

ETUDES FRANCISCAINES

TOME XXIV - N° 72

QUATRIÈME TRIMESTRE 1974

L'ITINÉRAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU
FRANÇOIS AU LIVRE DE LA NATURE

études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris
publiée par un groupe de frères mineurs franciscains et capucins

Rédaction / 26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration / Librairie Mariale et Franciscaine
9, rue de Vauquois, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38

Belgique / Les Editions Franciscaines, 14, rue du Prince, Verviers

Abonnements

	France	Etranger
Revue trimestrielle :	35 F.	45 F.
de soutien, à partir de :	50 F.	

Les manuscrits ne sont pas retournés.

La revue se réserve le droit de publier ou non, en tout ou en partie, les lettres à l'éditeur, selon l'intérêt qu'elles offrent et l'espace dont elle dispose.

études franciscaines

TOME XXIV - N° 72

Revue trimestrielle

4^e trimestre 1974

SOMMAIRE

LIMINAIRE	311
ENCART	313
L'ITINÉRAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU : Chapitre quatrième : LA SPECULATION DE DIEU EN SON IMAGE REFORMÉE PAR LA GRACE	
Louis Prunières	315
Prologue : La grâce du Christ	319
I. — La corruption du péché	324
II. — La médiation du Christ	333
III. — La plénitude de la grâce du Christ	342
IV. — La souffrance de la Passion	348
V. — Première Conférence sur les dons du Saint-Esprit	354
VI. — Troisième Livre des Sentences : Introduction	361
FRANÇOIS AU LIVRE DE LA NATURE : LE CHEVALIER (fin)	
Dominique Gagnan	367

LIMINAIRE

« Je suis la Voie, la Vérité, la Vie », ainsi se définit Jésus de Nazareth. Or, il n'apparaît pas que cette définition implique la moindre restriction. Nous dirions plutôt qu'une telle définition ne supporte pas la moindre restriction ni le plus petit distinguo. Ce langage est celui de l'Universel et de l'Universel concret : qui n'est pas avec lui est contre lui, qui n'est pas contre lui est avec lui. S'imposant à tout esprit comme à toute vérité, ce langage s'affirme comme la norme expressive de tout être, spécialement de tout être en devenir et de tout esprit en état de voie, de telle sorte que nul ne puisse s'exprimer et s'affirmer indépendamment de lui. Il n'exclut pas mais intègre les vérités et les langages particuliers, et rien n'indique qu'exception soit faite des philosophes et de leur philosophie, de la vérité réduplicative du philosophe en tant que tel et de sa philosophie en tant que telle : « Je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie ».

Le procès est engagé, même avec la philosophie et ses objets formels. Le philosophe qui ne progresse pas selon la Voie n'est pas un ami de la Vérité, et la vérité particulière que l'on prétend clore sur elle-même — fût-ce au nom du principe d'identité — proteste violemment contre l'idolâtrie dont elle devient l'objet. Avec les cieux et la terre, avec les montagnes et les arbres des forêts qui ont fourni le bois des idoles, les vérités particulières se révoltent contre ce traitement et clament leur appartenance à la Vérité intégrale et salutaire : « Cieux, poussez des cris de joie, car Yahvé a fait cela ! Retentissez d'allégresse, profondeurs de la terre ! Eclatez de joie, montagnes, forêts avec tous vos arbres, car Yahvé a racheté Jacob et manifesté sa gloire en Israël » (Isaïe, XLIV, 23).

En vain l'homme s'efforce-t-il de dissocier ce que Dieu a uni, car ce n'est que dans l'union hypostatique que la nature humaine elle-même s'exprime en plénitude et manifeste intégralement ses virtualités propres. C'est dans le Verbe incarné et à la lumière objective de LA GRACE DU CHRIST qu'apparaît la pleine signification de la parole du Verbe incréé : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ».

Par delà donc les raisons nécessaires, la nature humaine ne rayonne en toute sa splendeur que baignée dans la lumière du Verbe dont elle est devenue le réceptacle, et, seule une réflexion dominant et intégrant les raisons nécessaires pour se développer selon les raisons de convenance peut capter ce rayonnement jusqu'en ses points extrêmes de diffusion. Autrement dit, la philosophie de l'exemplarisme et de l'expressivité universelle de l'être ne peut ignorer systématiquement le Christ sans invertir le dynamisme de la relation de création ni pervertir le jeu de l'analogie universelle, et, seule, la logique de la coïncidence des opposés permet d'exprimer en toute sa force et selon son unité la logique même du plan paternel, ou mieux, son Logos intégral, incréée et créé, son Verbe incarné, Verbum abbreviatum.

Il est donc inévitable que l'itinéraire philosophique par excellence, *l'itinéraire de l'esprit en Dieu*, non seulement passe par le Christ mais s'y complait comme en son centre, son milieu, sa croix et son point d'intersection en raison duquel s'organise tout son espace philosophique. « Sans moi, vous ne pouvez rien faire », pas même philosopher correctement puisque c'est l'abîme d'un monde pécheur que l'axis mundi doit relier organiquement à la Majesté divine. Certes, la relation créatrice et illuminatrice est le principe naturel — et, en ce sens, réellement première et réellement principe — de la coïncidence des opposés, mais désormais elle se prête trop aisément à l'action du démon lieur, au jeu du démon de midi et du malin génie qui enferment notre pauvre raison dans le cercle infernal du dogmatisme et du pyrrhonisme, pour reprendre les qualificatifs pascaliens. Ici, Pascal a raison contre Descartes : ni le doute hyperbolique ni le cogito ne délieront la raison de l'emprise satanique et de son propre orgueil. Contre ces ennemis de l'extérieur et de l'intérieur, la philosophie ne pourrait rien et ne vaudrait pas une heure de peine si elle ne puisait force et lumière dans la contemplation du Christ et du Christ crucifié. C'est par et dans la grâce du Christ que la raison se retrouve elle-même, que le philosophe se hausse à l'intelligence de la vocation des personnes et accède de ce fait à l'intelligence de sa nature déchuée et rachetée. La Christologie bonaventurienne n'est donc pas seulement le PROLOGUE indispensable au Commentaire du chapitre quatrième, elle est le principe, le milieu et la fin de tout cet itinéraire.

C'est pourquoi nous jugeons utile de publier cette présentation d'ensemble des grands textes de la christologie bonaventurienne. Comme on voit, il s'agit toujours d'un commentaire de saint Bonaventure par lui-même, commentaire aussi littéral que possible. Que cette méthode n'aille pas sans une technicité susceptible de gêner le lecteur moins rompu au langage scolastique est évident ; nous croyons toutefois pouvoir affirmer que ce petit traité sur la grâce du Christ — précédant celui sur la grâce du Saint-Esprit — est nettement plus accessible, tant par son langage qui est encore celui de la catholicité, que par son objet qui n'est autre que le Christ, expression du plan paternel de salut.

Le Verbe s'est manifesté quand il s'est fait homme, se rendant semblable à l'homme et rendant l'homme semblable à lui pour que, par sa ressemblance au Fils, l'homme devînt cher au Père.

Dans les siècles précédents, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais on ne le montrait pas ;
car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait ;
aussi la ressemblance elle-même s'était vite perdue.

Mais quand le Verbe de Dieu devint chair,
il rétablit l'une et l'autre (l'image et la ressemblance) ;
car il montra l'image en toute vérité
devenu lui-même ce qu'était son image (étant devenu homme),
et il imprima profondément la ressemblance, en rendant l'homme semblable,
par le Verbe visible,
au Père invisible.

Saint IRENEE, *Adversus Haereses*, V, 16, 2.

cité par Jules LEBRETON,
« Histoire du dogme de la Trinité », t. II, p. 599.

Itinéraire de l'esprit en Dieu. 8

CHAPITRE IV

La spéculation de Dieu
en son image
réformée par la grâce

1. Nous pouvons contempler le Premier Principe en passant par le miroir de notre âme (*per nos*), mais nous pouvons aussi le contempler en nous-mêmes (*in nobis*) : ce mode de considération correspond au quatrième degré de la contemplation. Après avoir montré à quel point Dieu est proche de notre esprit, il peut sembler étonnant que ce soit le tout petit nombre qui accède à la contemplation du Premier Principe présent en leur propre esprit. Mais la raison en est bien simple : l'esprit humain, distrait par les soucis, ne rentre pas en soi-même par la mémoire : obnubilé par les fantômes, il ne rentre pas en soi par l'intelligence ; séduit par ses désirs, il ne revient jamais en soi-même par le désir de la suavité interne et de la joie spirituelle. Soumis totalement au régime de la sensibilité, il ne peut jamais se réintégrer soi-même comme image de Dieu.
2. Lorsqu'un homme a fait une chute, il reste prostré là, jusqu'à la venue de quelqu'un qui l'aide à se relever. Notre âme immergée dans le sensible ne pouvait pas se relever parfaitement jusqu'à la contuition de soi-même et de la Vérité éternelle en son for intérieur, si la Vérité

n'avait assumé la forme humaine dans le Christ, et n'était devenue son échelle en réparant la première échelle brisée en Adam.

L'homme illuminé au plus haut degré de la lumière de la nature et de la science acquise, ne peut entrer en soi et se délecter intérieurement (*in seipso*) dans le Seigneur, sinon par la médiation du Christ qui dit : « Je suis la porte. Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé, il entrera et sortira et il trouvera sa pâture » (J. 10, 9). Pour approcher de Celui qui est la porte, nous devons croire en Lui, espérer en Lui et L'aimer. Si nous voulons rentrer, comme dans le Paradis jusqu'à la fruition de la Vérité, nous devons y pénétrer par la foi, l'espérance et la charité du Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ, qui est comme l'Arbre de vie au milieu du Paradis (Gen. 2, 9).

3. L'image de notre esprit doit donc se revêtir des trois vertus théologiques, grâce auxquelles l'âme est purifiée, illuminée, perfectionnée. L'âme ainsi est réformée et elle est rendue conforme à la Jérusalem d'en haut ; elle devient une partie de l'Eglise militante, elle qui est, selon l'Apôtre, fille de la Jérusalem céleste : « La Jérusalem d'en haut est libre, elle qui est notre mère » (Gal. 4, 26).

L'âme qui croit, espère et aime Jésus-Christ, Verbe incarné, increé, inspiré, c'est-à-dire, voie, vérité et vie (J. 14, 6) peut donc par la foi croire en Jésus-Christ comme Verbe increé, Verbe et splendeur du Père, et elle récupère ainsi l'ouïe et la vue : l'ouïe pour recevoir les paroles du Christ, la vue pour considérer les splendeurs de sa lumière. Lorsque, par l'espérance, l'âme aspire à recevoir le Verbe inspiré, elle récupère par le désir et l'affect, l'odorat spirituel. Lorsque par la charité elle embrasse le Verbe incarné, elle en reçoit la délectation et elle passe en lui par l'amour extatique, et elle récupère ainsi le goût et le tact.

Ayant récupéré les sens spirituels, l'âme voit son époux, elle l'écoute, le respire, le goûte et l'embrasse ; elle peut alors chanter comme l'épouse du Cantique ce qui est rédigé à l'usage de la contemplation du quatrième degré, et ce que personne ne comprend à moins de l'avoir reçu (Apoc. 2, 17), car il s'agit plutôt d'une expérience affective que d'une considération rationnelle.

A ce degré, les sens intérieurs réparés sont capables de sentir le beau suprême, d'entendre l'harmonie, de respirer le parfum, de goûter la suavité, de saisir enfin le souverainement délectable. L'âme dès lors est disposée aux

excès mentaux par la dévotion, l'admiration et l'exultation, selon les trois exclamations du Cantique :

1° Par la surabondance de la dévotion l'âme devient comme « Une colonne de fumée exhalant la myrrhe et l'encens » (Cant. 3, 6).

2° Par l'excellence de l'admiration, l'âme devient comme l'aurore, la lune et le soleil, selon le progrès des illuminations qui soulèvent l'âme jusqu'à l'admiration de l'époux contemplé. (Quelle est celle-ci qui apparaît comme l'aurore, belle comme la lune, pure comme le soleil. Cant. 6, 10).

3° Par l'abondance de l'exultation, l'âme regorge des délices d'une très suave délectation ; et elle est totalement appuyée sur son Bien-aimé (Cant. 8, 5).

4. Ayant accédé aux excès mentaux, notre esprit devient hiérarchique, et il peut monter plus haut, selon la conformité à la Jérusalem d'en haut, où personne ne peut entrer si elle-même ne descend pas d'abord dans le cœur par la grâce (Ap. 21, 2). Mais elle descend dans le cœur par la réforme de l'image, par les vertus théologiques, par les joies des sens spirituels, par les soulèvements excessifs qui hiérarchisent l'esprit, c'est-à-dire le rendent purifié, illuminé et parfait. En correspondance aux neuf ordres des anges, les neuf degrés suivants la marquent et la disposent intimement d'une manière ordonnée : l'annonce, la dictée, la conduction ; l'ordination, la confortation, l'empire sur soi ; l'accueil, la révélation et l'onction. Les trois premiers degrés relèvent dans l'esprit humain de la nature, les trois suivants de l'industrie, et les derniers de la grâce. En possession de ces dispositions hiérarchiques, l'âme qui entre en elle-même, pénètre dans la Jérusalem d'en haut, où considérant les ordres des anges, en eux-mêmes elle voit Dieu, qui habite en eux et opère toutes leurs opérations.

C'est pourquoi dans le livre « De la considération » adressé à Eugène, saint Bernard écrit :

« Dans les séraphins, Dieu aime comme charité, dans les chérubins, il connaît comme vérité, dans les trônes, il siège comme équité, dans les dominations, il domine comme majesté, dans les principautés, il régit comme principe, dans les puissances, il protège comme salut, dans les vertus il opère comme vertu, dans les archanges, il révèle comme lumière, et dans les anges, il assiste comme piété ».

Il résulte de cet ensemble que Dieu est vu comme « tout en tous » « omnia in omnibus », car il est contemplé dans les esprits où il habite par les dons d'une charité débordante.

5. La philosophie étayait le troisième degré de la spéculation, mais c'est la considération de l'Écriture divinement émise qui soutient ce quatrième degré d'une manière spéciale et particulière. L'Écriture en effet traite principalement des œuvres de la réparation. Ainsi elle traite particulièrement de la foi, de l'espérance et de la charité, c'est-à-dire des vertus qui réforment l'âme, mais elle traite d'une façon très spéciale de la charité. L'Apôtre dit que la charité est « la fin du précepte » (1 Tim. 1, 5) pour autant qu'elle procède « d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi non feinte » (R. 13, 10), la charité est « la plénitude de la Loi ». Notre Sauveur affirme que toute la Loi et les prophètes reposent sur le double précepte de la charité : l'amour de Dieu et du prochain. Ce double précepte et ce double amour est signifié dans l'unique époux de l'Église, Jésus-Christ, qui est à la fois : le prochain et Dieu, le frère et le Seigneur, le Roi et l'ami, le Verbe increé et incarné, notre formateur et notre réformateur, l'alpha et l'oméga ; il est le souverain hiérarque, qui purifie, illumine et perfectionne l'épouse, c'est-à-dire l'Église tout entière et toute âme sainte.

6. C'est de ce Hiérarque et de la hiérarchie ecclésiastique que traite l'Écriture tout entière, qui nous instruit de la purification, de l'illumination et de la perfection, selon la transmission de la triple loi : de nature, d'Écriture et de grâce ; ou plutôt selon sa triple partie principale, car la Loi mosaïque purifie, la révélation prophétique éclaire et l'instruction évangélique perfectionne ; ou mieux encore, selon sa triple intelligence spirituelle : le sens tropologique vise à l'honnêteté de la vie et purifie ; le sens allégorique illumine pour éclairer l'intelligence ; le sens anagogique perfectionne grâce aux excès de l'esprit et aux perceptions les plus suaves de la sagesse. Dans la ligne des vertus théologiques, des sens spirituels réformés, des trois excès et des actes hiérarchiques de l'esprit, l'âme rentre en elle-même, pour y contempler (speculer) Dieu « dans les splendeurs des Saints » (Ps. 109. 3), elle y fait sa demeure nuptiale pour « dormir et se reposer en paix », et l'époux nous adjure de ne pas l'éveiller en dehors de sa décision.

7. Les troisième et quatrième degrés nous font accéder à la contemplation de Dieu à l'intérieur de nous-mêmes : comme un miroir reçoit les images des choses créées, ainsi nous sommes le miroir des réalités divines ; nous déployons ainsi nos deux ailes médianes pour prendre notre essor :
 - 1° Nous sommes conduits par la main vers les réalités divines par les puissances naturelles de l'âme raisonnable,

par la réflexion sur leurs opérations, leurs rapports et leurs acquisitions scientifiques. Tel est le bilan du troisième degré.

