas aussi souvent, mais au moins une fois, il s'exprime aussi clairement chez les synoptiques. (Math., XI, 27.) La conscience de la connaissance immédiate de Dieu est, en somme, ce qui fait ordinairement agir et parler le Seigneur. Quand il semble parfois qu'une science limitée et purement humaine le fasse agir et parler, il y a pour cela des motifs qu'on peut découvrir ou qui sont cachés : d'ordinaire c'est le motif de l'accommodation extérieure. Une fois même, il l'a expressément signalé. (Jean, XI, 42.)

Une raison spéculative. L'union hypostatique est la grâce la plus élevée absolument ; elle n'est donc plus capable de recevoir un complément ou un perfectionnement. Elle est bien plus élevée que la vision de Dieu ; celle-ci ne peut être considérée que comme une conséquence et un effet de la première, et non comme sa cause ou un élément qui la complète. Il faut qu'avec elle soit uni tout le reste de la plénitude de grâce et, par suite, la vision béatifique également. Il ne pourrait y avoir d'obstacle que dans le caractère créé de l'âme, mais cette grâce est conciliable avec ce caractère créé ; l'âme a même des dispositions et une aptitude pour cette grâce, au point que c'est en elle qu'elle trouve son dernier repos et son éternel équilibre. Les âmes des saints sont en effet des âmes humaines ; elles ne sont pas métamorphosées, mais seulement accidentellement fortifiées par la lumière de gloire.

L'âme du Christ possédait aussi, de l'avis concordant des scolastiques, la science infuse, c.-à-d. une science versée en elle par Dieu, en vertu de laquelle elle connaissait toutes les choses qui sont en dehors de Dieu, en elles-mêmes, dans leur essence.

Les scolastiques attribuaient aussi cette science aux anges et au premier homme dans le paradis terrestre. C'est pourquoi ils ne pouvaient pas la refuser à l'âme du Christ. On peut encore, d'une certaine manière, se référer à l'union hypostatique et argumenter en disant que le Seigneur des créatures ne peut pas être dépourvu d'une perfection que possèdent les anges qui sont des créatures ; le Maître ne peut pas être au-dessous des serviteurs.

Il est difficile de prouver que le Christ avait besoin de cette science infuse. Il semble que l'âme du Christ connaît déjà tout en Dieu par la vision intuitive. De même, il est plus parfait de voir quelque chose en Dieu que de le voir dans des idées infuses. On ne peut pas appeler l'absence d'une perfection une imperfection, quand cette absence est compensée par une perfection plus haute. Au reste, il faudrait admettre, dans cette hypothèse, que la connaissance de Dieu, elle aussi, serait imparfaite puisqu'elle n'est semblable ni à celle des anges, ni à celle des hommes. On répond : les deux modes de connaissance ne sont pas distincts par le contenu, mais par le principe et la forme. Seulement le principe est ici encore, en dernière analyse, la causalité divine. Quant à la forme, la question est justement de savoir si elle n'est pas supprimée dans la vision intuitive de Dieu. Il faut avouer que nous sommes beaucoup moins capables de prouver le besoin de cette connaissance que sa vraisemblance.

Le Christ possédait aussi une connaissance acquise (scientia acquisita) c.-à-d. une connaissance qui repose sur la perception des sens et la puissance de connaissance spirituelle, comme chez tous les hommes.

La preuve de cette connaissance expérimentale ressort purement et simplement de la réalité de la nature humaine du Seigneur. Aussi cette connaissance n'a jamais été niée jusqu'ici. Celui qui le ferait, serait obligé de réduire toute la vie terrestre du Christ à une pure apparence. L'Écriture atteste nettement cette connaissance, quand elle parle d'un accroissement de science dans le Christ (Luc., 52), quand elle dit qu'il a appris ou expérimenté dans l'exercice de la science. (Hébr., V, 8.)

Il est plus difficile, là encore, de concilier cette science avec la vision intuitive de Dieu. Si l'âme du Christ voit déjà tout en Dieu ou dans des idées infuses, il semble qu'une connaissance que l'on « acquiert », dans laquelle on « progresse », ne soit pas possible. Il semble qu'il y ait là une contradiction interne, « art ». Seulement si le Christ avait déjà une connaissance théorique du contenu, par suite naturelle, il en acquerrait cependant encore une connaissance *f*, par suite

de la *perception sensible*, laquelle est essentiellement différente de la connaissance intellectuelle. Cette perception sensible était quelque chose d'entièrement nouveau et d'acquis. Nous-mêmes nous *connaissons* plusieurs choses d'une manière absolument certaine avant d'en avoir fait l'expérience, par ex. : les maladies, notre mort. Et pourtant ce n'est qu'à l'heure réelle de notre mort que nous saurons complètement ce que c'est que la mort. Il en est de même de la connaissance théorique et de l'expérience pratique du Christ. Il est évident que, dans cette science acquise empiriquement, il se produisit un *progrès*, aussi bien que chez les autres hommes, (Luc, II, 52.)

Cependant l'idée d'un *progrès* spirituel intérieur réel n'est plus conciliable avec la doctrine de la science du Christ exposée plus haut. On explique les textes qui indiquent un progrès de ce genre en y voyant une manifestation *extérieure* progressive de ce qui était depuis longtemps la possession intérieure du Christ. Et, de fait, on ne peut pas fixer d'autre moment pour l'*origine* de la science parfaite du Christ que celui de la conception ou du commencement de l'union hypostatique. Dès l'âge de douze ans, il se prononce sur sa relation filiale particulière avec Dieu. (Luc, II, 49-50.) Le baptême n'est qu'une révélation extérieure de cette relation devant le Précurseur et devant le Christ lui-même.