2° Nous sommes conduits par les puissances réformées de l'âme, c'est-à-dire, grâce aux vertus infuses, aux sens spirituels et aux excès mentaux. Tel est l'objectif du quatrième degré.

3° Nous sommes encore conduits par les *opérations hiérarchiques*, à savoir, la purification, l'illumination et la perfection de l'esprit, mais aussi par les *révélations hiérarchiques* de l'Écriture qui nous a été donnée par les anges : « La Loi a été donnée par les anges dans la main du Médiateur » (Gal. 3, 19). Nous sommes enfin conduits par les *hiérarchies* et les *ordres hiérarchiques*, qui sont en nous disposés selon le modèle de la Jérusalem d'en haut.

8. Comblé de toute cette lumière, l'esprit ressemble à la maison de Dieu où habite la sagesse divine, l'âme devient fille de Dieu, son épouse et son amie.

L'âme devient membre du Christ Chef, elle est sa sœur et elle devient cohéritière.

L'âme est enfin le Temple de l'Esprit saint, temple fondé par la foi, érigé par l'espérance et dédié à Dieu par la sainteté de l'esprit et du corps.

Or c'est la très pure charité du Christ qui réalise tout cela, cette charité qui a été « diffusée dans nos cœurs par l'Esprit saint, qui nous a été donné (R. 5, 5) », et sans lequel Esprit nous ne pouvons connaître les secrets de Dieu. Nul ne peut savoir ce qui est de l'homme sinon l'esprit de l'homme, et nul ne peut connaître ce qui est de Dieu sinon l'Esprit de Dieu. — Enracinés et fondés dans la charité, nous pourrions comprendre avec tous les saints, quelle est la longueur de l'éternité, la largeur de la libéralité, la sublimité de la majesté et la profondeur des jugements de la sagesse. (Eph. 3, 17).

COMMENTAIRE. PROLOGUE : LA GRACE DU CHRIST

Le troisième chapitre de l'Itinéraire nous a montré à quel point l'âme est proche de Dieu, puisque aussi bien les démarches de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté conduisent à la reconnaissance objective de l'éternité divine, de la vérité absolue et du seul Bien capable de nous béatifier. Cette reconnaissance objective de Dieu ne s'avère possible et pensable que dans la mesure où Dieu lui-même est

présent à l'esprit humain et dans la mesure où sa présence n'est pas inopérante : « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine » c'est l'irradiation de ta présence qui nous fait voir toute vérité, et (Ps. 4, 7). « Sur nous, Seigneur, la lumière de ta face s'est imprimée », nous savons que ta présence opérante est le principe premier de toutes nos démarches. Ainsi nos démarches spirituelles s'inscrivent comme un retour à la source, au principe originaire, à l'objet fontal. Entre le créateur et la créature spirituelle, la coopération dans l'activité est étroite mais sans aucune confusion. L'opération propre de la créature reste totalement dépendante de la coopération créatrice, en tout ce que cette opération propre à la créature comporte de positif. Le non-être n'est pas du ressort de l'activité divine, mais l'absolu de l'être, son éternité, son infinité n'est certainement pas le produit de l'activité humaine. La vérité absolue ne dépend pas de la vérité relative conçue et exprimée par l'intelligence humaine, et cependant la vérité absolue est présente et sous-jacente à toute vérité relative. Toute objectivité relative est fondée sur l'objectivité absolue. Mais l'analyse intellectuelle qui peut traduire correctement la contuition du lien de dépendance essentielle entre les êtres et l'Être, peut aussi trahir ce simple regard, « simplex aspectus ». Par le jeu du sujet et du prédicat, l'intelligence humaine peut attribuer ou conférer l'éternité aux êtres temporels, l'infinité aux êtres finis, la simplicité aux êtres composés, la primauté aux êtres dérivés, l'absolu aux êtres relatifs. L'intelligence peut se laisser prendre au piège de l'habitude, car nous opérons toujours sur une matière préalable, sur un sujet donné, qui se prête au processus de l'indéfini, de l'infini potentiel, c'est-à-dire du pseudo-infini. Le passage de l'indéfini à l'infini actuel est le pont aux ânes de la métaphysique.

Ainsi l'intelligence humaine peut attribuer ou conférer aux êtres dépendants une pseudo-indépendance, aux êtres temporels une pseudo-éternité, aux êtres composés une pseudo-simplicité, aux êtres limités une pseudo-immensité, aux êtres relatifs un pseudo-absolu, aux êtres mouvants une pseudo-immutabilité. Par manque de vigueur ou de rigueur intellectuelle, l'esprit humain stoppe sa réflexion au niveau de la série, au niveau des catégories, des prédicaments, des genres et des espèces, voire des nombres. Dans quelle mesure cette fuite dans l'absurde est-elle compatible avec la bonne foi ? Il est difficile de parler d'ignorance invincible pour l'individu qui affirme comme absolument vrai qu'il n'y ait pas de vérité absolue. S'il est absolument vrai que l'univers peuplé d'êtres finis soit infini, qu'un univers soumis au lois de la dépendance soit indépendant, qu'un univers sujet au régime des variations soit immuable, et si je n'accepte pas d'être contredit sur ces positions essentielles, j'affirme par là ma confiance en la rigueur de mon intelligence (il est absolument vrai que, personne ne peut me contredire) et l'adhésion à l'absurde (l'être fini ou la somme des êtres finis est infini, l'être dépendant ou la somme des êtres dépendants est indépendant...). Lorsque le dernier des idiots affirme : « J'ai raison », il confère peut-être une valeur rationnelle absolue à une idiotie, du moins est-il encore le témoin d'un absolu de la vérité. Est-il donc si difficile à un être intelligent d'accéder au niveau de l'absolu de l'être,

de la vérité, du bien que ses propres jugements impliquent toujours et qu'ils explicitent souvent ? Est-il si difficile de dégager l'articulation indélébile qui rattache dans l'être, dans la mémoire, dans l'intelligence et dans le vouloir, l'être dépendant à l'Être indépendant, l'être temporel à l'Être éternel, la vérité relative à son Modèle absolu, le bien partiel au Bien total ? L'arbre de la science du bien et du mal, est aussi l'arbre de la vérité et de l'erreur, mais à ce niveau l'erreur est apparentée au mensonge : « Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde » (Ps. 75, 5-6) « Des collines éternelles tu nous illumines merveilleusement, mais tous les insensés de cœur en sont troublés ». Le savant qui ne veut être que savant déraisonne, il a perdu le sens de l'Être.

Le savant déraisonne lorsqu'il ne reconnaît pas que la Lumière divine l'illumine comme vérité des choses, comme vérité des mots et comme vérité des mœurs. Dès lors il ne passera pas de la considération scientifique à la contemplation sapientielle où l'esprit se perçoit comme un miroir éclairé par l'influx et le rayonnement de la Lumière éternelle, pour saisir ensuite les esprits séparés ou les anges à la manière d'un milieu réfléchissant la Lumière, pour accéder enfin à la Lumière éternelle elle-même comme objet fontal. Cependant les plus grands philosophes, tels Socrate, Platon et Plotin, semblent avoir accédé à ce niveau d'illumination sapientielle sans le secours de la révélation judéo-chrétienne. Bien plus, ils ont compris que ce niveau de contemplation sapientielle présuppose la purification de l'âme. Les vertus doivent modifier, purifier et réformer l'âme. Les philosophes ont bien vu ces exigences, mais ils n'ont pas vu trois opérations préalables de la vertu : ordonner l'âme à sa fin, rectifier les passions et guérir les malades. En effet, ils ont adopté une fausse idée de la béatitude, ils ont ignoré la résurrection des corps ; d'autre part les passions comme la crainte, la douceur, la joie et la confiance doivent être une crainte sainte et non pas orgueilleuse, une douleur juste et non pas injuste, une joie vraie et non pas inepte, une confiance assurée et non présomptueuse. Lorsque ces passions sont déviées elles ne peuvent se redresser d'elles-mêmes, d'une part, et d'autre part, la béatitude ne s'obtient pas selon le mérite de la liberté humaine dépourvue de la grâce : s'appuyer sur ses propres mérites pour accéder au bonheur ultime, relève d'une pseudo-espérance. Ainsi l'homme ne peut connaître la véritable béatitude sans la foi, et sans l'espérance il ne peut y aspirer efficacement, or l'espérance repose sur la condescendance divine qui nous assure par promesse le secours de la grâce.

Les philosophes qui cherchaient la purification de l'âme voyaient bien que l'homme était malade, mais leur diagnostic restait superficiel ; ils estimaient, à la manière de Freud, que la maladie ne dépassait pas le plan de la sensibilité et de l'imagination ; or la maladie qui consiste dans la dépravation de l'affectivité est contractée par les puissances spirituelles : connaissance, amour, choix. La liberté est frappée de faiblesse ou d'impuissance (*infirmitas*), la faculté intellectuelle est atteinte d'ignorance, la puissance d'aimer est affectée de concupiscence

et de malveillance. Dans la mesure où les philosophes ignoraient la révélation, ils ignoraient la cause de la maladie, à savoir le péché originel, qui est un crime de lèse-majesté divine. Comment dès lors auraient-ils pu apprécier la compétence exigée du médecin ? Si la maladie est un châtiment de la culpabilité, il fallait un médecin capable de satisfaire les exigences de la justice divine, selon la gravité de la faute commise. Celui-là seul pouvait guérir l'homme qui pouvait satisfaire la justice divine, c'est-à-dire l'homme-Dieu. L'homme-Dieu Jésus-Christ, né de la Vierge, s'est manifesté à nous comme le véritable médecin : par les exemples de sa vertu il a montré qu'il pouvait guérir notre impuissance à faire le bien, par les instructions de sa vérité il peut guérir notre ignorance, par les stimulants de son amour il guérit notre malveillance, par les remèdes du salut il désinfecte notre concupiscence. Jésus est donc par son Incarnation et sa Passion le seul médecin capable de nous délivrer le remède susceptible d'atteindre jusqu'à la moelle de l'esprit : la grâce infuse du Saint-Esprit. Mais sans la foi, il est impossible de connaître la gravité du mal, sa racine de culpabilité, l'identité du médecin et la qualité du remède : il est donc aussi impossible de guérir l'homme malade, en son affectivité profonde, de l'ordonner à sa fin véritable et de rectifier ses sentiments.¹

Dans la septième conférence sur l'Hexaëmeron, saint Bonaventure recherche le seuil de partage des eaux entre la raison et la foi, et il montre comment les plus grands sages de l'antiquité gréco-latine ont pu accéder à la doctrine de l'exemplarisme moral sans pouvoir cependant aborder le problème du mal en sa racine, et du même coup sans pouvoir envisager la véritable mission du Médiateur, ni la nécessité de la grâce médicinale. L'erreur des sages du néo-platonisme porte sur trois points principaux : un faux circuit de béatitude, une pseudo-suffisance de leurs propres mérites, et enfin l'illusion de disposer de forces spirituelles internes absolument indemnes de toute dépravation. Or pour la foi catholique, la Béatitude est inaliénable, nos mérites dépendent de la grâce divine, et dans l'état de péché originel, nos facultés spirituelles dépouillées de la grâce sont aussi blessées dans leur nature.

Dans le second livre des Sentences (d. 28), le saint Docteur évalue ce que peut faire le libre arbitre sans la grâce sanctifiante d'une part, sans la grâce actuelle d'autre part. Mais ici la position des philosophes tient peu de place, c'est le dialogue ou la controverse entre Pélage et Augustin qui se prolonge. La première question à poser, celle qui nous intéresse dans le contexte de l'Itinéraire, est celle de la justification : Sans la grâce sanctifiante, le libre arbitre peut-il se relever de la faute ?

Les fondements scripturaires de la réponse sont empruntés à saint Paul : « Personne en effet ne sera justifié devant Lui pour sa pratique de la Loi... Car il n'y a pas de distinction : tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, et tous sont justifiés gratuitement par sa

1. Cf. Hexaëmeron, VII, 5-12 (V, 366).

grâce en vertu de la Rédemption qui est dans le Christ Jésus » (R. 3, 20-24). « Nous aussi, nous étions jadis des insensés, des rebelles, des égarés, esclaves de convoitises et de voluptés de toutes sortes, vivant dans la malice et l'envie, dignes de haine et nous haïssant mutuellement. Mais quand sont apparus la honte de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, Il n'a pas regardé aux œuvres de justice que nous aurions nous-mêmes accomplies, mais n'écoutant que sa Miséricorde, il nous a sauvés par le bain de la régénération où l'Esprit-Saint nous renouvelle, et cet Esprit, Il l'a répandu sur nous à profusion par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que justifiés par la grâce du Christ, nous devenions héritiers en espérance de la vie éternelle » (Tit. 3, 3-7). « Je ne rejette pas la grâce de Dieu, en effet si la justice s'obtient par la Loi, le Christ est donc mort pour rien » (Gal. 2, 21). Mais la doctrine paulinienne correspond à la prière du Psalmiste : « Moi, je dis, Yahvé, aie pitié de moi ! Guéris mon âme, car j'ai péché contre toi ! » (Ps. 40, 5), à l'enseignement de l'Évangile enfin : « Pater noster, dimitte nobis debita nostra » (Mt. 6, 12).

Pour déterminer cette question il faut bien distinguer la position différente des philosophes, des hérétiques et des exégètes catholiques.

Les philosophes en effet ont ignoré de quelle manière le péché offense la majesté divine, et de quelle manière il enlève aux puissances de l'âme leur habileté à faire le bien. Ils ont cru que l'homme pouvait se rendre juste par l'exercice de la vertu, exactement comme il était devenu injuste par un désordre contraire à la droite raison. Ainsi Aristote dira que le dépravé, conduit à de meilleures pratiques, pourra beaucoup profiter, voire se rétablir parfaitement dans la disposition contraire au vice.

Les hérétiques avaient quelque lumière de la foi, et ils ont su que le péché offense la divine majesté, et que d'une certaine façon il est nuisible. Cependant, dans leur aveuglement ils n'ont pas considéré de quelle manière la faute blesse la nature ; ils ont donc soutenu que le libre arbitre pour se relever de la faute n'a pas besoin de la grâce médicinale, mais que la seule miséricorde gratuite de Dieu est suffisante. Il suffirait ainsi que la miséricorde de Dieu soit inclinée à remettre nos péchés à cause de la satisfaction que le Christ a voulu lui faire, lorsque sur la croix il s'est offert pour nous. Cette position s'écarte de la vérité, bien plus, en impliquant les contraires, elle se détruit elle-même. D'un côté, elle maintient que Dieu doit remettre la faute pour que le libre arbitre puisse se relever de sa faute : et d'autre part, elle soutient qu'il n'est pas nécessaire que Dieu octroie ou fasse quoi que ce soit au libre arbitre. Si Dieu ne change pas, et s'il demeure le juste juge, au point de ne rien accepter que de valable, il faudra bien que la remise de la faute et la réconciliation du pécheur avec Dieu correspondent à quelque don accordé au pécheur, quelque don capable de guérir la blessure du péché.

Les exégètes catholiques, selon la lumière de la foi et sur l'autorité de l'Écriture, savent que le péché est une offense à Dieu, qu'il est

nuisible, puisque l'homme passe du service de Dieu au service du diable, et qu'enfin il déforme l'image de Dieu. C'est pourquoi ils enseignent que pour se relever de la faute le libre arbitre a besoin de la grâce, non seulement la grâce qui signifie la volonté gratuite de Dieu, ou la passion libérale du Christ, mais la grâce qui signifie un habitus, une disposition de l'âme. La gratuite volonté de Dieu concourt en effet à la remise de l'offense : Dieu nous pardonne spontanément notre offense ; la passion libérale du Christ concourt à la satisfaction du tort ; l'habitus infus concourt à la guérison de la blessure et à la réformation de l'image. De toute manière l'homme a besoin de la grâce pour se relever de la faute.²

LA CORRUPTION DU PECHE

Le péché n'est pas une essence, mais une déficience et une corruption qui affecte le mode, l'espèce et l'ordre dans la volonté créée. Ainsi la corruption du péché est contraire au bien lui-même, et cependant cette corruption ne se vérifie (*habet esse*) que dans un bien, et elle ne tire son origine que d'un bien, à savoir le libre arbitre de la volonté. Le libre arbitre lui-même n'est pas souverainement mauvais, puisqu'il peut vouloir le bien ; et il n'est pas le souverain bien puisqu'il peut dévier dans le mal.