Si le Seigneur possède à la fois la science *divine*, la science *angélique* et la science *purement humaine*, on ne peut pas lui attribuer l'*état de voie* pure et simple. Il était plutôt, d'une manière mystérieuse, en même temps pèlerin (*viator*) et bienheureux (*comprehensor*) ; il était en même temps sur la voie de la béatitude (*in statu viæ*) et au terme de cette voie (*in statu termini*).

On a fait cette grave *objection* que l'état de béatitude, dans la vision intuitive de Dieu, n'est plus conciliable avec les *souffrances de la Passion*. Les scolastiques la résolvent en distinguant l'âme supérieure (*ratio superior*) et l'âme sensitive (*r. inferior*) et en transportant dans la première, la vision béatifique de Dieu et dans la seconde, l'impression des divers états de souffrance, tels qu'ils apparaissent dans toute la vie du Seigneur. Quelques-uns même *suspendent* la vision béatifique pour certains moments graves de la Passion. La question de l'*aptitude* du Christ à *mériter* pose une difficulté semblable. En tout cas, ce sont deux dogmes fondamentaux auxquels l'explication ne doit pas porter atteinte. Le Christ a véritablement *souffert* et nous a *mérité* par là notre Rédemption, comme il a mérité pour lui-même sa propre exaltation.

Pour conclure, il faut, d'après ce qu'on a dit, déterminer la science du Christ de la manière suivante : le Christ possédait la vision divine depuis le premier instant de son existence humaine et voyait en Dieu, qu'il contemplait clairement et immédiatement avec l'œil de l'esprit, toutes les choses extérieures à Dieu, *dans la mesure où cette connaissance lui était nécessaire ou utile pour l'exercice de sa vocation messianique*. Lui attribuer une *ignorance* ou une *erreur* dans ce domaine serait aller contre le texte clair de l'Écriture qui atteste partout que le Christ est le docteur faillible de la vérité, la vérité même. (Décret « Lamentabili », Prop. 34, 35 ; Lz., 2034, 2035.)

Cette connaissance était, bien entendu, une connaissance *habituelle* et non une connaissance perpétuellement *actuelle* ; car l'âme du Christ avait besoin de la succession temporelle pour sa pensée, comme toute âme humaine. Attribuer à l'âme du Christ la science de toutes les choses créées, depuis le commencement de la création jusqu'à la fin du monde même dans les particularités et les événements les plus minimes, non seulement n'est pas nécessaire, mais encore ne peut être prouvé par l'Écriture. On est encore moins fondé, et la chose est complètement insoutenable, à lui attribuer la connaissance de tout l'être possible, car la condition nécessaire pour cela serait la science *compréhensive* de Dieu. Dieu seul se connaît d'une manière *compréhensive* ; aussi il est seul omniscient. Le Christ *Homme* ne peut être omniscient que par communication des idiomes. Mais, d'un autre côté, toute *science* et toute *erreur* doit être exclue du Christ, tout au moins dans ce qui appartient à son *ministère rédempteur* de Messie.

Les *rationes* de nos jours essaient volontiers d'imputer au Christ des erreurs

et des contradictions. On s'est appuyé sur une série de passages de l'Écriture où l'on attribue au Seigneur une *ignorance* ; de même, sur des paroles par lesquelles le Seigneur manifeste de l'*étonnement* où s'informe, bref trahit son incertitude personnelle. On insiste surtout sur les déclarations *eschatologiques* concernant la fin du monde qu'il aurait annoncée, d'une manière erronée, comme proche. A cette dernière objection il faut répondre : 1° La doctrine morale de Jésus est entièrement dépourvue d'éléments *eschatologiques* et est purement et simplement adaptée à tous les temps ; — 2° L'ordre qu'il donne de prêcher l'Évangile dans le monde entier (Math., xxvi, 13 ; xxviii, 19 sq. Marc, xiv, 9 ; xvi, 15. Luc, xxiv, 47. Act. Ap., i, 8, etc.) s'oppose à une fin prochaine ; de même, les paraboles du levain et du grain de sénevé (Luc, xiii, 18-21), de l'ivraie (Math., xiii, 24-30), des talents (Math., xxv, 14, 19 ; Luc, xix, 11-28), de l'époux qui tarde (Math., xxv, 5 sq.), des mauvais vigneron (Math., xxi, 33-43), du festin de noces (Math., xxii, 1-14) ; — 3° Si Jésus dit clairement qu'il ne connaît pas le jour du jugement (Marc, xiii, 32), comment peut-il ensuite le déclarer imminent ? Aussi on doit résoudre les objections en tenant compte de ces textes. Au reste notre explication est fondée sur l'exégèse.

Math., xxiv, 29 : « Aussitôt » (εὐθέως) après la chute de Jérusalem, se produit la fin du monde. On peut entendre εὐθέως au sens de « soudain », en soi, sans rapport avec un temps, ou bien comme une parole prononcée « dans la perspective prophétique », du point de vue de Dieu, ou bien enfin en faisant remarquer que, dans S. Mathieu aussi bien que dans S. Marc et S. Luc, le texte tout entier (Math., xxiv, 15-30), avec le v. 23, admet une *séparation* entre le jugement temporel et le jugement dernier.

Math., xxiv, 34 : « Cette génération ne passera pas avant que tout cela n'arrive » — ne doit pas être rapporté aux contemporains de Jésus, mais aux Juifs en général, ou bien, si on la rapporte aux contemporains, c'est en tant que témoins de la ruine de Jérusalem. Au sujet de la parousie proche souvent annoncée dans les discours de parousie (Math., xxiv ; Marc, xiii ; Luc, xxi) ou dans de brèves déclarations de parousie (Math., xvi, 28 ; Marc, viii, 39 ; Luc, ix, 27 ; Math., xxvi, 64 ; Marc, xiv, 62 ; Luc, xxii, 69 et Math., x, 23) le mot « venir » (ἐρχεσθαι) peut être entendu, conformément à l'usage du langage biblique, au sens *figuré* d'une activité (récompense, punition, jugement). Ces paroles se rapportent aux grandes actions que le Christ, à partir de sa Résurrection, accomplira jusqu'à la fin du monde (retour spirituel). C'est pourquoi S. Mathieu (xxviii, 20) précisément termine son évangile avec le mot d'adieu où le Christ annonce qu'il *demeurera* d'une manière permanente : « Voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. »

On ne peut pas nier cependant qu'il faut venir à bout de difficultés exégétiques réelles ; de ces difficultés il y en a partout. Mais qu'on ne s'imagine pas que la méthode libérale, en coupant le nœud, apporte une solution lumineuse. L'ignorance affirmée par la critique est inconciliable avec la conscience que le Christ a de sa science, non seulement dans S. Jean, mais encore dans les Synoptiques. Une ignorance religieuse du Seigneur, ou même une erreur directe, enlèverait tout fondement à sa doctrine comme à tout le christianisme.

Les Pères ont tous soutenu la haute sagesse du Seigneur. Ils ne veulent pas entendre parler de son ignorance ou de sa faillibilité, bien qu'ils ne traitent qu'en passant, et sans en faire un exposé théorique, le problème que présentent les évangiles. (Cf. Billot, La Parousie [1920].)

Est-ce que Jésus lui-même ne s'est pas attribué une science limitée ? N'a-t-il pas manifesté, à mainte reprise, son ignorance par des questions (Marc, v, 9, 30 ; vi, 38 ; ix, 20. Jean, xi, 34), et par son *étonnement* (Math., viii, 10 ; Luc, vii, 9), et n'a-t-il pas surtout déclaré qu'il ignorait le jour du jugement dernier, en réservant la connaissance à son Père seul ? (Marc, xiii, 32 ; Math., xxiv, 36.) La question peut être aussi bien un moyen d'instruire les autres que de s'instruire soi-même. Dieu lui-même interrogea Adam : Où es-tu ? et ce n'était sûrement pas par ignorance. L'étonnement peut très bien se concilier avec la science expérimentale et si, comme le pense Gutberlet (Der Gottmensch, l'Homme Dieu, 94), il est inconciliable avec

DEUXIÈME SECTION

L'Œuvre du Rédempteur : La Sotériologie

A consulter, outre les ouvrages cités plus haut : S. Thomas, S. th., III, 19-22, 24, 26 et 46-52. Stenstrup, Soterologia, 2 vol. (1899). Rivière, Le dogme de la Rédemption (1905 et 1913). Sur le sacerdoce du Christ : S. Thomas, S. th., III, 21, 22, 26. Sur le magistère du Christ : S. Thomas, S. th., III, 42, 1-4. Lessius, De perf. div., XII, 8 et 9. Battifol, L'enseignement de Jésus (1906). Sur le Christ et Melchisédech : G. Bardy, Revue biblique, 1926, t. IV et 1927, t. I. Au sujet de la royauté du Christ, surtout l'Encyclique « Quas primas » de Pie XI (11 décembre 1925). Diekamp, II, 227 sq. Minges, I, 325-327.

Sommaire. Par comparaison avec la doctrine sur la Personne du Rédempteur, il n'est pas souvent question de son œuvre dans les définitions officielles de l'Eglise ; les symboles eux-mêmes sont ici brefs et fragmentaires. Le *Symbole des Apôtres* parle de la mort et de la Passion, mais omet d'en indiquer le but. Le *Symbole de Nicée-Constantinople* le signale brièvement : « Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis. » Le *Symbole de S. Athanasius* dit aussi d'une manière générale : « Qui passus est pro salute nostra. » Le Concile d'*Éphèse* : « Obtulit semetipsum pro nobis. » (Can. 10 ; *Denz.*, 122.) Le Concile de *Trente* déclare, en passant, à propos de la doctrine de la justification : « Qui, cum essemus inimici propter nimiam caritatem qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis, nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit » (*Denz.*, 799) ; dans la doctrine du sacrifice de la messe : « Dominus noster, et si semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur (reliquit sacrificium eucharisticum), quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur » (*Denz.*, 938). Le Pape Clément VI déclara la surabondance de la Passion rédemptrice (*Denz.*, 550-552) ; Alexandre VIII, son universalité (*Denz.*, 1294 sq.) ; Pie X caractérise comme une erreur cette proposition moderniste : « Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina. » (*Denz.*, 2038.)

La doctrine de la Rédemption est très déficiente dans le *néo-protestantisme*. Alors que les anciens protestants acceptaient encore la « représentation » du Christ, dans le sens, il est vrai, d'une « satisfactio » et non d'une « satisfactio », comme on le verra plus loin, Schleiermacher pose cette thèse : « Celui qui a trouvé lui-même l'infini... n'a plus besoin de médiateur. » Or on trouve cet infini « dans le moment ineffable où une âme sainte entre en contact avec l'univers », quand on « se fond avec l'univers ». Schleiermacher est le père du *néo-protestantisme*. (Cf. Brunner, La mystique et la parole.) D'après lui, le Christ est complètement superflu là où la religion du présent a seule un rôle décisif. « Le *néo-protestantisme* s'oppose à toute prétention de faire d'un élément historique, que ce soit du présent ou de l'avenir, l'objet de la foi. » Cela supprime la valeur sotériologique de tous les faits salutaires du christianisme. Que reste-t-il alors du *Symbole des Apôtres* ?