En effet, le premier principe est l'être par soi et non par un autre, il est donc aussi l'être pour soi, c'est-à-dire le bien suprême ne comportant nulle déficience. Il n'y a rien qui soit ou qui puisse être le mal premier et suprême, car le premier principe implique la *plénitude* suprême, et le mal suprême implique la *déficience* maxima. Le premier principe comme être suprême et plénier ne peut être déficient ni dans son être ni dans son opération, tandis que le mal suprême n'existe pas, un mal quelconque n'existe pas, pas plus que le mal ne peut en aucune façon être principe.

Par ailleurs, le premier principe est tout-puissant, il peut donc éduire le bien du non-être à l'être, sans le secours d'aucune matière préalable. C'est ce qu'il a fait lorsqu'il a façonné la créature à laquelle il a donné d'être, d'intelliger et de vouloir. La créature procédant du bien suprême selon le triple rapport de causalité efficiente, exemplaire et finale, devait comporter en sa substance et sa volonté le mode, l'espèce et l'ordre. Ainsi elle est née pour faire ses œuvres de par Dieu, selon Dieu et en vue de Dieu, et cela conformément au mode, à l'espèce et à l'ordre qui la constituent (*sibi insitum*).

Toutefois, tirée du néant et déficiente, la créature peut cesser d'agir en vue de Dieu, pour agir en vue d'elle-même, pour soi et non pour Dieu, ce qui entraîne du même coup la rupture de continuité avec la

2. II Sent., d. 26, a. 1, q. 1-6.

cause efficiente, exemplaire et finale qui est Dieu ; c'est en ce sens que le péché est respectivement corrompteur du mode, de l'espèce et de l'ordre ; cette corruption est une déficience, elle n'a donc pas à proprement parler de cause efficiente, mais une cause déficiente, à savoir la défection de la volonté créée.

Puisque la corruption est toujours corruption d'un bien, puisque toute corruption se vérifie dans une chose corruptible, elle se vérifie toujours dans un bien. Ainsi, lorsque la volonté libre corrompt en soi le mode, l'espèce et l'ordre en se séparant du vrai bien, il faut dire que tout péché comme tel procède de la volonté comme de son origine première, et que tout péché réside dans la volonté comme dans son sujet propre ; c'est exactement ce que fait la volonté, lorsque cédant à sa déficibilité, à sa mutabilité, à sa vertibilité, elle méprise le bien sans déficience et immuable pour adhérer au bien muable.

Il est donc permis de conclure que « le péché n'est pas le désir de choses mauvaises, mais l'abandon de choses meilleures » ; le péché est dans l'appétit volontaire corrompteur du mode, de l'espèce et de l'ordre ; partant, « le péché est tellement volontaire, que s'il n'est pas volontaire il cesse d'être un péché ».³

LA CORRUPTION DU PÉCHÉ ORIGINEL

Voici de quelle manière le genre humain est corrompu par le péché originel : Quiconque est engendré par l'union conjugale naît par nature « fils de colère », car chacun est privé de la rectitude de la justice originelle. L'absence de justice originelle entraîne pour l'âme une quadruple peine : l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscence. Ces quatre peines sont infligées en raison du péché originel, mais ces peines spirituelles sont accompagnées dans le corps d'une multiple pénalité, de multiples défauts, de multiples labeurs, de multiples maladies, de multiples douleurs. A toutes ces peines font suite la peine de mort et d'incinération, la carence de la vision de Dieu, la perte de la gloire céleste, non seulement pour les adultes, mais aussi pour les enfants non baptisés ; mais ces enfants sont punis parmi les autres de la peine la plus douce, car ils ont la peine du dam sans la peine du sens.

Nous pouvons rendre raison de ces données de foi ; en effet le principe premier agit en tout par soi, selon soi et pour soi, il est donc absolument bon et droit, et partant absolument pieux et juste ; ainsi « toutes ses voies sont miséricorde et vérité » c'est-à-dire jugement. Si Dieu avait dès le commencement institué l'homme dans une si grande misère, ce ne serait de sa part ni piété ni justice que d'oppresser son œuvre d'un tel poids de misère sans aucune faute préalable. De même la divine providence nous gouvernerait sans piété ni justice, si elle nous accablait de telles misères, ou si simplement elle le permettait

3. Breviloquium, P. 3, c. 1.

sans aucune faute. Mais nous savons avec certitude que le premier principe est absolument droit et clément dans sa création aussi bien que dans son gouvernement, et c'est pourquoi il a fait le genre humain indemne de faute et de misère au commencement ; bien plus, dans son gouvernement, il ne peut permettre notre propre misère sinon en référence à quelque faute préalable: Mais d'autre part, il est évident que dès notre origine nous avons contracté la misère de la peine, il est donc certain que nous naissons tous « fils de colère » par nature, privés de la rectitude de la justice originelle. C'est la privation de la rectitude de la justice originelle que nous nommons faute originelle.

Or toute faute signifie éloignement du bien immuable et approche du bien muable. S'éloigner du bien immuable consiste à s'écarter de la vertu, la vérité et la bonté souveraines ; s'approcher du bien muable veut dire tendre par amour vers le bien changeant *plus qu'il n'est dû* (plus debito). C'est ainsi qu'ayant perdu la justice originelle nous contractons l'impuissance, l'ignorance, la malice et la concupiscence.

Ce n'est pas tout, car celui qui déserte le bien immuable en vue du bien changeant se rend indigne de l'un et l'autre biens ; c'est pourquoi, l'âme privée de la justice originelle perd du même coup le repos temporel dans son propre corps où elle subit la corruption et la mort, avant d'être séparée de la vision de la lumière éternelle ; elle perd la félicité de la gloire aussi bien dans son âme que dans son corps.

Il faut reconnaître enfin que la carence de justice ne se vérifie pas chez les petits enfants par un mouvement de la volonté ou par une délectation actuelle, partant ils n'encourent pas la peine du sens, car la justice divine sévit toujours en-deça de ce qui est mérité ; la justice est toujours accompagnée d'une surabondante miséricorde.⁴

L'ORIGINE DES PÉCHÉS ACTUELS

Le péché actuel tire son origine de la libre volonté de chacun par suggestion, délectation, consentement et opération, selon la parole de Jacques (1, 14-15) : « Chacun est tenté par sa propre convoitise qui l'entraîne et le séduit ; ensuite la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché, et le péché, lorsqu'il est consommé engendre la mort ». Si la suggestion et la délectation se tiennent en-deça du consentement, le péché n'est que véniel. En matière prohibée par la loi divine, si le consentement survient avec l'œuvre, il y a péché mortel consommé. A mi-chemin, s'il y a le consentement sans l'œuvre, ou bien si l'on veut l'œuvre mais sans le pouvoir, alors la volonté est supputée pour le fait, et elle n'est pas moins coupable que prise sur le fait. D'autre part, si la volonté ne peut pas passer à l'action, tout en se complaisant intérieurement dans la délectation, on dit alors que c'est la femme qui mange le fruit défendu et non pas l'homme ; le péché n'est pas pleinement consommé, mais il faut le compter au rang des péchés mortels.

4. Ibidem, c. 5.

car si la femme mange, c'est l'homme tout entier qui mérite la condamnation ; cela est vrai surtout des péchés charnels.

Le péché veut dire l'éloignement de la volonté vis-à-vis du premier principe ; dans la mesure où la volonté est constituée pour être mise en mouvement par le premier principe, selon lui et pour lui, tout péché est un désordre de l'esprit et de la volonté qui est le siège inné du vice et de la vertu. Le péché actuel est donc un désordre actuel de la volonté. Or ce désordre est si grand qu'il extermine l'ordre de justice. Le péché est dit mortel, car il supprime la vie, en séparant l'âme de Dieu qui vivifie l'âme juste. Mais si le désordre est modique, il ne détruit pas l'ordre de justice mais il le perturbe en quelque manière, on dit en ce cas que le péché est véniel. Nous pouvons rapidement en obtenir le pardon, puisqu'il ne supprime pas la grâce et qu'il n'encourt pas l'inimitié divine. Or voici l'ordre de justice : le bien immuable doit être préféré au bien changeant, le bien honnête au bien utile, la volonté de Dieu à la volonté propre, et le jugement de la droite raison doit commander à la sensualité. La loi de Dieu prescrit cet ordre et elle interdit l'inverse ; le péché mortel est donc commis, lorsque le bien changeant est préféré au bien éternel, le bien utile au bien honnête, lorsque notre volonté est préférée à la volonté divine, et lorsque le désir sensuel est préféré à la droite raison. Ambroise dit que le péché mortel est « prévarication contre la loi divine et désobéissance aux commandements du ciel ». Le péché se commet soit par omission des préceptes de la loi divine, soit par action qui enfreint l'interdit : d'où les noms de délit ou péché par défaut et de péché commis ou par action.

Si le bien changeant est aimé plus qu'il ne se doit, sans toutefois être préféré au bien immuable, sans que l'utilité soit préférée à l'honnêteté ; si nous aimons notre volonté plus qu'il ne se doit, sans pour autant la préférer à la volonté divine ; si la chair convoite, mais sans que la convoitise soit préférée au jugement de la droite raison ; dans tous ces cas, il ne s'agit pas de péché mortel mais de péché véniel, car on *outrépasse* la loi, mais on n'agit pas *directement* contre la loi. L'appétit sensuel n'est jamais préféré à la droite raison sinon lorsque la raison y consent ; le péché mortel n'est donc jamais commis en dehors du consentement.

Toutefois la sensualité peut s'émouvoir d'une façon désordonnée, et ce désordre émotif incline alors au mal, bien que la raison n'accorde pas son consentement : on dit alors qu'il y a quelque chose de peccamineux, c'est-à-dire un mouvement qui lèse l'ordre de justice. Dans l'état d'innocence, la sensualité ne se mettait en branle que sous l'impulsion de la raison, c'est pourquoi l'homme innocent ne pouvait commettre des péchés véniels. Maintenant, bon gré, mal gré, la sensualité répugne à la raison, c'est pourquoi par nos premiers mouvements nous commettons quelque péché véniel. Sans doute, nous pouvons éviter ces premiers mouvements pris en particulier et un à un, mais on ne peut les éviter tous. Il s'agit là de péchés qui sont aussi des peines du

péché ; ils sont justement nommés véniels, car ils sont dignes de pardon (veniale = dignum venia).

La raison cependant n'est pas contrainte de donner son consentement à ces premiers mouvements ; après la conscience du plaisir, si la raison consent à l'action, il y a entier consentement, le péché est consommé, on dit qu'il accède à l'homme (vir), c'est-à-dire à la suprême pointe de la raison de qui dépend la plénitude du consentement.

Le consentement peut porter sur l'œuvre ou l'action, mais il porte aussi sur la délectation ou le plaisir, en ce cas, la partie inférieure de la raison suit la sensualité. En matière de plaisir sensuel, lorsque la raison succombe à la sensualité, la femme (mulier) obéit au serpent, il y a donc subversion dans la rectitude de l'ordre, subversion de la justice. Ce péché est mortel, mais il est moins grave que le précédent imputé à l'homme (vir) qui doit retenir la femme et l'empêcher d'obéir au serpent. Ainsi toute faute actuelle se fait à l'imitation du premier péché.⁵

L'ORIGINE DES PÉCHÉS CAPITAUX

Les péchés actuels ont un seul principe, une double racine, un triple aliment ou combustible, une tête septiforme.

Le principe unique est l'orgueil : « Initium omnis peccati est superbia » (Éccli., 10, 15) ; La double racine est la crainte qui abaisse à tort, et l'amour qui élève à tort ; le triple aliment correspond à la convoitise de la chair, à la convoitise des yeux, à l'orgueil de la vie ; enfin la tête septiforme correspond à l'orgueil, l'envie, la colère, la paresse, l'avarice (péchés spirituels), la gourmandise et la luxure (péchés charnels).

Tout péché mortel est un éloignement actuel du premier principe, or on ne peut s'écarter du premier principe sans le mépriser en lui-même, ou dans son précepte, et ce mépris du premier principe n'est pas autre chose que de l'orgueil. Ainsi toute coulpe ou offense mortelle prend son départ dans l'orgueil.

De plus, nul ne méprise le principe suprême ou son commandement, sinon parce qu'il veut acquérir ou parce qu'il craint de perdre quelque chose d'autre. Ainsi tout péché tire son origine de la double racine de la crainte et de l'amour, sans pour autant que les deux racines du mal soient à égalité dans la primauté.

En effet, toute crainte prend naissance de l'amour : nul ne redoute de perdre quelque chose à moins d'aimer sa possession. Ainsi la crainte est alimentée par ce qui alimente l'amour. Mais l'amour lui-même n'est désordonné que par rapport au bien changeant qui se divise en trois catégories : le bien *intérieur* qui est l'excellence propre ; le bien

5. Ib., c. 8.

extérieur, qui est l'argent ; le bien *inférieur*, ou le plaisir de la chair. Tous les péchés actuels s'alimentent à cette triple nourriture radicale.

Mais le péché a sept formes ou sept têtes qui donnent naissance à la totalité des vices. Notre volonté se désordonne ou bien en désirant ce qu'il ne faut pas désirer, ou bien en fuyant ce qu'il ne faut pas fuir. Le désir désordonné porte sur le bien instantané, changeant ou apparent, qui peut être intérieur, et telle est l'excellence privée que chérit l'orgueil, sur un bien extérieur, et telle est la suffisance que chérit l'avarice, ou sur un bien inférieur qui est le plaisir lié à la conservation de l'individu ou à la conservation de l'espèce, ce qui donne successivement la gourmandise qui relève du goût et la luxure qui relève du tact. La fuite désordonnée de la volonté peut prendre trois aspects : fuite de l'instinct rationnel qui donne l'envie, fuite de l'instinct irascible qui donne la colère, fuite de l'instinct concupiscible qui donne la paresse. Il y a donc en tout quatre objets principaux de désir et trois forces (vires) de l'esprit dont l'instinct commande la fuite, ce qui donne le total des sept péchés capitaux.

Toutefois, la conscience (sensus) d'une chose désirable s'accompagne de plaisir, et la conscience d'une chose redoutable s'accompagne de douleur, ainsi les quatre premiers péchés entraînent une certaine joie, les trois derniers une certaine tristesse et peine. Ce sont tous des péchés capitaux car ce sont des désordres principaux, des désordres qui sont les principes de nombreux autres désordres. De plus les péchés de fuite ne sont pas sans avoir leur propre plaisir : l'envie veut posséder le bien privé *sans compagnon*, c'est-à-dire intégralement ; la colère veut posséder le bien privé *sans contrariété*, c'est-à-dire impertubablement ; et la paresse veut posséder le bien privé *sans labeur*, c'est-à-dire sans aucune fatigue. Or ces conditions ne sont pas faciles à réaliser, et c'est pourquoi ces visées entraînent une véritable armée de vices en vue d'obtenir l'objet de leurs désirs, en vue d'éviter l'objet de leurs répulsions. Les vices capitaux commandent de nombreux vices dérivés.⁶

LA PEINE DU PÉCHÉ ET LE PÉCHÉ PÉNAL

Le mal de la culpabilité et le mal de la peine constituent des différences diverses du mal, et pourtant il y a des fautes qui sont aussi des peines du péché. Au sens *spécial* du mot, le péché pénal est le péché qui entraîne la douleur et la tristesse comme l'envie, la paresse et leurs semblables. Dans un sens *moins spécial*, on qualifie ainsi les péchés qui comportent une pure dépravation de la nature ou une ignominie : « Dieu les a livrés à de honteuses passions... » (R. 1, 26). « Dieu les a livrés à leur jugement pervers » (R. 1, 28). D'une manière *générale* enfin, on désigne ainsi les péchés qui se situent entre la première apostasie et la peine ultime de l'enfer, car selon le mot de Grégoire : « les crimes sont vengés par des crimes ». Par ailleurs, c'est le même acte qui est à la fois péché et peine du péché, mais il faut maintenir

6. *Ib.*, c. 9.

que la peine comme peine est juste et procède de Dieu, tandis que le péché comme tel n'est jamais juste, qu'il ne procède pas de Dieu mais uniquement du libre arbitre de la volonté. La peine qui est pure peine est infligée par Dieu ; la peine qui est coulpe ou qui incline à la faute est soit contractée, soit commise activement.