Notion. Sous le nom de Rédemption (ἀπολύτρωσις, redemptio), on entend tout ce que le Christ Homme-Dieu a fait pour nous (aspect objectif), pour nous faire passer de l'état de péché et d'injustice dans l'état de justice et de sainteté des enfants de Dieu (aspect subjectif).

Les Apôtres entendent la Rédemption dans ce sens complet et ils résument l'acte objectif du Christ et son effet subjectif en nous, dans le pardon et la sanctification. S. Paul : « Qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii dilectionis suæ, in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum. » (Col., 1, 13 sq.) « Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam. » (I Jean, III, 14.) La Rédemption est donc le « transfert » de l'humanité de l'état de mort spirituelle à l'état de vie. Nous nous occuperons plus tard des diverses théories de la Rédemption.

Jésus lui-même appelle la Rédemption une « œuvre » (ἔργον) qu'il doit accomplir sur la terre par ordre de son Père. (Jean, IV, 34.) L'Évangile et les Apôtres entendent la Rédemption, dans le sens strictement religieux et moral, comme la délivrance du péché et de la dette du péché. L'Ancien Testament, qui insiste fortement sur la vie d'ici-bas, a d'abord une conception terrestre et politique de la redemption : Jahvé a racheté Israël de la servitude de l'Égypte. (Ex., XX, 2, etc.) Cette conception se retrouve encore longtemps, et fortement accentuée, chez les Prophètes et dans les Psaumes ; dans les Psaumes cependant, on trouve déjà de fortes indications d'une redemption morale. Le Christ apporte une transformation ou du moins un approfondissement moral de la doctrine de la redemption : « Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos. Tollite jugum meum super vos et discite a me quia mitis sum et humilis corde et invenietis requiem animabus vestris. » Math., XI, 28 sq.)

On peut, avec Eusèbe (Demonstr. evang., IV, 15, etc.), envisager l'œuvre rédemptrice du Christ du point de vue de son triple ministère de Docteur, de Pasteur et de Prêtre ; c'est d'ailleurs cette pensée qui est la base de l'Épître aux Hébreux. Le Docteur s'adresse extérieurement à l'intelligence égarée et la rachète, le Pasteur s'adresse à la volonté dévoyée et la rachète, le Prêtre s'adresse à Dieu et l'apaise, afin de nous racheter par là objectivement en transformant l'ensemble de nos relations avec lui. En plus de cette action extérieure, le Rédempteur soutient encore intérieurement notre intelligence et notre volonté par la grâce. Ainsi se manifeste, dans ces trois fonctions, toute l'activité rédemptrice du Christ. Cependant son ministère de Docteur s'exerce surtout dans sa vie terrestre, son ministère de Prêtre surtout dans sa Passion et son ministère de Pasteur (de Roi) dans sa vie glorieuse. Par son ministère de Docteur et de Pasteur, le Christ agit directement et subjectivement sur nous pour notre redemption ; par son ministère de Prêtre, il agit indirectement et objectivement.

Les Pères, selon leur propre tendance spirituelle et conformément aux besoins de leur temps, ont insisté davantage tantôt sur l'enseignement, les préceptes et l'exemple, tantôt sur la réconciliation avec Dieu. Aucun Père n'a entendu la Rédemption d'une manière entièrement exclusive ; ils ont toujours, en définitive, pensé à la délivrance du péché et de la mort spirituelle et à l'union avec Dieu. On a déjà signalé plus haut (p. 340) que la notion de redemption était très répandue dans le monde antique, bien que cette notion ne puisse être identifiée avec la notion chrétienne qui, en soi, est un mystère et repose sur une série de mystères. Le mystère de la Rédemption consiste, d'après S. Paul, à « instaurare omnia in Christo quæ in cœlis et quæ in terra sunt ».

L'art chrétien a de bonne heure représenté le Seigneur dans sa triple fonction : 1^o Comme Docteur, le « volumen » en main, au milieu des Apôtres, ou de S. Pierre et S. Paul qui les représentent, assis sur un sigma demi-circulaire ; 2^o Comme Pasteur avec la brebis sur ses épaules ; 3^o Enfin comme crucifié. Or Calvin prétend

(Inst., II, 15, 1) que le triple ministère n'aurait été enseigné « in papatu » que « frigide et sine fructu » jusqu'à lui le réformateur. Il aurait pourtant pu lire déjà dans S. Thomas : « Quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos et alius rex, sed hæc omnia concurrunt in Christo tamquam in fonte omnium gratiarum. » (S. th., III, 22, 1 ad 3.)

CHAPITRE PREMIER

Le magistère du Christ

§ 98. La réalité de ce magistère

THÈSE. Jésus est l'unique prophète et docteur absolu des peuples, promis dans l'Ancien Testament.

De foi.

Explication. Cette thèse, sans doute, n'est pas définie, mais elle est clairement attestée dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament et nettement transmise par la Tradition. Le Concile du Vatican signale le caractère spécial de la prophétie. (S. 3, c. 3 ; *Denz.*, 1790 ; cf. *Catech. Rom. Proœmium*, n. 3.)

La vocation de Jésus comme docteur absolu est la condition préalable fondamentale du magistère ecclésiastique qui en dépend nécessairement. C'est pourquoi le magistère du Christ est si vivement attaqué par le rationalisme ; c'est en effet le moyen le plus efficace de combattre l'Eglise. On insiste sur le caractère « absolu » de ce magistère. Si l'on considère seulement le Seigneur comme un maître entre plusieurs, comme le plus parfait jusqu'ici et non comme le Maître par excellence, le seul Maître suprême après lequel et au-dessus duquel il ne s'en élèvera pas de plus grand, on le méconnaît lui et son œuvre.

Preuve. Les prophéties caractérisent le Messie futur comme le docteur de la vérité et de la justice, ainsi que comme l'annonciateur de la volonté de Dieu. Ainsi, Dieu dit à Moïse : « Je leur susciterai un Prophète comme toi, du milieu de vos frères, et je mettrai mes paroles dans sa bouche et il leur dira tout ce dont je l'aurai chargé. » (Deut., XVIII, 18 ; cf. Jean, I, 45 ; Act. Ap., III, 22.) *Isaïe* : « Voici que je le donne comme témoin pour les peuples, comme guide et chef pour les nations. » (LV, 4 ; cf. XLIX, 6.) Il est encore plus clair dans ces paroles que le Christ s'appliqua expressément à lui-même : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce que le Seigneur m'a oint ; il m'a envoyé pour apporter la bonne nouvelle aux pauvres, pour guérir ceux dont le cœur est brisé, pour annoncer aux prisonniers la liberté et à ceux qui sont enfermés la délivrance. » (Is., LXI, 1 ; cf. Luc, IV, 18-19.) *Joël* console le peuple en lui promettant qu'un jour le Seigneur « leur donnera un Maître de la justice ». (II, 23.)

Jésus exprime cette vérité en deux propositions : 1^o « L'homme vit... de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Math., IV, 4) ; 2^o « Je dois aussi porter la bonne nouvelle du royaume de Dieu à d'autres villes ; car c'est pour cela que j'ai été envoyé » (Luc, IV, 43). C'est en

prêchant doctrinalement la pénitence qu'il commence son ministère public. (Math., IV, 17.) Dans le Sermon sur la montagne, il se manifeste comme l'interprète absolu de la loi de Dieu et place constamment son autorité au-dessus de celle qui a parlé aux anciens : Moïse et les Prophètes. (Math., V, 7.) Le peuple le consultant en raison de son activité comme un maître et un prophète. (Math., XVI, 14 ; XXI, 11 ; XXII, 36. Marc, I, 21-22. Jean, III, 2 ; VI, 14 ; VII, 20.) Ses disciples l'appellent leur Maître. « Vos vocatis me Magister et Domine et bene dicitis, sum etenim. » (Jean, XIII, 13.) Mais, à côté de lui, personne ne doit porter ce nom : « Ne vocemini magistrum quia magister vester unus est Christus. » (Math., XXIII, 10.) Ce n'est qu'en tant que ses disciples qu'ils peuvent s'en aller et être maîtres. (Math., X, 27 ; XXVIII, 19.)

S. Paul a surtout décrit le Seigneur dans son action sacrificielle, mais il parle aussi de la « doctrine de Dieu, de notre Sauveur » (Tit., II, 10) et de « l'Evangile du Christ ». (I Cor., IX, 12 ; II Cor., II, 12, etc.) L'Épître aux Hébreux considère le Christ comme le dernier et suprême dépositaire de la Révélation : « Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio. » (Hébr., I, 1 sq.) Cf. aussi ce qui a été dit plus haut (§ 10) sur l'Evangile en tant que doctrine et (§ 4) sur le caractère absolu de la Révélation.

Les Pères. Le Christ a été célébré comme docteur de vérité particulièrement par les apologistes. Au paganisme philosophique, fier de sa culture, ils opposent cette affirmation que la vérité complète ne peut se trouver que dans le Christ. S. Justin, philosophe lui-même, après avoir étudié tous les systèmes philosophiques, rencontre un vieillard qui lui indique les Prophètes, lesquels le conduisent au Christ. (Dial., 2-8.) Désormais le Christ est pour lui l'unique Maître (ὁ διδάσκαλος Χριστός), le Logos fait chair ou la Vérité sous forme humaine. (Apol., I, 4-6.) « Il est donc manifeste que notre religion est élevée au-dessus de toute doctrine humaine, car c'est justement le Christ qui est apparu pour nous avec corps, Logos et âme, qui a été toute la raison. » (Apol., II, 10.) Pour tous les autres apologistes, comme pour S. Justin, le Christ est la suprême garantie de la vérité. En face de lui, toute philosophie n'est qu'erreur. « Nous méprisons l'orgueil des philosophes... la vérité divine a mûri dans nos jours » écrit *Minucius Felix*. (Octav., XXXVIII, 5.) « Qu'a de commun le philosophe avec le chrétien ? Le disciple de la Grèce avec le disciple du ciel ? » s'écrit *Tertullien*. (Apol., 46.) S. Irénée écrit « Nous n'aurions pas pu apprendre autrement ce qui est de Dieu, si notre Maître, qui est la Parole (c.-à-d. la Vérité elle-même), ne s'était pas fait Homme. Nul autre, en effet, ne pouvait nous raconter ce qui est du Père, que sa propre Parole. Car quel autre a connu le sens du Seigneur ? » (A. h., V, 1.) *Clément d'Alex.* célèbre avec enthousiasme le Seigneur comme l'unique Docteur de l'humanité. Sous la forme d'une prière, il s'adresse à lui, comme le fera plus tard S. Anselme, et lui dit : « Si tu me conduis avec ta lumière, ô Seigneur, je trouve aussi Dieu par toi et je reçois de toi le Père, je deviens ton cohéritier, puisque tu ne rougis pas de m'avoir comme frère. (Hébr., II, 11.) Loin donc, loin de moi l'oubli de la vérité, l'ignorance ; chassant l'obscurité qui fait obstacle, comme on éloigne un brouillard de ses yeux, contemplons le Dieu qui est réellement et chantons-lui comme premier hommage : Salut à toi, Lumière. Car la lumière du ciel a brillé à nos yeux, alors que nous étions ensevelis dans l'obscurité et renfermés dans l'ombre de la mort. Lumière plus pure que le soleil, plus douce que la vie d'ici-bas. Cette Lumière est la vie éternelle et tous ceux qui y participent ont la vie. » (Cohort. ad Gent., 11.) S. Athanase cite (De incarn. Verbi, 14 sq.) comme but de l'Incarnation, à côté de la délivrance de la « mort »,