Le mal dit éloignement du premier principe car il est nuisible au bien ; mais le mal ne peut nuire au bien que dans la mesure où il ôte quelque chose au bien ; le bien à son tour consiste dans le mode, l'espèce, et l'ordre ; le mal est donc corrupteur du mode, de l'espèce et de l'ordre. L'ordre à son tour est double : l'ordre de nature et l'ordre de justice. L'ordre de nature réside dans le bien naturel, l'ordre de justice dans le bien moral ; le bien naturel est en toute nature, le bien moral réside dans la volonté. La volonté est un instrument qui se meut soi-même, ce qui n'est pas le cas pour la nature : ainsi l'ordre de justice est un ordre réalisé (factus) et un ordre réalisateur (factivus) ; l'ordre de nature est seulement un ordre réalisé (factus). Le mal peut être la privation de l'ordre de justice et c'est le mal de coulpe, ou la privation de l'ordre de nature, et c'est le mal de peine.

L'ordre de justice étant un ordre volontaire, le mal de coulpe est une affection volontaire, tandis que le mal de peine est une affection involontaire.

L'ordre de justice réside dans la volonté, c'est un ordre de réalisation ou d'action ; ainsi le mal de coulpe, privation de l'ordre de justice est le mal que nous faisons, le mal de peine est le mal que nous subissons. Mais naturellement il n'existe pas de passion sans une action précédente, il n'existe pas d'action sans une passion subséquente : ainsi il n'y a pas de peine sans le démérite préalable d'une faute, et il n'y a pas de faute qui ne soit accompagnée de quelque peine.

Ce que nous faisons vient de nous, ce que nous subissons peut venir de nous-mêmes ou des autres, à savoir d'une cause supérieure ou inférieure : ainsi toute faute vient de nous, mais toute peine ne vient pas de nous, nous pouvons en être les *acteurs*, mais la peine peut aussi être *infligée* ou *contractée*.

Quand on fait ce que l'on ne doit pas faire, il est juste de subir ce que l'on doit : ainsi, toute peine comme telle est juste et vient de la providence divine, car cette peine est ordonnée à la faute et elle a pour but d'ordonner la faute.

Toutefois la peine subie peut venir de la perte d'un bien naturel ou d'un bien moral avec un bien naturel ; nous obtenons ainsi la division entre la peine purement pénale, et la faute pénale (*poena et culpa*), car le bien moral qui coïncide avec la justice, se perd uniquement par l'injustice qui est la faute. La peine purement pénale procède de Dieu et comme peine et comme essence (*secundum id quod est*) ; elle procède de Dieu, dis-je, non pas comme instituant la création, mais comme vengeur du désordre. Par contre la faute pénale est une faute, et comme telle, dans son essence (*secundum id quod est*), elle ne procède pas

de Dieu, mais elle relève de Dieu dans la mesure où elle n'échappe pas à l'ordre. Cette faute pénale est active si elle résulte d'un péché actuel, elle est contractée si elle résulte du péché originel.

Ainsi le mal, au sens propre, comme privation d'un bien naturel, comme affection involontaire, comme mal subi, ce mal ne coïncide pas identiquement avec le mal de la faute, bien qu'il lui soit annexe. Par contre le mal au sens large, celui que nous subissons, et qui vient de nous ou des autres, soit dans la nature soit dans la volonté, se vérifie dans le même individu (in idem) mais pas du même point de vue (ad idem vel secundum idem) ou selon la même essence : ce qui est faute en soi est peine d'une faute précédente, ce qui est faute du point de vue de l'action est peine sous la raison de passivité. On voit mieux dès lors, comment, dans quelle mesure, et pourquoi un péché peut être en même temps peine du péché.⁷

LE PÉCHÉ FINAL, LES PÉCHÉS CONTRE L'ESPRIT-SAINT, PÉCHÉS IRRÉMISSIBLES

Tout péché en général est contre le Dieu un et trine, mais par appropriation il peut y avoir péché envers le Père, envers le Fils, ou envers le Saint-Esprit. Le péché contre le Saint-Esprit est dit irrémis- sible en ce siècle et en l'autre, non qu'il ne puisse être remis en ce siècle, mais du fait que la *faute* en est rarement ou difficilement remise en ce siècle, la *peine* en est très peu ou nullement remise dans le siècle futur. Ce péché comporte six différences : l'envie de la grâce fraternelle, le combat de la vérité connue, le désespoir, la présomption, l'obstination de l'esprit et l'impénitence finale.

Tout péché est éloignement du principe premier un et trine, ainsi tout péché *déforme* l'image de la Trinité, enlaidit l'âme même selon la triple puissance de l'irascible, du rationnel et du concupiscible ; enfin tout péché procède du libre arbitre qui porte en soi l'empreinte de la Trinité : l'empreinte du Père en raison de la *faculté*, l'empreinte du Fils, du point de vue de la *raison*, l'empreinte de l'Esprit-Saint sous le rapport de la *volonté*.

La faculté, la raison et la volonté concourent simultanément en toute faute, mais chacune par sa propre déficience peut être le motif du dérèglement des autres. Le défaut de la faculté est l'impuissance, le défaut de la raison est l'ignorance, le défaut de la volonté est la malice. Certains péchés résultent surtout de l'impuissance, d'autres de l'ignorance, d'autres enfin de la malice ; or la puissance est appropriée au Père, la sagesse au Fils, la volonté à l'Esprit-Saint, d'où les péchés contre le Père, contre le Fils et contre l'Esprit. Mais rien n'est plus dans la volonté que la volonté elle-même, et la volonté elle-même est à l'origine du péché, c'est pourquoi aucun péché ne peut être aussi purement et pleinement volontaire que le péché qui provient de la

7. Ib.. c. 10.

corruption même de la volonté. Il faut distinguer l'involontaire par violence et par ignorance, le premier résulte d'un manque de puissance, le second d'un manque de science : lorsque la volonté peut résister au mal et lorsqu'elle sait que c'est mal, si elle choisit le mal par sa propre perversité, elle agit en vertu d'une malice certaine. Cette sorte de péché procède purement de la perversité de la volonté délibérative, et combat directement la grâce du Saint-Esprit. Ce péché procède purement de la liberté de l'arbitre, il ne peut donc se colorer d'aucune excuse, on ne devra donc pas diminuer tant soit peu la peine de celui qui est puni. D'autre part, ce péché, en luttant directement contre la grâce du Saint-Esprit, lutte par là contre la rémission du péché, et en ce sens, ce péché est irrémissible. Il ne s'agit pas d'un péché qui de soi ne puisse aucunement être pardonné, mais il s'agit d'un péché qui de soi et directement combat la médecine et le remède, par quoi s'obtient la rémission du péché.

Dieu accorde la rémission du péché par la grâce pénitentielle à l'intérieur de l'unité ecclésiastique. Ainsi le péché irrémissible différera selon qu'il s'oppose directement à la *grâce pénitentielle en soi*, à Dieu qui accorde cette grâce, à l'*Eglise* au sein de qui cette grâce est reçue. L'unité de l'Eglise est constituée par la foi et la charité, c'est dire qu'elle consiste dans la grâce et la vérité, ce qui donne lieu au péché d'envie de la grâce fraternelle et de lutte contre la vérité connue. Dieu accorde la grâce et justifie selon des voies qui sont « Miséricorde et vérité » : le péché contre la miséricorde est le désespoir, le péché contre la justice est la présomption. La grâce de la pénitence fait renoncer aux péchés commis et elle préserve des péchés à commettre, ce qui donne lieu successivement à l'obstination de l'esprit et à l'impénitence finale, pour autant que l'impénitence signifie le propos de ne pas se repentir. Dans ce dernier cas, il s'agit d'un péché contre l'Esprit, mais si l'impénitence finale veut dire simplement la continuation du péché jusqu'à la fin, il s'agit alors de la suite de tous les péchés mortels qui ne sont pas remis en cette vie, et spécialement de tous les péchés contre l'Esprit.

Ainsi tout péché commence par l'orgueil et se consomme ou s'achève dans l'impénitence finale ; celui qui meurt dans l'impénitence finale tombe en enfer, et tout homme qui pèche mortellement ne peut y échapper sans l'intervention de la grâce du Médiateur Jésus-Christ. Et c'est pourquoi l'universalité des hommes qui devaient se sauver désirait l'incarnation du Christ, notre médiateur et notre Seigneur à qui soient tout honneur et toute gloire pour les siècles des siècles. Amen.⁸

8. Ib., c. 11.

LA FERMETÉ DE LA FOI

Le regard de l'intelligence élevée par la lumière de la foi porte sur une réalité à la fois sublime et profonde, sublime parce que son objet est le Dieu éternel, un et trine ; profonde, parce que son objet est aussi le Dieu incarné ; le Dieu éternel est trois fois saint dans la Trinité des personnes et l'Unité de son essence ; le Dieu fait homme est aussi trois fois saint en son corps, en son âme, en sa divinité, trois natures dans l'unité de la personne du Verbe. La réalité trinitaire et la réalité de l'Incarnation constituent les deux pôles de la vision du croyant. Cependant la sublimité ou la transcendance du mystère de la Trinité, comme la profondeur ou la condescendance du mystère du Christ, en raison de leur distance même, semblent inaccessibles au seuil de notre connaissance : « Plus une réalité est élevée, moins elle est connue ; et moins une réalité est connue, plus elle est objet de doute ». Comment la vision de la foi peut-elle néanmoins être absolument certaine ?

La fermeté de l'assentiment de foi, ou la certitude de la foi s'appuie sur un triple témoignage, le témoignage même de la vérité absolue *exprimée* par le Verbe incréé, par le Verbe incarné et par le Verbe inspiré. Il y a d'abord le témoignage du Verbe incréé dont nous parle saint Jean : « Tres sunt, qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt » (1 J. 5, 7). Le témoignage est *donné* par les trois personnes, mais il est *exprimé* par l'unique personne du Verbe, qui exprime et le Père et l'Esprit et soi-même et tout le reste. Sur ce Verbe la hiérarchie ecclésiastique est fondée : « Verbum, per quod facta sunt omnia » ; par sa main, tout est créé, distingué, orné. Ce témoignage transcende le jugement de toute créature. Comment donc entendre le tonnerre de sa voix, si nous percevons à peine l'étincelle de sa parole ?

Il a daigné user de condescendance à notre égard, son témoignage s'est *exprimé* par le Verbe incarné. « Qui de terra est de terra loquitur ; qui de caelo venit super omnes est » (J. 3, 31). Le témoignage du Christ est supérieur au témoignage de Jean-Baptiste ; le Christ ne parle pas d'après le témoignage d'un autre, car *en son âme il voit toutes choses* : Lui qui est du ciel peut vraiment révéler les réalités célestes. Au baptême de Jésus, le Père confirme le témoignage du Verbe incarné dans la *voix*, et l'Esprit-Saint sous l'apparence d'une *colombe*.

Le témoignage enfin de la vérité est exprimé par le Verbe inspiré dans les prophètes et dans les Apôtres : l'Esprit-Saint a rayonné dans leur cœur pour prêcher ou pour écrire la vérité. On dit en ce sens que les douze Apôtres sont les fondements de la Cité. La fermeté de ce témoignage relève de quatre facteurs : la certitude de la connaissance, la réputation d'homme de bien, la pleine concordance des témoins et une sentence ferme. Celui qui sait doit aussi être digne de foi par sa conduite ; lorsqu'un homme est bon, on sait qu'il dit la vérité ; mais si les hommes de savoir et de bien se contredisent, il y a encore place

pour le doute, c'est pourquoi l'accord des témoins est requis, et finalement la fermeté de la sentence, c'est-à-dire sa consonance avec la raison.

La certitude de la connaissance repose sur une vision qui peut être soit purement intellectuelle, soit accompagnée de l'imagination, soit liée à l'expérience corporelle. La vision purement intellectuelle se vérifie dans les esprits angéliques et dans la personne de Moïse, le Législateur. La vision imaginaire se retrouve chez les Prophètes. La vision corporelle enfin est réalisée dans l'expérience des Apôtres : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie... Nous vous l'annonçons » (1 J. 1, 1). Ces trois visions et ces trois certitudes convergentes fondent la certitude de la *foi* et de *l'Écriture*.

Après la certitude de la connaissance est requise l'excellence de la renommée, qui repose sur la valeur des mérites (comme chez les Patriarches), sur la valeur des mérites et la puissance des miracles (Moïse, Josué, Elie, Elisée), sur l'éclat des mérites, des miracles et du martyre (Isaïe, Jérémie).

La pleine concorde des témoins implique trois facteurs : les paroles de l'Écriture, les décrets des Conciles et les documents des saints Docteurs. Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre les prophètes et les apôtres, il y a une grande convenance, consonance et harmonie ; les décrets des Conciles ensuite écartent les doutes qui peuvent surgir dans l'interprétation des Écritures ; dans les Conciles, sous l'autorité de Pierre et des autres pères, la foi catholique ou universelle est confirmée. L'accord enfin des saints Docteurs confirme la foi : Denys, Grégoire Naziance et de Nysse, Damascène, Basile, Athanase, Chrysostome pour les Grecs ; Hilaire, Grégoire, Augustin, Ambroise, Jérôme, pour les Latins, tous ces docteurs ont la même doctrine et le même sentiment.

La solidité de la foi repose enfin sur une sentence ferme, c'est-à-dire une sentence en tel accord avec la raison que la raison ne peut la contredire. Le jugement de la raison illuminée par la foi affirme en effet qu'il faut avoir du Dieu très haut un sentiment très élevé ; ainsi il faut avoir de Dieu un sentiment très haut et très pieux, très haut et très vrai, très haut et très bon. Nous savons dès lors que Dieu est l'Origine unique, de qui tout procède ; que sa vérité gouverne, illumine, corrige et dispose toutes choses ; que dans sa bonté, il n'a pas épargné son propre Fils, et qu'en nous le donnant, il nous a donné tout ce qu'il sait et tout ce qu'il peut faire. C'est l'intime bonté de Dieu qui fait qu'il aime souverainement, et qu'il a souverainement pitié de nous. A la résurrection finale tout cela apparaîtra : il apparaîtra que selon la suprême piété par laquelle il a tout créé, il restaurera tout ; par la suprême vérité il jugera toutes choses ; par la suprême bienveillance il glorifiera toutes choses.⁹

9. Cf. Hexaëmeron, c. IX, (V. 372).

Cet abrégé de la neuvième conférence sur l'Hexaëmeron donne tout son relief à la *conciliation* théologique de saint Bonaventure. Nous sommes aussi éloignés d'un éclectisme que d'un syncrétisme. Les témoignages exprimés par le Verbe incréé, le Verbe incarné et le Verbe inspiré ne peuvent que concorder. La véritable originalité en théologie consiste à déchiffrer la hauteur et la profondeur de la vérité révélée, dans l'harmonie de la foi, de l'Écriture, des conciles, des Pères et des Docteurs. Les Pères et les Docteurs, sages de la sagesse du monde et de la sagesse divine, esquissent l'accord de la foi et de la raison. La raison qui affirme une proposition *contraire* à la foi tombe dans l'hérésie ou l'erreur ; la raison théologique qui ose affirmer une proposition *étrangère* au donné de la foi ou de l'Écriture tombe dans la présomption ; seule la raison qui affirme *en accord* avec la foi et l'Écriture peut progresser dans l'intelligence de la vérité intégrale. Le progrès du dogme ne peut suivre un axe différent dans son développement interne. C'est cette méthode que Bonaventure applique à la théologie de l'Incarnation du Verbe. Tout progrès dans la théologie de l'Incarnation devra se conformer à cette démarche méthodique. Les historiens de la théologie confondent parfois l'originalité et l'apparence ou la présomption d'originalité. La véritable originalité théologique résulte de la concordance et de la conciliation des témoignages.

LA RAISON DE L'INCARNATION DU VERBE

Après la corruption du péché nous avons à traiter brièvement de l'Incarnation du Verbe. C'est par le Verbe incarné que la réparation et le salut du genre humain se sont opérés. Dieu, sans doute, pouvait sauver et libérer le genre humain autrement, mais nul autre mode ne s'harmonisait autant avec le *réparateur*, le *réparable* et la *réparation*.