la communication de la vraie science de Dieu, que, par suite de l'aveuglement du péché, nous ne pouvons plus trouver dans la Création. C'est pourquoi le Fils de Dieu est venu pour nous instruire. « Car, comme un bon maître qui a souci de ses élèves s'abaisse jusqu'à eux et leur donne un enseignement plus simple quand un enseignement plus élevé leur serait inutile, ainsi a fait le Logos de Dieu, comme le dit aussi S. Paul. » (I Cor., I, 21.) S. Augustin écrit à propos du « De magistro » : « J'ai essayé de montrer qu'il n'y a pas de maître qui enseigne la vérité aux hommes, sauf Dieu, comme c'est d'ailleurs écrit dans l'Evangile : vous n'avez qu'un Maître, le Christ. » (Retract., I, 12.) Aucun Père, pas même les apologistes et les Alexandrins, n'a placé d'une manière exclusive la Rédemption dans la doctrine et l'exemple seuls, comme le firent les pélagiens et comme devait le faire plus tard Abélard. (Denz., 371.)

Le fondement théologique du magistère du Christ est déjà indiqué par les Pères. Une des pires conséquences du péché originel était l'ignorance religieuse et la connaissance insuffisante de Dieu. Si nous devons être rachetés, il fallait d'abord nous délivrer de cette obscurité qui provenait du péché. Le Christ lui-même a exprimé la force rédemptrice de sa doctrine : « La vérité vous rendra libres », c.-à-d. vous délivrera de l'erreur. (Jean, VIII, 31-32 ; cf. xv, 3.) Sans foi, pas de vie éternelle ; or la foi a son fondement dans la doctrine. (Rom., x, 17.) Celui qui conteste le caractère doctrinal du christianisme méconnaît une partie essentielle de l'activité rédemptrice du Christ.

S. Thomas consacre à l'activité doctrinale du Seigneur, à son caractère particulier et à sa beauté unique, toute une question. (S. th., III, 42.) Lessius donne aussi des considérations très intéressantes sur le magistère du Christ. (De perf. div., XII, 8-9.)

Aujourd'hui les rationalistes, comme les modernistes, s'efforcent de démontrer que le Christ se rattache partout aux Prophètes et aux Psaumes, et s'empressent de conclure prématurément qu'il n'a rien enseigné de « nouveau » et que même un certain nombre de ses maximes morales se trouvent chez les anciens philosophes religieux (le Portique, Sénèque, Marc-Aurèle, etc.). Mais le Seigneur montre justement sa pédagogie éminente en tenant compte de ce qui existe déjà dans la nature et la surnature. Néanmoins sa doctrine est comme d'une seule coulée et ne donne jamais l'impression d'un éclectisme. Le monde ne pourra jamais contester au Seigneur, par rapport au christianisme, sa parole, « magister vester unus est ». Il reste toujours vrai de dire : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme. » (Jean, VII, 46.)

§ 99. La perfection du magistère du Christ

1. La perfection du magistère du Christ résulte d'abord de la dignité unique de sa Personne. Ce n'est pas un prophète particulièrement éclairé en Israël : il est la vérité personnelle devenue visible, le Logos de Dieu incarné, le dépositaire souverain de toute vérité.

Il dit sans doute souvent qu'il a été envoyé par son Père ; mais en raison de son unité avec son Père, il vient aussi et parle en son propre nom, en invoquant sa propre autorité et dignité. Il dit ce qu'il voit et entend dans la divinité. Sa doctrine n'est pas une doctrine reçue d'un plus haut par la foi ; encore moins une doctrine apprise ou découverte par la réflexion ; il la tient de Dieu par intuition immédiate dans son essence. Il la puise dans sa propre source intérieure. « Nous disons ce que nous savons et nous attestons ce que nous avons vu. » (Jean, III, 11.) Le Prophète dit : Ainsi parle le Seigneur. Mais le Christ s'exprime ainsi : Et moi je vous dis. Celui qui connaît et possède le Fils connaît aussi et possède le Père. (Jean, VIII, 19 ; XIV, 9.)

2. La perfection du magistère du Christ résulte ensuite de la plénitude et de la profondeur infinies du contenu de son enseignement. Lui-même se nomme la Lumière du monde (Jean, VIII, 12), la Voie et la Vérité (ἡ ἀληθεια) au sens absolu. (Jean, XIV, 6.) Les Apôtres célèbrent la richesse de sa plénitude de doctrine. (Jean, I, 14 ; I Cor., I, 24 ; Eph., III, 14-19 ; Phil., III, 8 ; Col., II, 3.)