Le principe effectif des choses ne peut être que Dieu, or réparer les choses créées n'est pas moindre que les produire dans l'être, car le mieux-être (*bene esse*) n'est pas moindre que le fait d'être (*simpliciter esse*) ; il convenait donc que le principe réparateur des choses soit le Dieu suprême, et de même que Dieu avait créé toutes choses par le Verbe incréé, de la même manière il fallait guérir toutes choses par le Verbe incarné. Or Dieu avait créé toutes choses avec puissance, sagesse et bienveillance, il allait donc réparer toutes choses de manière à montrer sa puissance, sa sagesse et sa bienveillance. Rien ne montre mieux la puissance que d'unir en une seule personne des extrêmes infiniment distants ; rien n'est plus sage et harmonieux que de réaliser pour la perfection de l'univers entier l'union du premier et du dernier, l'union du Verbe de Dieu, principe de toutes choses, et de la nature humaine, dernière de toutes les créatures ; rien ne manifeste mieux la bienveillance de Dieu et sa bonté que le fait pour le Seigneur d'accepter la forme d'esclave pour le salut même de l'esclave. On ne peut concevoir plus indulgent et plus généreux qu'une telle bonté. Le mode de l'Incarnation convient au plus haut point au Dieu réparateur, puisqu'il met en valeur sa puissance, sa sagesse et sa bonté souveraines.

Le réparable : En tombant dans la faute, l'homme s'est détourné et il s'est éloigné du principe infiniment puissant, sage et bienveillant, d'où la chute dans la faiblesse (*infirmitas*), l'ignorance et la malveillance (*malignitas*) : l'homme spirituel est ainsi devenu charnel, animal et sensuel, c'est-à-dire inapte à imiter la vertu divine, inapte à connaître la lumière divine, inapte à aimer la divine bonté. Pour relever l'homme de cet état, il convenait parfaitement que le principe premier pousse la condescendance jusqu'à se rendre accessible à la connaissance, à l'amour et à l'imitation de l'homme déchu. Mais l'homme charnel, animal et sensuel ne pouvait connaître, aimer qu'une réalité proportionnée et semblable à soi-même, c'est pourquoi, afin d'arracher l'homme à cet état de déchéance « le Verbe s'est fait chair » ; ainsi l'homme qui était chair pouvait le connaître, l'aimer et l'imiter, et du même coup, l'homme en connaissant, aimant, imitant Dieu guérissait (*remediaretur*) de la maladie du péché.

La réparation : l'homme ne pouvait être parfaitement restauré sans récupérer l'innocence de l'esprit, l'amitié de Dieu et sa propre excellence qui ne se soumettait qu'à Dieu seul, mais cette restauration ne pouvait se réaliser sinon par Dieu même prenant la condition d'esclave, c'est pourquoi le Verbe devait s'incarner. Pour récupérer l'excellence de sa supériorité, il fallait à l'homme que son restaurateur fût Dieu, et non une pure créature, sinon l'homme soumis à une pure créature ne retrouverait pas son état d'excellence. L'homme déchu ne pouvait récupérer l'amitié de Dieu sans un médiateur convenant à sa mission, c'est-à-dire capable de tenir la main de chacune des parties, conforme à chacune des parties, ami de chaque partie, un médiateur semblable à Dieu par sa Divinité, semblable à l'homme par son humanité. L'homme déchu enfin ne pouvait récupérer l'innocence de l'esprit sans la remise de la coulpe, et la justice divine ne devait pas décevant remettre la faute sans une satisfaction proportionnée (*condigna*) ; satisfaire pour tout le genre humain, Dieu seul le *pouvait*, et pourtant c'est l'homme qui le *devait*, puisque lui seul avait péché. Il convenait donc au plus haut degré que le genre humain fût restauré par Dieu-fait-homme-né de la race d'Adam. Ainsi l'homme ne peut récupérer sa propre excellence sinon par un sauveur d'une excellence souveraine, il ne peut rétablir et reformer son amitié avec Dieu sans l'entremise d'un médiateur souverainement aimable, il ne peut réacquiescer son innocence sans quelqu'un qui soit capable de donner une satisfaction pleinement suffisante. Le réparateur souverainement excellent ne peut être que Dieu, le médiateur très aimable ne peut être qu'un homme, le satisfacteur pleinement suffisant ne peut être que Dieu et homme également. Ainsi l'incarnation du Verbe convenait parfaitement à notre restauration, et puisque le genre humain était sorti dans l'être par le *Verbe incréé*, puisqu'il était tombé dans la faute en abandonnant le *Verbe inspiré*, il devait aussi se relever de la faute par le *Verbe incarné*.

L'UNION DES NATURES DANS L'INCARNATION

Au sujet du Verbe incarné, nous avons à considérer l'union des natures, la plénitude des charismes, et l'endurance de la passion pour racheter le genre humain. Au sujet de l'union des natures, pour comprendre le mystère de l'Incarnation il faut envisager l'œuvre (opus), le mode et le temps de l'Incarnation.

L'INCARNATION COMME ŒUVRE

La foi chrétienne enseigne que l'Incarnation est l'œuvre de la Trinité, par laquelle se réalise l'assomption ou l'appropriation de la chair par la divinité et l'union de la divinité avec la chair. L'assomption n'implique pas seulement l'appropriation de la chair sensible, mais aussi l'appropriation de l'esprit raisonnable selon sa puissance végétative, sensible et intellectuelle ; cette union ne se réalise pas en l'unité d'une nature, mais en l'unité d'une personne, qui n'est pas humaine mais divine, qui n'est pas assumée mais la personne qui assume. A l'intérieur de la Trinité, il ne s'agit pas non plus de n'importe quelle personne, mais de la seule et unique personne du Verbe. L'union des deux natures dans la personne du Verbe est si grande que tout ce qui se dit du Fils de Dieu se dit du fils de l'homme, et inversement, sauf les termes qui expriment l'union même ou l'opposition des natures.

Pour accéder à l'intelligence du mystère il faut bien voir que l'œuvre de l'Incarnation procède du premier principe comme *efficient dans la production* d'une part, et d'autre part, comme *réparateur* qui confère *remède, satisfaction* et *réconciliation*.

Dans la mesure où l'Incarnation signifie un effet produit, elle procède du principe premier, qui fait toutes choses en raison de sa vertu souveraine. Or dans les trois personnes, la substance, la vertu et l'opération est une et indivise d'une unité omnimodale. L'Incarnation découle donc comme opération de la Trinité toute entière.

Mais l'Incarnation procède également du premier principe en tant que restaurateur qui confère la guérison ; de ce point de vue, il faut voir que le genre humain tout entier est déchu et vicié, non seulement en extension, mais aussi en compréhension dans son âme et dans sa chair : ainsi pour guérir le tout il devait assumer le tout. Mais à nos yeux, la partie de la chair est à la fois plus connue et plus distante de Dieu ; dès lors pour que la dénomination soit plus expressive, pour que l'humiliation soit mieux traduite, pour que la valorisation (*dignatio*) soit plus explicite, cette œuvre n'est pas nommée « inanimation » mais « incarnation ».

Cette œuvre procède du premier principe comme réparateur qui donne satisfaction, or la satisfaction n'est donnée que par le débiteur, celui qui doit, et le débiteur solvable, celui qui peut payer. Mais ici, le débiteur est l'homme, et celui qui peut payer est Dieu. Pour satisfaire à la dette, il fallait donc le concours simultané de l'une et l'autre

nature, divine et humaine. Mais il est évidemment impossible que la nature divine concoure avec une autre, comme partie dans la constitution d'un tout (tertii) ; le passage de la nature divine dans une autre nature est évidemment impossible, et il est impossible qu'une autre nature passe dans la nature divine en raison de sa parfaite simplicité et immutabilité. Ainsi la divinité et l'humanité ne sont pas unies d'une unité de nature, ni d'accident, mais dans l'unité d'une personne et d'une hypostase. Mais la nature divine ne peut subsister en nul autre suppôt que sa propre hypostase ; c'est pourquoi l'union ne peut être dans l'hypostase ou la personne de l'homme, mais dans la personne de Dieu. Ainsi par cette union, le premier principe se fait lui-même dans l'une de ses hypostases le suppôt de la nature humaine. Dès lors il n'y a dans cette union qu'une seule personnalité ou unité personnelle, celle de la personne qui assume.

Le premier principe enfin répare en réconciliant ; or la réconciliation est l'œuvre d'un médiateur, et la médiation convient proprement au Fils de Dieu, dès lors l'Incarnation convient au Fils de Dieu.

Il appartient en effet au médiateur d'être le medium (milieu, intermédiaire, moyen-terme) entre l'homme et Dieu pour ramener l'homme à la *connaissance*, à la *conformité* et à la *filiation divine*. Au sein de la Trinité, il est de la plus haute convenance que le medium soit précisément la personne médiane, la personne qui est produite et qui produit ; pour ramener l'homme à la connaissance divine nul n'est plus qualifié que le Verbe, par qui le Père se déclare, le Verbe qui peut s'unir à la chair comme notre verbe mental à la voix ; nul n'est plus qualifié que celui qui est l'image même du Père pour ramener l'homme à la conformité divine ; et pour ramener l'homme à la filiation adoptive, nul n'est mieux qualifié que le Fils de Dieu par nature ; ainsi il est de la plus haute convenance que ce soit le Fils de Dieu lui-même qui devienne fils de l'homme.

Il suit de l'Incarnation que le Fils de l'homme et de Dieu est identiquement et absolument la seule et même personne : « toutes les choses identiques à une seule et même chose sont identiques entre elles » ; il y a donc communication des idiomes (des propriétés divines et humaines) sauf lorsque le mot inclut quelque répugnance, le mot par exemple qui inclut le rapport d'union d'une nature à l'autre (unir, s'incarner, assumer, être assumé) ; le vocable encore qui inclut la négation d'une propriété qui convient au contraire à l'autre partie (commencer d'être, être créé...)

LE MODE DE L'INCARNATION

Lorsque l'ange annonça à la bienheureuse Vierge Marie le mystère de l'Incarnation qui devait s'accomplir en elle, la Vierge crut, s'inclina et consentit ; l'Esprit-Saint alors survint en elle pour la sanctifier et la féconder, et c'est en la vertu de l'Esprit-Saint que « Vierge, Marie a conçu le Fils de Dieu : Vierge, elle l'a enfanté, et Vierge, elle est

demeurée après la naissance ». Or elle a conçu la chair, mais la chair animée et unie au Verbe, nullement soumise au péché, mais absolument sainte et immaculée, et c'est pourquoi la très douce vierge Marie *est dite* Mère de Dieu, précisément parce qu'elle *est* Mère de Dieu.

L'Incarnation est l'œuvre du principe premier pour autant qu'il restaure d'une manière absolument harmonieuse (congruens), commune et complète. Or la congruence relève de la sagesse, l'opération commune relève de la largesse, et l'opération parfaite relève de la vertu.

LA CONGRUENCE DU MODE

L'Incarnation procède du premier principe qui répare d'une manière absolument adéquate (*congruentissimo modo*), or le procédé est congru ou adapté, lorsque la médication s'oppose à la maladie, le relèvement à la chute, le remède à la blessure. La déchéance du genre humain s'opère par la suggestion diabolique, par le consentement de la femme trompée et par la génération infectée de convoitise qui transmet le péché originel à l'enfant. Pour que le contraire corresponde au contraire, il fallait dans l'Incarnation un Ange qui conseille le bien, la Vierge qui croie et consente au bien conseillé, et la charité du Saint-Esprit pour sanctifier et féconder un fruit immaculé : ainsi les contraires sont guéris par les contraires. La femme trompée par le diable, connue dans la convoitise par l'homme et corrompue avait transmis à tous les hommes la faute, la maladie et la mort ; par contre, la femme instruite par l'Ange, sanctifiée et fécondée par l'Esprit-Saint, a enfanté un fils sans aucune corruption de l'âme ou du corps, un fils qui donnerait à tous ceux qui viendraient à lui la grâce, la santé et la vie.

LA COMMUNAUTÉ DU MODE

Dans l'Incarnation le premier principe étend la restauration à toute la communauté, puisque le Verbe incarné répare la chute des anges et des hommes, c'est-à-dire les êtres célestes et terrestres, la chute des hommes et des femmes. Pour que l'Incarnation soit la médication commune à tous, anges, hommes et femmes, ce mystère devait impliquer le concours de l'Ange, de la femme et de l'homme : l'Ange pour annoncer, la femme Vierge pour concevoir, et l'homme comme enfant conçu. Ainsi l'Ange Gabriel agissait comme nonce du Père, la Vierge immaculée comme temple du Saint-Esprit, l'enfant conçu étant la personne même du Verbe. Dès lors dans la commune réparation de tous les êtres nous retrouvons le commun concours de trois représentants de la triple hiérarchie (divine, angélique, humaine), ce qui nous fait deviner et la Trinité de Dieu, et l'universalité du bienfait, et la libéralité du souverain restaurateur. La libéralité étant appropriée à l'Esprit-Saint, on lui attribue aussi la sanctification de la Vierge, en qui s'est accomplie la conception du Verbe. Toute cette œuvre procède de la Trinité, mais par appropriation, on dit que la Vierge a conçu de l'Esprit-Saint.

LA COMPLÉTUDE DU MODE

Le premier principe répare d'une manière absolument complète, c'est pourquoi nous vérifions dans la conception la plénitude qui doit revenir à l'enfant, à l'acte de conception, à la vertu qui concourt à la conception.

L'enfant devait avoir sa plénitude propre : dès l'instant de la conception, il n'y a pas seulement autonomie de la cellule (semen), mais il y a consolidation, configuration, vivification par l'âme et déification par union de la nature divine. Ainsi, par l'union de la chair à la divinité, et par l'intermédiaire de l'âme raisonnable (c'est par l'âme spirituelle comme médium de congruence que la chair pouvait être apte à l'union hypostatique), la Vierge concevait vraiment le Fils de Dieu.

La conception d'une vierge venait compléter les trois modes de production de l'homme selon l'Écriture : premier mode de production, sans le concours de l'homme et sans le concours de la femme, c'est le cas d'Adam ; deuxième mode, production à partir de l'homme sans le concours d'une femme, naissance d'Eve ; troisième mode, concours de l'homme et de la femme, mode commun à tous ceux qui sont nés dans la convoitise ; quatrième et dernier mode possible : conception de la femme sans le concours de l'homme mais par la vertu du souverain créateur (operator). Enfin, nous trouvons dans la conception du Fils de Dieu la plénitude dans le concours de la vertu : la vertu *innée* prépare la matière, la vertu *infuse* la sépare en la purifiant, la vertu *incrée* accomplit *subitement* ce que la vertu créée ne pouvait faire que *successivement*. C'est ainsi que la bienheureuse Vierge Marie fut mère de la manière la plus complète, en concevant sans le concours de l'homme le Fils de Dieu même, et par l'opération fécondante de l'Esprit-Saint. Dans l'esprit de la Vierge brûlait d'une manière singulière l'amour de l'Esprit-Saint, et c'est pourquoi la vertu de l'Esprit-Saint faisait des merveilles jusque dans sa chair, en partie par la grâce *excitante*, en partie par la grâce *adjuvante*, en partie par la grâce *élevant la nature*, pour autant que cette conception merveilleuse l'exigeait.

L'INCARNATION ET LA PLÉNITUDE DES TEMPS

Dieu aurait pu s'incarner dès le commencement, mais il a voulu le faire à la fin des siècles, après la loi de nature et la loi de figure, après les Patriarches et les Prophètes, à qui et par qui l'Incarnation fut promise. Après les Patriarches et les Prophètes il a daigné s'incarner comme à la fin et à la plénitude des temps, selon la parole de l'Apôtre : « Mais quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, pour racheter les sujets de la loi et faire de nous des fils adoptifs » (Gal. 4, 4-5).

Comme œuvre de restauration du principe premier, l'Incarnation doit correspondre et s'adapter à la liberté de l'arbitre, à la sublimité

du remède et à l'intégrité de l'univers ; dans son agir, le très sage Artisan est attentif à toutes ces données.

LA LIBERTÉ DE L'ARBITRE

La liberté de l'arbitre exige que rien ne l'entraîne par contrainte (invita). Dieu devait donc restaurer le genre humain de telle sorte que celui qui voulait chercher le Sauveur trouve le Salut ; de telle sorte que celui qui ne voulait pas chercher le Sauveur, ne trouve pas le Salut en conséquence. Nul ne va chercher le médecin s'il ne se reconnaît malade ; nul ne cherche le Docteur s'il ne se reconnaît ignorant ; nul ne cherche un aide s'il ne se reconnaît impuissant. Or l'homme dans le commencement de sa chute s'enorgueillissait encore de sa *science* et de sa *vertu*, c'est pourquoi Dieu a préétabli le temps de la loi de nature pour convaincre l'homme de son ignorance : mais l'homme convaincu de son ignorance gardait l'orgueil de sa vertu. il proclamait : « ce n'est pas celui qui doit agir qui fait défaut, mais celui qui doit commander » ; c'est pourquoi Dieu a donné à l'homme la loi qui l'instruit par ses préceptes moraux, mais qui lui pèse par ses préceptes rituels. Ainsi, en possession du *savoir*, mais reconnaissant son *impuissance*, l'homme devait se réfugier dans l'imploration de la *miséricorde* et de la *grâce* divine, qui nous a été donnée dans l'avènement du Christ. Voilà pourquoi l'Incarnation devait faire suite à la loi de nature et d'Écriture.