Parmi les Pères, ce sont les Alexandrins, Clément et Origène, et plus tard S. Augustin, qui ont traité le plus magnifiquement de la plénitude absolue de vérité du Christ. « Il me semble », écrit Clément, « que, le Logos étant descendu lui-même du ciel jusqu'à nous, nous n'avons plus besoin de faire de longues recherches dans la doctrine humaine, et nous rendre à Athènes ou dans le reste de la Grèce. . . Les autres conseils et doctrines sont limités et se meuvent autour de sujets uniquement partiels. La doctrine catholique, par contre, s'étend seule à toute la vie, en tout temps, dans toutes les circonstances, nous conduisant au but le plus élevé, vers la vie ; c'est la crainte de Dieu, et vivre conformément à cette crainte de Dieu est la seule chose nécessaire pour vivre éternellement. » (Cohort. ad Gent., 11.) Et de même son élève Origène : « Que sont donc Celse et ses philosophes en face de celui qui est devenu la Lumière du genre humain et lui a enseigné comment il devait honorer Dieu comme il faut ; qui ne refuse à personne la connaissance de sa doctrine mystérieuse, qui plutôt, dans son amour immense pour les hommes, donne à ceux qui sont plus cultivés une science de Dieu et des choses divines capables d'élever l'âme bien au-dessus de tout ce qui est terrestre, alors que, d'un autre côté, il s'abaisse avec le même amour jusqu'au niveau de l'intelligence plus faible de l'homme simple, des bonnes femmes non cultivées, de la classe servile, en un mot, de tous ceux qui n'ont jamais reçu que de Jésus seul un enseignement sur Dieu qu'ils puissent comprendre et saisir, ainsi que des commandements de nature à les guider vers une vie meilleure ! » (C. Cels., VII, 41.)

La doctrine du Christ est parfaite, dans le sens relatif comme dans le sens absolu. Au sens relatif, en tant que Jésus confirme et achève tout ce qui, avant lui, a été annoncé comme doctrine au nom de Dieu, dans l'Ancien Testament. Il n'a pas séparé le Nouveau Testament de l'Ancien, comme essayèrent de le faire Marcion et les gnostiques. Il n'était pas venu pour supprimer la Loi et les Prophètes, mais pour les accomplir. (Math., V, 17-48.) Sans doute, la Loi ancienne était imparfaite. (Cf. S. th., I, II, 91, 5.) Mais elle était cependant un pédagogue qui conduisait au Christ. (Gal., III, 24.) Et le Christ se déclare, dans le Sermon sur la montagne, comme plus tard, quand devant ses disciples il annonce ouvertement la destruction de l'Ancienne Alliance. (Luc, XXI, 6 ; XXII, 20) et fonde une nouvelle Alliance à la Cène (Math., XXVI, 28), pour la substance de l'Ancienne Loi, envers la chaire de Moïse. (Math., XXIII, 2.)

Mais l'enseignement du Christ est également parfait au sens absolu, car, après lui, il ne surgira pas de maître plus élevé. Il apporte au monde la dernière révélation et la plus haute. (Hébr., I, 1 sq.) Par suite, celui qui la repousse, refuse la vie et commet, en même temps, le plus grand péché qui soit. Ce péché, opposition à l'unique vérité, demeure. (Jean, VIII, 24 ; IX, 41.) S. Pierre appelle « fontaines sans eau » tous les maîtres qui ne sont pas envoyés par le Christ pour porter la vérité authentique. (II Pier., II, 17.)

Le progrès qui est possible dans la doctrine de Jésus, ne peut être qu'un progrès subjectif et non un progrès objectif ; il se produit quand l'individu et l'Eglise elle-même, dans son ensemble, approfondissent davantage la doctrine, et surtout quand on se l'approprie moralement et qu'on la pratique (§ 12).

3. La perfection du magistère du Christ résulte encore de l'effet de sa doctrine qui donne satisfaction et bonheur ; cette doctrine, en effet, comble les aspirations de tout l'homme intérieur, dans son intelligence, sa volonté et sa sensibilité.

Le Christ lui-même fait ressortir cet effet : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et boive. Celui qui croit en moi, des flots d'eau vive, comme dit l'Écriture, jailliront de ses entrailles. » (Jean, VII, 37 sq.) « Celui qui boit de cette eau aura encore soif, mais celui qui boit de l'eau que je donnerai n'aura plus soif à jamais. » (Jean, IV, 13.) Toute vérité terrestre ne peut qu'exciter, que causer la soif d'une dernière réponse, la vérité céleste seule rassasie avec la vie. (Jean, VIII, 51.) « Je suis la Lumière du monde. Celui qui me suit ne marche pas dans le ténèbres (de l'erreur), mais il aura la lumière de vie. » (Jean, VIII, 12 ; cf. XVII, 3.) Pierre est obligé de confirmer les paroles de son Maître d'après sa propre expérience : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de vie éternelle. » (Jean, VI, 69.)

4. La perfection du magistère du Christ résulte aussi de la simplicité et de la clarté inimitables de la *forme d'enseignement*.

Les auditeurs se rendaient déjà compte que Jésus ne parlait pas comme les Scribes et les Pharisiens. (Marc, I, 22 ; Math., VII, 29.) Il ne parlait pas non plus, comme les philosophes, le langage abstrait de l'École ; il n'employait pas les formules desséchées de la science, ni les périodes contournées des rhéteurs ; mais il parlait un langage vivant, imagé et concret, d'une brièveté concise. Il évitait toute prolixité, il retenait l'attention de l'auditeur sur le sujet qu'il avait choisi et disait souvent en une courte phrase tout ce qu'il avait à dire sur un point déterminé. Il résolvait les questions captieuses d'une seule phrase ; il imposait silence aux disputeurs importuns par une brève réponse. S. Cyprien s'était déjà rendu compte de cela et cite très opportunément, à ce sujet, Jean, XVII, 3 ; Marc, XII, 29, 31 ; Math., VII, 12 ; XXII, 37 sq., 41 sq. (De orat. dom., 28.)