LA SUBLIMITÉ DU REMÈDE

La sublimité du remède exigeait qu'il fût cru d'une foi très ferme et chéri d'une charité très ardente en tant que mystère à la fois très secret et absolument salutaire. Les nombreux témoignages des prophètes devaient être explicites dans les paroles et implicites dans les figures, afin que par leur nombre et leur fermeté la crédibilité du secret devienne digne de certitude, absolument indubitable. De multiples promesses et de fervents désirs ont précédé l'Incarnation, ainsi le bienfait promis était attendu, attendu il était différé, différé il était désiré plus ardemment, et longtemps désiré il serait chéri avec plus de ferveur, reçu avec plus de gratitude et gardé avec plus de sollicitude.

INTÉGRITÉ ET PERFECTION DE L'UNIVERS

L'intégrité et la perfection de l'univers exigent que tout soit ordonné selon les lieux et les temps. Or l'œuvre de l'Incarnation s'avère la plus parfaite parmi toutes les œuvres divines ; mais toute progression normale doit aller de l'imparfait au parfait, et non pas l'inverse, l'Incarnation devait donc normalement avoir lieu à la fin des temps. Le premier homme, chef d'œuvre (ornamentum) du monde sensible, fut créé le dernier, à savoir le sixième jour, comme complément du monde entier ; le second homme, de même, complément du monde entier restauré, en qui le premier principe s'unit avec l'ultime créature, Dieu avec le limon de la terre, devait venir à la fin des temps, au sixième

âge, c'est-à-dire l'âge propice à l'exercice de la sagesse, à l'épuisement de la convoitise, au passage de l'état de trouble à l'état de repos. Tout cela s'applique au sixième âge de l'histoire (decursus) du monde en raison de l'Incarnation du Fils de Dieu.

LA PLÉNITUDE DES TEMPS

L'avènement du Christ a eu lieu dans le temps de la loi de grâce, dans la manifestation de la miséricorde promise, et au commencement du sixième âge. Tout cela indique la plénitude ; en effet, la loi de grâce accomplit la loi de l'Écriture, l'acquiescement de la promesse est son accomplissement, enfin, le sixième âge, selon la perfection du sénaire laisse entendre la plénitude. Nous avons ainsi avec l'avènement du Fils de Dieu la plénitude des temps, et non pas la fin des temps, parce que les mystères du temps sont accomplis. Le Christ ne devait pas venir au commencement du temps, car sa venue eût été prématurée ; il ne devait pas non plus différer sa venue jusqu'à la fin ultime, car ce retard eût été trop long. Il convenait au Sauveur de venir entre le temps de la maladie et le temps du jugement, c'est-à-dire au milieu pour introduire le *temps du remède*. Il était séant que certains de ses membres précèdent le Médiateur et que d'autres lui fassent suite. Il était normal que le chef (ductor) accompli (perfectus) se montre à l'instant favorable pour courir à la victoire, c'est-à-dire vers la fin des temps, avant le terme final et à l'approche du jugement dernier ; en effet, stimulés par la crainte du jugement, attirés par l'espérance de la récompense, animés par la perfection de l'exemple, nous pouvons suivre avec rigueur et perfection notre chef de vertu en vertu jusqu'à la victoire de la félicité éternelle.

LA PLENITUDE DE LA GRACE DU CHRIST

PLÉNITUDE DE LA GRACE DANS LA PUISSANCE AFFECTIVE

Dès le premier instant de sa conception il y eut dans le Christ la plénitude de toute grâce : grâce de personne singulière, grâce de chef, grâce d'union.

Par la grâce de personne singulière, le Christ était immunisé contre toute faute soit en acte soit en pouvoir : il n'a jamais péché et il n'a pu avoir le péché.

Par la grâce d'union, le Christ est digne de la félicité de la gloire. mais il est digne aussi de l'adoration latreutique, qui est le culte de révérence que nous devons à Dieu seul.

Par la grâce de chef, le Christ influe le mouvement et le sens sur tous ceux qui ont accès à lui soit par la foi directe, soit par les sacrements de la foi, qu'il s'agisse de ceux qui précèdent ou de ceux qui suivent

son avènement : « En effet, ceux qui précédaient et ceux qui suivaient criaient : hosana au Fils de David » (Mc. 11, 9 ; Mt. 21, 9).

LA GRACE DE PERSONNE SINGULIÈRE

La restauration est l'œuvre du premier principe, elle émane de lui selon la libéralité, elle ramène à lui selon la conformité : la restauration s'opère par la grâce et par la déiformité. La grâce émane de Dieu avec libéralité et elle rend l'homme déiforme. Le principe réparateur restaure par la grâce, mais par ailleurs, toute réalité se vérifie avec la plus grande plénitude et perfection dans son origine et dans sa source ; la plénitude de la grâce devait donc se trouver dans notre principe de restauration, le Christ Seigneur.

Dans la restauration le principe réparateur n'a pas seulement raison de principe, mais encore de milieu et d'extrême : il a raison d'extrême en *satisfaisant*, de milieu en *réconciliant*, et de principe en *influant*. Ces trois titres exigeaient dans le Christ la plénitude de la grâce. Mais comme extrême capable de satisfaire il devait plaire à Dieu, et donc se trouver absolument exempt de tout péché. Cette immunité ne peut exister dans un homme sans le don de la grâce divine ; il faut donc admettre dans le Christ la grâce qui le sanctifie et le confirme, c'est-à-dire la grâce de personne singulière.

LA GRACE D'UNION

Le medium convient à la réconciliation dans la mesure où il comporte en soi l'une et l'autre natures, la supérieure et l'inférieure, l'adorable et l'adorante, ce qui ne peut se faire que par une union souverainement gratuite et dignifiante. Nous devons reconnaître dans le Christ une grâce supérieure à toute grâce et digne d'une révérence omnimodale, c'est-à-dire reconnaître la grâce d'union en vertu de laquelle le Christ homme est Dieu béni par-dessus toute chose, et digne du culte de latrie.

LA GRACE DE CHEF

Un principe d'influx est efficace à la mesure même de sa plénitude fontale et originelle : il ne s'agit pas seulement d'une plénitude de suffisance, mais d'une plénitude de surabondance. Le Verbe incarné devait être « plein de grâce et de vérité » pour que tous les justes puissent « recevoir de sa plénitude », à la manière dont les membres reçoivent de la tête l'influx du mouvement et du sens. Cette grâce est dite capitale, car la tête dispose de la totalité (plenitudo) des sens ; elle est conforme aux autres membres, elle les préside et leur octroie le bienfait de son influx, dans la mesure où ces membres sont unis à la tête. Or le Christ possède en soi la surabondance de la grâce, il nous est semblable en nature, il est supérieur aux autres en justice et sainteté, à ceux qui viennent à lui, il accorde le bienfait de la grâce et de l'Esprit, par qui existent le sens et le mouvement chez les êtres spirituels.

L'ACCÈS PAR LA FOI

On accède au Christ par la foi ou le sacrement de la foi, or la foi du Christ (*fides Christi*) est la même en tous, qu'ils aient vécu dans le passé, ou qu'ils vivent dans le présent ou dans le futur ; c'est pourquoi nous devons reconnaître dans le Christ une raison d'influx universel, qui s'étende au passé, au présent, au futur, pourvu qu'ils croient au Christ et qu'ils soient renés dans le Christ. Tous ceux qui par la foi sont unis au Christ deviennent par l'influx de la grâce membres du Christ, temples du Saint-Esprit, et par là fils de Dieu le Père, et reliés entre eux par l'indivisible lien de la charité. La distance des lieux ne divise pas ce lien de la charité, la longueur des temps ne le brise pas davantage. Dès lors tous les justes de partout et de tout temps constituent un unique corps mystique du Christ, et ils reçoivent d'un seul chef l'influx du sens et du mouvement, conformément à la plénitude fontale, radicale et originelle de toute grâce qui habite dans le Christ comme en sa source.

PLÉNITUDE DE SAGESSE DANS L'INTELLECT

Dans le Verbe incarné, le Christ notre Seigneur, se vérifia toute la plénitude de la sagesse quant aux objets connus et quant aux divers modes de connaissance.

Dans le Christ, il y eut la connaissance éternelle de la part de la divinité, la connaissance sensible de la part de la sensibilité et de la chair, la connaissance de science de la part de la mens et de l'esprit ; la connaissance de science se subdivise à son tour en trois : science par nature, par grâce et par gloire. Le Christ a donc possédé la sagesse et comme Dieu et comme homme, comme compréhenseur et comme viateur, comme illuminé par la grâce et comme formé correctement par nature. Au total, il y eut dans le Christ, cinq modes de connaître :

Le premier mode de connaissance est conforme à sa nature divine ; il a connu de cette manière toutes choses actuelles et possibles, finies et infinies, d'une connaissance actuelle et compréhensive.

Le second mode de connaissance procède selon la lumière de gloire ; le Christ a connu de cette manière toutes les choses actuelles et finies, d'une connaissance actuelle et compréhensive.

Le troisième mode procède selon la grâce ; et c'est de cette manière que le Christ a connu tout ce qui concerne la rédemption du genre humain.

Le quatrième mode est conforme à l'intégrité de la nature, telle qu'elle fut en Adam ; le Christ a connu de cette manière tout ce qui concerne la constitution de l'univers.

Le cinquième mode se conforme à l'expérience sensible ; et le Christ a connu de cette manière tout ce qui parvient aux organes des sens ; il est dit en ce sens, que « Tout Fils qu'il était, il apprit par ce qu'il souffrait, ce que c'est que d'obéir » (Heb. 5, 8).

Le principe réparateur qui devait nous restaurer par une grâce très libérale ne le pouvait sans une sagesse très prévoyante (providentissima). Ce qui a été fondé selon l'ordre de la sagesse, ne pouvait être restauré sans la lumière et l'ordre de la sagesse. Ainsi le Christ, exempt de toute faute, devait également être exempt de toute ignorance, et par là, totalement rempli de la lumière et du rayonnement de la sagesse d'en-haut. C'est pourquoi il a possédé la connaissance parfaite selon chaque nature, chacune des puissances cognitives et selon toute existence des choses.

TROIS MODES D'EXISTENCE OBJECTIVE ET CINQ MODES DE CONNAISSANCE

Les choses ont l'existence (esse) dans l'Art éternel, dans l'esprit humain et dans leur genre propre. Le Christ a donc possédé la connaissance des choses sous ces trois formes. Mais dans l'Art éternel la réalité peut être connue de deux manières, ou bien par l'Artiste lui-même ou par quelque autre qui contemple cet Art. De même la réalité peut exister et être connue de deux manières dans l'esprit humain (sans tenir compte de l'acquisition dont l'imperfection ne convient pas au Christ) : selon une disposition innée ou selon une disposition infuse. Nous trouvons dès lors les cinq modes précédents qui constituent la plénitude parfaite de la sagesse dans le Christ Dieu et homme : dans l'Art éternel, le Christ connaît le réel et par la nature de sa divinité et par la gloire de la compréhension ; dans son esprit humain, il connaît la réalité par un habitus naturel et inné, comme Adam et les anges ; il connaît par un habitus infus et gratuit, comme les saints de Dieu illuminés par l'Esprit-Saint ; il connaît enfin les choses dans leur genre propre par la voie des sens, de la mémoire et de l'expérience, qui nous fait passer de l'inconnu au connu, mais qui dans le Christ fait connaître d'une manière ce qu'il connaît déjà d'une autre manière.

La substance, la vertu et l'opération divines sont sans mesure, c'est pourquoi le Christ conformément au premier mode qui procède selon la nature de la Divinité, comprend l'infini d'une manière actuelle. D'une manière ineffable, pour l'infini absolu, toute infinité est finie.

Pour toute créature, si sublime soit-elle, la substance, la vertu et l'opération sont finies, de telle manière que l'esprit humain, qui ne peut trouver le repos que dans le bien infini, ne puisse cependant le comprendre au sens propre (à strictement parler il n'y a pas compréhension de l'infini par le fini). Conformément au second mode de connaissance, l'âme du Christ par la gloire de la compréhension saisit tout ce que peut saisir une nature finie béatifiée par le bien infini auquel elle est souverainement unie ; dès lors, sa connaissance s'étend à la compréhension *actuelle* du fini, mais non pas de l'infini, sinon peut-être par manière d'habitus ou encore par excès (excedendo). L'âme en effet ne peut s'égaliser au Verbe, ni en science ni en quoi que ce soit d'autre.

La grâce concerne surtout l'œuvre de la réparation, c'est pourquoi conformément au troisième mode de connaissance, le Christ a connu par une grâce absolument parfaite tout ce qui regarde notre restauration bien mieux et de loin, qu'aucun des prophètes ou même des anges.

La nature de l'homme dans sa condition première était constituée pour présider à toutes les créatures et les connaître comme ses propres servantes ; ainsi, conformément au quatrième mode, le Christ a connu tout ce qui concerne la structure de la mécanique du monde, beaucoup mieux qu'Adam.

Enfin le sens ne perçoit pas les choses sans la présence de l'objet, c'est pourquoi conformément à la connaissance sensible, le Christ ne connaissait pas toutes choses simultanément, mais tantôt ceci, tantôt cela, dans la mesure où cela importait à la réparation du genre humain (*reparationem faciendam*).

LA PERFECTION DU MÉRITE IN EFFECTU

Dans le Christ Seigneur se trouvaient toute la perfection et la plénitude du mérite :

- 1° Celui qui méritait, n'était pas seulement homme mais aussi Dieu.
- 2° Le temps du mérite a duré depuis l'instant de sa conception jusqu'à l'heure de sa mort.
- 3° Ce par quoi il méritait était l'habitus absolument parfait de la charité et l'exercice non moins parfait de la vertu dans la prière, l'action et la passion.
- 4° Celui pour qui il méritait : il méritait pour soi-même, pour nous, bien plus pour tous les justes.
- 5° Ce qu'il méritait pour nous : il nous méritait la gloire, la grâce et le pardon, la gloire de l'esprit, le vêtement d'immortalité pour la chair et l'ouverture du ciel.
- 6° Ce qu'il méritait pour soi-même : il ne méritait pas la glorification de l'esprit, puisqu'il la possédait déjà, il méritait cependant la glorification de son propre corps, l'accélération de sa propre résurrection, la glorification de son nom et la dignité du pouvoir judiciaire.
- 7° Le mode de son mérite : On peut mériter de trois manières, faire d'une chose indue une chose due, faire qu'une chose déjà due le soit davantage, faire que ce qui est dû à un titre le soit d'une autre manière. Le Christ a mérité pour nous de toutes ces manières, mais il n'a mérité pour lui-même que selon le troisième mode ; il a fait tout cela par la plénitude de la grâce du Saint-Esprit, par laquelle, le Christ était simultanément bienheureux et en état de mérite, et de telle sorte que tous nos mérites se fondent sur son mérite.

Puisque le Christ notre principe réparateur possédait la plénitude de la grâce et de la sagesse, qui sont pour nous l'origine et la source d'une vie droite et sainte, il devait posséder aussi la plénitude et la perfection de tout mérite conforme à tout mode de plénitude.

Dans le Christ, en effet, il y avait la plénitude de la grâce d'union ; par cette grâce d'union il est Dieu depuis le premier instant de sa conception, il possède la gloire de la compréhension et le mouvement du libre arbitre. Le Christ possédait nécessairement la perfection du mérite selon la surexcellente dignité de celui qui mérite et selon sa condition immédiatement favorable au commencement et à la durée du mérite.

Le Christ possédait la plénitude de grâce de personne singulière ; il possédait donc une charité très ferme et toutes les vertus dans la perfection de leur habitus et de leur exercice, et du même coup, il possédait en plénitude ce *par quoi* on mérite, car la racine du mérite est la charité, son acte est doué d'une multiple noblesse.

Par la plénitude de la grâce de chef, le Christ disposait d'un influx plénier sur ses membres ; il possédait ainsi la plénitude du mérite non seulement vis-à-vis de soi-même, mais encore à notre égard. En effet, tous les biens spirituels que nous avons, le Christ nous les influe en raison de sa divinité et il nous les mérite en raison de son humanité assumée, que ces biens spirituels concernent l'état présent ou l'état de félicité éternelle.