Quand on examine de plus près la *méthode d'enseignement* de Jésus, on peut constater, dans les évangiles, les procédés suivants : a) Bien qu'il ne procédât pas comme un orateur de synagogue juif, en posant une *thèse et la preuve d'Écriture* (cf. cependant Luc, IV, 16-22), il argumente néanmoins, à mainte reprise, en citant des passages de l'Ancien Testament. Il le fait d'ordinaire pour donner aux docteurs de la Loi une réponse qu'ils ne pourront pas repousser (Math., XXII, 23-33 et 41-46 ; Jean, X, 34-36) ; b) Le *dialogue* ou discours alterné par demandes et réponses (Marc, II, 15-17 ; X, 17-27. Luc, IX, 61-62 ; XII, 13-15. Math., XVIII, 21-22) ; c) Le *discours par sentences*, analogues aux Proverbes de l'Ancien Testament (Sermon sur la montagne) ; d) Les *paraboles* (comparaison, exemples sous forme historique et paraboles proprement dites) ; e) La *prière* (Luc, VI, 12 ; XXII, 42-46. Math., VI, 9-13 ; XI, 25-27. Jean, XVII, 1-26) ; f) La *menace* et l'*obsécration* (Math., XI, 20-24 ; XVIII, 7 ; XXIII, 13-39. Luc, VI, 24-26). Bien que tous ces procédés d'enseignement ne soient pas étrangers à l'Ancien Testament, le Christ les a traités avec une maîtrise unique et les a fait servir à sa prédication d'une manière inimitable. Pour rendre sensibles les leçons de sa sagesse, il prend des analogies et des images dans tous les règnes de la nature, dans tous les domaines de la vie et des occupations quotidiennes, dans l'histoire religieuse de son peuple, comme dans sa propre expérience, dans les événements pompeux des palais, comme dans les menues aventures des maisons des pauvres gens. S'il est dit de Salomon : « Il savait parler des arbres depuis le cèdre qui croît sur le Liban, jusqu'à l'hysope qui pousse dans les murailles. » (III Rois, IV, 33), Jésus était infiniment « plus grand que Salomon » (Math., XII, 42). (Cf. Battifol, L'Enseignement de Jésus, I sq.)

5. Mais la plus grande perfection du magistère du Christ réside dans la parfaite harmonie de sa *doctrine* avec sa *vie*.

De même que Jésus tend sans cesse à faire passer sa doctrine dans la vie de ses auditeurs, de même qu'il exhorte à accomplir sa doctrine (Jean, III, 21 ; VII, 17), il donne lui-même, le premier, l'exemple de l'accomplissement parfait de ce qu'il enseigne et il invite ses auditeurs à apprendre non seulement de ses paroles, mais

encore de ses œuvres : « Je vous ai donné l'exemple, afin que vous fassiez comme je vous ai fait. » (Jean, XIII, 15 ; cf. Math., XI, 29 ; Act. Ap., I, 1.)

6. De l'étude de tous ces points, il résulte que le Christ est Docteur, au sens *éminent* du mot ; qu'il a exercé son magistère de la manière la *plus parfaite* et qu'il est la dernière *instance* sans appel dans les questions religieuses. Son magistère est un magistère *universel*, pour tous les temps et pour tous les degrés de culture ; pour tout besoin de vérité et toute aptitude à la recevoir ; pour toute situation de conscience et de vocation extérieure. Les grands et les petits, les savants et les ignorants, les hommes et les femmes, les maîtres et les esclaves, les Grecs et les barbares, sont tous appelés à être ses disciples et tous ont l'aptitude pour l'être. (Rom., I, 13-14 ; Gal., III, 28.)

Le Christ, il est vrai, ne s'est adressé qu'aux Juifs et n'était envoyé que vers eux (Math., XV, 24) ; mais il a eu aussi en vue les *païens* et a ordonné, d'une manière précise, la *mission* chez les *païens*. Comment les disciples auraient-ils osé se tourner vers les païens, s'ils n'y avaient été autorisés par l'ordre précis du Seigneur ? Pour prouver cette affirmation, nous invoquons non seulement l'*ordre final* avant l'Ascension (Math., XXVIII, 19 ; Marc, XVI, 15 ; Luc, XXIV, 47 ; Act. Ap., I, 8), mais encore un certain nombre d'allusions, de déclarations et de paraboles, qui attestent le caractère universel de l'enseignement de Jésus. (Cf. S. Thomas, S. th., III, 42, 11)

Transition. Si le magistère est une activité vraiment rédemptrice, toute l'activité rédemptrice du Christ ne se ramène cependant pas, comme le veulent les *pélagiens*, les *sociniens* et la *théologie moderniste*, à l'enseignement et à l'exemple. Le Christ n'avait pas seulement à nous apporter une nouvelle connaissance de Dieu et des exigences de sa volonté, mais encore à faire disparaître l'inimitié objective entre Dieu et nous, conséquence du péché originel. Cet acte rédempteur qui est d'abord objectif et personnel, et que lui seul pouvait accomplir, il l'accomplit par son *ministère sacerdotal*. Nous examinerons la question de la *réalité* de son sacerdoce, de son *sacrifice* sacerdotal et, à ce sujet, nous aurons à parler des *théories* de la *Rédemption* et surtout de la *doctrine de la satisfaction* ; nous examinerons enfin l'effet de l'acte rédempteur.

CHAPITRE II

Le sacerdoce du Christ

§ 100. La réalité du sacerdoce

THÈSE. Le Christ est le véritable et unique Grand-Prêtre de la Nouvelle Alliance.
De foi.

Explication. La *notion* de prêtre (*ιερεύς*, sacerdos) trouve son explication dans la notion corrélatrice de *sacrifice* et de *médiateur* : « Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, in quantum scilicet divina populo tradit, unde dicitur sacerdos quasi *sacra* dans. » (S. Thomas, S. th., III, 22, 1.) Il doit, comme son nom l'indique, transmettre les choses sacrées, divines,