La plénitude des grâces impliquait dans la partie supérieure de l'âme du Christ la félicité suprême et parfaite, néanmoins, à cause de nous selon l'Economie du salut (dispensative) le Christ était en état de voie. Ainsi le Christ ne pouvait pas mériter sa propre gloire et sa propre béatitude créées en même temps que son âme, et qui par nature précédaient en lui tout mérite ; mais il a parfaitement mérité les biens qui n'étaient pas compatibles avec l'état de voie, c'est-à-dire : l'immortalité de la chair, et la glorification de son excellente dignité.

Ainsi le Christ possédait la perfection selon la manière de mériter ; dès l'instant de sa conception il posséda la plus parfaite plénitude de grâce, dès lors il mérita tout ce qu'il pouvait mériter pour lui-même ; il a pu faire que ce qui lui était dû d'une manière lui soit dû d'une autre manière ; pour lui rien n'était indû ou rien ne pouvait lui être dû davantage, puisqu'il ne pouvait en aucune manière progresser dans la sainteté, et puisqu'il était parfaitement saint dès le commencement. Cependant pour nous, il a mérité de toutes ces manières, car c'est *par son mérite* que nous sommes justifiés par la grâce, que nous progressons dans la justice, et que nous sommes couronnés par la gloire éternelle.

Dans le mérite du Christ sont donc enracinés tous nos mérites, aussi bien ceux qui sont satisfaisants pour la peine que ceux qui sont méritoires pour la vie éternelle, car nous ne sommes pas dignes de l'absolution pour l'offense au souverain bien, et nous ne sommes pas

dignes de l'immensité de la récompense éternelle, qui est Dieu même. Mais par le mérite de l'homme-Dieu nous pouvons devenir dignes d'obtenir ce prix, c'est pourquoi nous pouvons et nous devons redire au Christ : « *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine* ». Le Christ est lui-même le Seigneur à qui le prophète a dit : « *Deus meus es tu quoniam bonorum meorum non eges* ». « Tu es mon Dieu, car tu n'as aucun besoin de mes biens ».

LA SOUFFRANCE DE LA PASSION

L'ÉTAT DU PATIENT

Le Christ n'a pas seulement assumé la nature humaine, il en a aussi assumé certaines déficiences (*defectus*). Il assumait des peines *corporellas* comme la soif, la faim et la fatigue ; il assumait des peines *spirituelles* comme la tristesse, le gémissement et la crainte ; cependant il n'a pas assumé toutes les peines corporelles, comme par exemple les défauts qui résultent d'indispositions physiques multiples ; il n'a pas assumé les peines spirituelles telles que l'ignorance et les révoltes de la chair contre l'esprit ; il ne les a pas assumées non plus de n'importe quelle manière, il a en effet accueilli la nécessité de souffrir de manière à ne rien subir contre sa volonté (*invite*), qu'il s'agisse de la volonté de la Divinité ou de la raison ; et pourtant la passion allait contre la volonté de la sensibilité et de la chair, ainsi que l'exprime la prière du Sauveur : « Non pas comme moi je veux, mais toi tu veux » (Mt., 26, 39).

Dans l'œuvre de réconciliation le principe réparateur tenait nécessairement l'office de *médiateur* ; il devait donc s'accorder avec les deux extrêmes (*convenire*), du point de vue de la *nature*, mais aussi par rapport à *ce qui enveloppe la nature* (*ea quae sunt circa naturam*). Dieu est juste et bienheureux, impassible et immortel, l'homme déchu est pécheur et malheureux (*miser*), passible et mortel. Pour ramener l'homme à Dieu, le Médiateur entre Dieu et les hommes devait communiquer avec Dieu dans la justice et la béatitude, et communiquer avec l'homme dans la passibilité et la mortalité ; possédant la mortalité transitoire et la béatitude permanente, il pouvait reconduire l'homme de sa présente misère à la vie bienheureuse ; au contraire, l'ange mauvais possédant l'immortalité avec la misère et l'injustice, avait été un médiateur de chute dans la faute et de malheur par sa suggestion. Le Christ médiateur possédant l'innocence et la béatitude de la fruition avec la moralité et la passibilité devait être simultanément *viateur* et *compréhenseur*. Le Médiateur a possédé en soi quelque chose de chaque état : de l'état d'innocence il assumait l'immunité du péché ; de l'état de nature déchue, il assumait la mortalité ; de l'état de gloire, il assumait la béatitude de la parfaite fruition.

Les pénalités vicieuses, infligées à cause du péché originel, telles que l'ignorance, l'impuissance (*infirmitas*), la malice et la concupiscentence, sont incompatibles avec une parfaite innocence : le médiateur

ne devait pas les assumer il ne les a pas assumées. Par contre le Médiateur pouvait assumer les peines qui correspondent à une pratique (exercitatae) parfaite de la vertu, qui témoignent de la vérité de la nature humaine (verae non simulatae), surtout les peines comme la faim et la soif en l'absence d'aliment, comme la crainte en présence d'un préjudice, qui relèvent de la nature commune.

Si l'innocent devait subir *contre son gré* une peine quelconque, cela irait contre l'ordre de la justice divine ; par ailleurs, conformément à son désir naturel (appetitum naturae) qui répugne instinctivement à mourir, aucun mortel ne veut mourir ou souffrir ; c'est pourquoi le Christ ne devait pas subir la peine de la souffrance et de la mort *contre le consentement de sa raison*, d'une part à cause de sa propre béatitude et à cause de la Divinité toute-puissante qui lui était unie et par qui il pouvait repousser toute adversité ; et d'autre part, à cause de sa parfaite innocence, qui selon l'ordre de la justice naturelle ne peut être soumise à rien souffrir contre son propre consentement ; du même coup, s'il acceptait la souffrance, il l'acceptait contre son inclination naturelle et le désir de nature qui subsiste dans la sensibilité et dans la chair.

Ainsi, dans sa prière, le Christ exprimait selon la raison la volonté de la chair qui redoutait la Passion « Que ce calice passe loin de moi », et pourtant, il conformait la volonté de la raison à la volonté de son Père et il dominait le désir de la chair : « Non pas ma volonté, mais que ta volonté se fasse » (Lc, 22, 42).

C'est ainsi qu'une volonté ne contrariait pas l'autre : « selon la volonté divine, il a voulu ce qui était juste ; selon la volonté de la raison il a consenti à la justice ; selon la volonté de la chair il a récusé la peine, mais il n'a pas accusé la justice. Chaque volonté opérait donc selon son propre mouvement et suivait son objet propre : la volonté divine poursuivait la justice, la volonté rationnelle l'obéissance, la volonté de la chair la nature ». Dans le Christ il n'y avait ni conflit, ni combat, mais un ordre apaisé et une tranquillité ordonnée.

LA MANIÈRE DE SOUFFRIR

Le Christ a souffert une passion générale, douloureuse, ignominieuse, mortelle mais vivifiante.

1° L'étendue de la souffrance : Le Christ ne pouvait pas souffrir selon sa nature divine, mais il a souffert dans sa nature humaine, non seulement dans les principaux membres de son *corps*, mais aussi selon chacune des puissances de son *âme*.

2° L'intensité de la souffrance : sa passion fut très douloureuse, il a éprouvé à la fois la douleur physique de ses blessures et la douleur morale de la compassion à cause de nos fautes.

3° L'humiliation : La passion du Christ fut avilissante, car le gibet de la croix était le supplice réservé aux pires malfaiteurs, et Lui-même crucifié en compagnie de brigands iniques fut mis à leur rang.

4° Souffrance mortelle mais vivifiante : Par la séparation de l'âme et du corps, sa passion fut mortelle, mais l'union de l'âme et du corps avec la divinité fut maintenue. Anathème à celui qui affirme que le Fils de Dieu a pu abandonner un instant la nature qu'il avait assumée.

Le principe réparateur avait produit le genre humain d'une manière ordonnée, il devait de même le restaurer d'une manière ordonnée. Il devait donc préserver simultanément la liberté de l'arbitre, l'honneur de Dieu et l'ordre du gouvernement universel.

Sauvegarder la liberté de l'arbitre. — Pour sauvegarder la liberté de l'arbitre, le Christ devait nous restaurer en nous donnant un *exemple très efficace* ; un exemple est efficace dans la mesure où il *invite à la vertu* et nous en *informe* ; or souffrir la mort, et la mort la plus pénible pour obéir à Dieu à cause de la justice divine, n'est-ce pas donner l'exemple le plus instructif (magis informat) sur la vertu ? Que le très haut Fils de Dieu dans sa bienveillance ait donné sa vie pour nous, sans mérite de notre part, et en dépit de nos démérites, un tel exemple n'incite-t-il pas souverainement à la vertu ? Plus il a voulu subir et souffrir pour nous le poids et l'abjection de la peine, plus il nous a manifesté la mesure de sa bienveillance. Dieu, en effet, « n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous, et comment avec lui ne nous aurait-il pas tout donné ? » (R. 8, 32). Nous sommes par là invités à l'aimer et à imiter celui que nous aimons.

Sauver l'honneur de Dieu. — Pour nous restaurer et sauvegarder l'honneur de Dieu, le Christ a offert une soumission (obsequium) satisfaisante. « Satisfaire c'est compenser l'honneur que nous devons à Dieu ». L'honneur soustrait à Dieu par l'orgueil et la désobéissance en matière obligatoire, cet honneur sera compensé adéquatement par l'humiliation et l'obéissance en un domaine qui n'oblige en aucune façon. Le Christ Jésus, en tant que Dieu était de condition divine et l'égal du Père, en tant qu'homme innocent il ne devait rien à l'obligation de la mort ; mais il s'est anéanti et il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, ainsi par la soumission d'une parfaite satisfaction il a restitué à Dieu ce que lui-même n'avait pas dérobé, pour fléchir la justice de Dieu il a offert un sacrifice souverainement agréable.

Préserver l'ordre de l'univers. — Pour préserver l'ordre de l'univers, le médiateur devait réparer le genre humain par un remède parfaitement adapté. N'est-ce pas une médication adaptée que de guérir les contraires par les contraires ? L'homme qui voulait être sage comme Dieu, a péché, et voulant trouver sa jouissance dans l'arbre interdit, il a subi l'attraction de la convoitise (libido) et il s'est redressé de présomption ; c'est ainsi que le genre humain tout entier a été infecté, qu'il a perdu l'immortalité et encouru la dette de la mort. Pour rétablir l'homme par une médication adaptée, Dieu fait homme a voulu subir l'humiliation et souffrir sur l'arbre de la croix ; pour guérir l'infection universelle il a voulu souffrir une passion très générale, pour guérir la convoitise du plaisir il a voulu subir une passion très douloureuse,

une passion ignominieuse contre la présomption, et contre la dette de la mort il a voulu souffrir une mort non méritée mais cependant volontaire.

La généralité de la corruption n'avait pas seulement infecté en nous le corps et l'âme, mais toute partie du corps et toute puissance de l'âme ; c'est pourquoi le Christ a souffert en toute partie de son corps et en toute puissance de son âme et jusque dans la portion supérieure de sa raison, qui en tant que raison se réjouissait souverainement en Dieu à cause de son union vers le Haut, mais qui souffrait comme nature par son union vers le bas, puisque le Christ était simultanément viateur et compréhenseur.

La convoitise, qui avait infecté l'âme et le corps, nous poussait aux péchés spirituels et aux péchés charnels ; c'est pourquoi le Christ a voulu subir dans sa chair une passion très douloureuse et dans son âme une compassion très amère. Sa chair était douée d'une affectivité et d'une complexion finement équilibrée, douée d'une très vive sensibilité ; son âme était possédée d'une suprême charité envers Dieu, d'une grande piété envers le prochain ; sa douleur et sa compassion furent donc très intenses.

L'enflure de l'orgueil (*tumor superbiae*) naît parfois intérieurement de la présomption, et parfois extérieurement de l'ostentation et de la louange d'autrui ; pour porter remède à tout orgueil, le Christ a subi les deux genres d'ignominie, l'un qui atteignait sa personne, l'autre qui concernait son entourage.

La passion ne portait aucune atteinte à l'impassibilité de la nature divine, mais seulement à la nature humaine du Christ. Ainsi dans la mort du Christ la séparation de l'âme et de la chair s'est produite sans attenter à l'unité de la personne, sans attenter à l'union tant de la chair que de l'âme avec la Divinité.

C'est l'union de l'âme et du corps qui constitue l'homme et qui fait de lui un vivant, c'est pourquoi pendant les trois jours qui ont suivi sa mort, le Christ, dont l'âme et le corps étaient unis avec le Verbe, ne fut pas un homme (non fuit homo). La mort dans la nature humaine n'a pas pu entraîner la mort jusque dans la personne, qui, elle, demeurerait toujours vivante ; c'est pourquoi la mort s'est éteinte dans la vie (*mors mortua est in vita*) et par la mort du Christ, la mort a été absorbée dans la victoire, le prince de la mort a été vaincu, et du même coup, par le mérite de la mort du Christ, tel un moyen très efficace, l'homme a été libéré et de la mort et de la cause de la mort.

L'ISSUE DE LA PASSION

Après la Passion, l'âme du Christ est descendue aux enfers ou limbes, pour libérer non pas toutes les âmes, mais celles qui étaient membres du Christ par une foi vive ou par les sacrements de la foi.

Ensuite, le troisième jour il a ressuscité des morts en reprenant le corps qu'il avait auparavant vivifié, mais il ne l'a pas repris tel quel,

car auparavant son corps était mortel et passible, il a ressuscité, impassible, immortel, vivant pour toujours.

Après quarante jours, il est monté aux cieux, où il siège, élevé au-dessus de toute créature, à la droite du Père. Ceci ne s'entend pas d'une situation locale, incompatible avec la divinité du Père, mais bel et bien de l'excellence des biens, car il réside dans les biens paternels.

Enfin, dix jours après, il a envoyé sur les Apôtres l'Esprit-Saint promis, l'Esprit par qui est rassemblée l'Eglise des nations, et par qui elle est ordonnée selon les diverses répartitions d'offices et de grâces.

Comme Verbe incréé, le Christ avait parfaitement formé toutes choses, il devait donc comme Verbe incarné parfaitement réformer toutes choses. Il ne convient pas qu'un principe parfait d'opération délaisse son œuvre en-deçà de la perfection ; le principe réparateur devait donc porter le remède de la rédemption humaine jusqu'à la perfection. Et pour accéder à la perfection ce remède doit être à la fois suffisant et efficace.

Suffisant, il doit pouvoir s'étendre aux réalités du ciel, de la terre et des enfers. Par le Christ, ce qui est aux enfers est récupéré, ce qui est terrestre est remédié, ce qui est céleste est réintégré : la récupération sur les enfers se fait par le pardon, la remédiation sur la terre s'opère par la grâce et la réintégration du ciel se fait par la gloire. Le Christ est donc descendu aux enfers pour libérer ceux qui y étaient détenus ; il est ressuscité des morts pour vivifier ceux qui sont morts par le péché ; il est monté au ciel pour ramener les captifs et les réintégrer dans la Jérusalem céleste ; il a envoyé le Saint-Esprit pour édifier la Jérusalem terrestre. Pour être suffisante, la restauration humaine requiert la suite de ces interventions.

Mais l'efficacité du remède a porté sur ceux qui ont précédé le Christ comme sur ceux qui ont suivi son avènement, pourvu qu'ils aient eu accès ou qu'ils aient accès au Christ, qu'ils aient été ou qu'ils soient ses membres, c'est-à-dire, qu'ils adhèrent ou aient adhéré au Christ par la foi, l'espérance et la charité. Ce remède a eu d'abord son efficacité sur ceux qui avaient cru dans le Christ, et qui croyant avaient espéré en Lui, espérant L'avaient aimé ; c'est pourquoi, le Christ devait d'abord descendre aux enfers pour leur libération. Ainsi la porte du ciel a été ouverte par la Passion du Christ ; par la satisfaction il a détourné l'« épée flamboyante » et, changeant le décret de la sentence divine, il a arraché de l'enfer tous ses membres.

Le remède possède une efficacité particulière sur ceux qui suivent l'avènement du Christ, en les attirant à la foi, à l'espérance, à la charité, pour les conduire enfin à la gloire céleste.

Edifier la foi. — Pour édifier en nous la foi par laquelle nous croyons que le Christ est vrai homme et vrai Dieu, qu'il a voulu nous racheter par sa mort et nous rendre la vie par sa résurrection, Il a voulu ressusciter à la vie immortelle après un intervalle suffisant.

Pour montrer qu'il était vraiment mort, et qu'il ne s'agissait pas seulement d'une mort apparente, il ne devait pas ressusciter trop vite, mais il ne devait pas différer trop longtemps sa résurrection ; en effet, si le Christ restait toujours mort, on risquait de le croire impuissant et impuissant particulièrement pour nous rappeler à la vie. Il a donc ressuscité le troisième jour.

Eriger l'espérance. — Pour nous élever à l'espérance, il est monté à la gloire céleste que nous espérons. Mais l'espérance ne peut naître que de la foi en l'immortalité future ; le Christ a donc consacré l'intervalle de quarante jours à garantir sa propre résurrection par des miracles et des preuves nombreuses. La vérité de la résurrection fortifie l'âme dans la foi et la soulève dans l'espérance de la gloire céleste.

Enflammer la charité. — Pour enflammer la charité, il a envoyé le feu de l'Esprit-Saint, au jour de la Pentecôte. Nul n'est rempli de ce feu hormis celui qui demande, qui cherche et qui frappe avec le désir instant et importun de l'espérance ; ce n'est pas aussitôt après l'Ascension, mais après dix jours de jeûne, de prière et de gémissement que les disciples se sont disposés à recevoir l'Esprit-Saint. Comme le Christ avait respecté l'heure due dans la souffrance, il l'a respectée dans la résurrection, l'ascension au ciel et la mission du Saint-Esprit, à la fois pour assurer le fondement des trois vertus théologales et pour manifester les nombreux mystères impliqués en ce temps-là.

LA CONSOMMATION DU CORPS MYSTIQUE DU CHRIST

L'Esprit-Saint, qui est Charité, est possédé par la charité ; il est la source de tous les charismes, c'est pourquoi, depuis la descente du Saint-Esprit, une plénitude de charismes a été répandue sur le Corps mystique du Christ en vue de sa consommation. Mais dans un corps parfait il doit y avoir diversité de membres, pour divers membres différentes fonctions et différents usages, et pour des fonctions différentes des charismes divers. « A l'un est donné par l'Esprit une parole de sagesse, à tel autre une parole de science, à un autre la foi, à tel autre le don de guérir, à un autre la puissance d'opérer des miracles, à un autre la prophétie, à tel autre le discernement des esprits, à un autre la diversité des langues, à tel autre le don d'interpréter les paroles ; mais tout cela, c'est le seul et même Esprit qui l'opère et qui distribue ses dons à chacun en particulier, comme il le veut » (1 Cor., 12, 8-11) conformément à sa très libérale providence et à sa très providente largesse.¹⁰

10. Breviloquium, P. 4, (V, 241-252).

PREMIERE CONFERENCE SUR LES DONS DU SAINT-ESPRIT

« Or donc, étant ses collaborateurs, nous vous exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu » (2 Cor. 6, 1).

« Tu es le plus beau des fils de l'homme,
La grâce est répandue sur tes lèvres ;
C'est pourquoi, Dieu t'a béni pour toujours » (Ps. 44, 3).

« Ton trône, ô Dieu, est établi pour toujours » (Ps. 44, 7).

Ce texte du Psalmiste concerne notre Seigneur Jésus-Christ, le contexte nous l'indique. Le Psalmiste parle du Christ, qui est béni. et en qui sont bénies toutes les nations de la terre. Il a, en effet, été dit à Abraham : « En ta descendance seront bénies toutes les nations » (Gen., 22, 18 et 26, 4). Le Christ est le Verbe, par qui toutes choses sont bénies ; qui est béni de Dieu le Père est béni du Christ : c'est pourquoi toutes les choses sont bénies par le Christ.

Il est dit dans l'Ecclésiaste : « Les paroles de la bouche du sage sont pleines de grâce » (Eccl., 10, 12). Ce qui est écrit dans le Prologue de Jean est vrai : « La Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (Jn, 1, 17). Il y a deux choses nécessaires au Salut : la connaissance de la vérité et l'exercice de la vertu. La connaissance de la vérité s'obtient par la Loi, mais l'exercice de la vertu s'obtient par la grâce. « La vertu est une bonne qualité mentale, grâce à quoi nous vivons droitement, dont personne ne peut mésuser, et que Dieu opère en nous ». La Loi est à la grâce ce que la vertu appréhensive est à la vertu motrice, et ce que l'instrument est à la vertu opérative. Si l'oiseau avait le regard pour voir le ciel, mais s'il lui manquait la force dans les ailes, il ne pourrait ni voler ni atteindre le ciel. Ainsi le Juif peut bien se glorifier dans la Loi, mais s'il est dépourvu de la grâce, cela ne lui sert de rien. L'artisan peut bien posséder un instrument pour travailler, mais il ne fera rien de bien s'il n'a dans les mains la force opératoire. Juif sans foi, tu tiens en mains la Loi, mais si tu ne possèdes pas la force opératoire, c'est en vain que tu estimes posséder la Loi. Sans la grâce, personne n'est sauvé par la Loi. On voit dès lors combien la grâce de Dieu est plus excellente encore que la Loi elle-même.

Je vous ai parlé, à un autre moment, de la loi du Décalogue, mais maintenant, je voudrais vous parler de la grâce ; la grâce nous est plus nécessaire encore que la Loi ; notre Mère l'Eglise et l'Apôtre Paul nous exhortent d'ailleurs à recevoir la grâce d'une manière fructueuse. Commençons donc par prier le Seigneur, pour que nos paroles soient au service de la grâce, et si notre esprit est en possession de la grâce, que son intention soit corroborée jusque dans les paroles ; ainsi nous pourrions dire quelque chose à la louange de Dieu et pour le salut de nos âmes.

« Nous vous exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu ». Dans cette brève parole, l'Apôtre Paul nous incite à *recevoir* la grâce

divine, à *garder* la grâce reçue, et *connaître* la grâce gardée. Il nous exhorte à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu, mais plutôt à la recevoir d'une manière fructueuse : il nous demande donc la promptitude à recevoir, garder, accroître la grâce de Dieu. Pour réaliser cette exhortation, nous aurons trois choses à considérer : 1° l'origine de la grâce ; 2° l'usage de la grâce ; 3° le fruit de la grâce. Je veux parler aussi clairement que je pourrai, afin que chacun puisse saisir.

Premièrement je dis que considérer la naissance de la grâce c'est d'abord chercher quel est son principe originel. Or il est sûr que la grâce est un « présent excellent et un don parfait descendant d'en haut, du Père des lumières ». Je construis mon argument à partir de l'épître canonique de Jacques. Je pose ainsi la majeure universelle affirmative : « Tout présent excellent et tout don parfait descend d'en haut et vient du Père des lumières ; en qui n'existe aucune vicissitude ni ombre de changement ». — Mais la grâce, comme je le montrerai, est un présent excellent et un don parfait (tout ce que je dirai, sera en vue de prouver cette mineure). — Or si la grâce est un présent excellent et un don parfait, elle descend donc d'en haut, du Père des lumières.

Mais par quelle voie la grâce descend-elle dans les hommes ? Job se pose la question : « Par quelle voie la lumière se répand-elle, et par quelle voie la chaleur est-elle répartie sur la terre ? » (Jb. 38, 24). Je réponds et je dis que la grâce descend sur les esprits raisonnables par le Verbe incarné, par le Verbe crucifié et par le Verbe inspiré. — Je le prouve. L'épître canonique de Jacques dit : « Dans son libre vouloir il nous a engendrés par le Verbe de vérité pour que nous soyions comme un commencement de sa création ». L'abondance de la grâce est descendue sur nous par le Verbe incarné, d'où la parole de Jean : « De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce ». Il est absolument sûr que Dieu le principe originel a créé l'homme à son image et à sa ressemblance dans l'état d'innocence, et il l'a créé si proche de Lui que l'homme par le Verbe incréé était capable de l'information par la grâce (*informabilis ad gratiam*). Mais après la chute de l'homme dans le péché, la sagesse divine avait prévu un mode de condescendance par le Verbe incarné, par qui l'homme serait adapté à la grâce (*per quod homo adaptaretur ad gratiam*). Ce projet s'est réalisé dans le sein de la Vierge glorieuse, et c'est pourquoi l'ange lui a dit : « Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi » ; c'est en ce sens que l'Apôtre Paul invite ceux qui veulent obtenir la grâce à s'approcher du trône de la grâce, à savoir la Vierge glorieuse : « Approchons avec confiance du trône de sa grâce » (Heb. 4, 16). — A première vue, c'est donc « le Père des miséricordes » (2 Cor. 1, 3), la Mère des miséricordes et le Fils, lumière des miséricordes, qui viennent à notre rencontre. Il est donc clair que la naissance première de la grâce en nous s'opère par le Verbe incarné. Malheur à ceux qui ignorent cette origine initiale, car ils ne peuvent posséder la grâce !

La grâce, deuxièmement, descend en nous par le Verbe crucifié. Non seulement nous étions inaptes à recevoir la grâce en raison de notre ignorance des préceptes divins, mais bien plus en raison de notre

infirmité, de notre impuissance et de notre convoitise des choses de la terre : et c'est pourquoi le Seigneur a voulu nous fournir des soutiens. Pour guérir nos langueurs, il est descendu en nous par le Verbe crucifié. « Dieu qui est riche en miséricorde, à cause de l'amour excessif dont il nous a aimés, et alors que nous étions morts par nos péchés, nous a fait revivre avec le Christ, par la grâce de qui vous êtes sauvés » (Eph. 2, 4). Nous sommes rendus vivants au Christ par le Christ, parce que le Christ a triomphé de la mort. La mort n'a pu absorber le Christ, mais c'est la source de vie qui a absorbé la mort, selon le mot du prophète Osée : « Je serai ta mort, ô mort » (15, 14). Nous ne pouvions être guéris et sauvés autrement. C'est pourquoi l'Apôtre écrit aux Galates : « Je ne rejette pas la grâce de Dieu ; or si la justice est le fruit de la Loi, le Christ est mort pour rien » (Gal. 2, 21). Or le Christ est mort pour ressusciter les morts à l'accueil de la vie et de la grâce. Nous recevons donc bien l'influx de la grâce par le Verbe incarné et par le Verbe crucifié. La bienheureuse Vierge a reçu ce Verbe plein de grâce, et le fleuve de grâces, qui possède l'efficacité pour nous guérir, est sorti de son côté.

La grâce, troisièmement, prend naissance en nous par le Verbe inspiré. Pour autant que Dieu ait « envoyé son Fils » dans la chair, tu ne posséderas pas la grâce, si tu ne crois à ce même Fils crucifié. « Non pas à cause des œuvres de justice, que nous faisons, mais selon sa miséricorde, il nous a sauvés par le bain de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a largement répandu sur nous par Jésus-Christ, notre Sauveur » (Tit. 3, 5). Très chers ! C'est l'Esprit-Saint qui est le donneur des grâces et l'amour procédant du Père et du Fils. Tout ce que fait le Père, tout ce que souffre le Fils, n'est rien sans l'Esprit-Saint. C'est Lui en effet qui nous unit au Père et au Fils. La formule de Paul aux Corinthiens résume bien cette doctrine : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous. Amen » (2 Cor. 13, 13).

Par conséquent si tu veux posséder l'amour du Fils et du Principe originel et du Saint-Esprit qui est Don, dispose-toi à la grâce. D'où la grâce prend-elle donc son origine ? Je dis que la grâce tire son origine du Père des Lumières par le Verbe incarné, par le Verbe crucifié et par le Verbe inspiré. Noble influence que celle qui tire son origine du Dieu incarné ! On devrait donc prendre grand soin de conserver cette grâce ; mais tu la perds par le péché. Oserais-tu introduire chez toi une courtisane qui emporterait tout ce que tu possèdes ? Tu aimes les biens temporels, tu devrais beaucoup plus aimer la grâce. Celui qui est digne de vie éternelle se rend par le péché digne de la mort éternelle, il mérite alors un grand châtement. « Celui qui viole la Loi de Moïse est mis à mort sans miséricorde sur la parole de deux ou trois témoins ; quel châtement plus sévère ne pensez-vous pas que doit mériter celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui aura tenu pour profane le sang de l'alliance dans lequel il avait été sanctifié, et qui aura outragé l'Esprit de la grâce ? » (Heb. 10, 28). Lorsqu'un homme pèche, il foule aux pieds le Fils de Dieu.

Ainsi la grâce de Dieu descend jusqu'à nous par le Verbe incarné, par le Verbe crucifié, par le Verbe inspiré. L'homme combat cette très noble influence par le péché. Or pour tous les biens du monde l'homme ne devrait pas commettre le péché. Ce n'est pas sans raison que Dieu a voulu être tenté. Il est dit dans l'Écclésiastique : « Fuis le péché comme un serpent » (Eccl. 21, 2). Le serpent répand un venin qui tue, et le péché tue la vie de la grâce.

Nous savons désormais quelle est l'origine de la grâce.

L'USAGE DE LA GRACE

Vous devez comprendre que l'usage de la **grâce** consiste à nous faire progresser ; il est donc exigé que l'utilisation de la grâce soit *fidèle* vis-à-vis de Dieu, *virile* en nous-mêmes, *libérale* envers le prochain.

1° L'usage de la grâce doit être fidèle vis-à-vis de Dieu. Ainsi s'exprime l'Apôtre : « Lorsqu'il plut à celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce... aussitôt, je n'ai pas consulté la chair et le sang » (Gal. 1, 15). Il est fidèle celui qui n'amointrit pas le don qu'il a reçu pour un autre. Mais lorsque tu cherches quelque chose comme plus important que Dieu, tu n'es pas fidèle. C'est pourquoi l'Apôtre dit : « Je n'ai pas consulté la chair ni le sang », c'est-à-dire, je n'ai pas cherché la gloire charnelle, mais uniquement la gloire divine. Les savants en perspective affirment que si un rayon tombe à la perpendiculaire sur un corps pur et poli, ce rayon est nécessairement réfléchi par la même voie. L'influx de la grâce ressemble au rayon perpendiculaire ; je parle ici de la grâce sanctifiante (*gratum faciens*) car la grâce *gratis data* ressemble à un rayon d'incidence. Il est donc nécessaire que celui qui réellement reçoit la grâce rende gloire à Dieu. Si tu prêches pour ta gloire, tu n'en deviens nullement meilleur. « Les fleuves retournent à l'endroit d'où ils sortent », « Ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur » (Eccl. 1, 7). Sur ce passage Bernard dit que « l'origine des sources est la mer, et que l'origine des vertus et des sciences est le Christ ». Il veut donc dire : Vers le lieu d'où sortent les fleuves de grâces, ils retournent, pour s'écouler à nouveau. La source ne dure pas sans conjonction continuelle avec son origine, et la lumière ne dure pas davantage ; c'est ainsi que la grâce du Saint-Esprit ne peut maintenir son énergie dans l'âme sinon par le retour à son principe originel.

C'est l'humilité qui conserve cette union et ce retour, mais c'est l'orgueil qui le détruit. « Dieu résiste aux orgueilleux, mais il donne la grâce aux humbles » (Jc. 4, 6). Quelle en est la raison ? Qui est humble ? Assurément, celui qui attribue tout le bien qu'il possède à son principe originel ; tandis que l'orgueilleux attribue tout à soi-même. L'humble reste en continuité avec son origine, mais l'orgueilleux se met en rupture de continuité avec son principe originel et il lui dit d'une certaine manière : cela ce n'est pas de Toi que je l'ai reçu. C'est parce qu'il s'est détourné de son principe originel que Lucifer

a sombré dans l'obscurité ; par contre, le Christ, en se référant par l'humilité à son principe originel, a éclaté de lumière. « Plus tu es grand, plus sois humble en toutes choses, et tu trouveras grâce devant Dieu » (Eccl. 3, 18). Es-tu archevêque ou évêque ? Si tu veux trouver grâce, humilie-toi. A moins de nous humilier, nous nous comportons en voleurs. Si le roi enrichit quelqu'un et que ce dernier refuse de reconnaître qu'il doit tous ses biens à la générosité du roi, il tombe dans l'infidélité et il mérite d'être lapidé. Nous en voyons quelques-uns qui doivent à Dieu leur propre élévation, et qui cependant se dressent contre Dieu et qui disent : « Notre main a été puissante. Ce n'est pas Dieu qui a fait toutes ces choses » (Dt. 32, 27). Ceux-là perdent et la terre des vivants et la grâce du Saint-Esprit.

2° L'usage de la grâce doit être viril en soi-même. L'Apôtre écrit aux hébreux : « Il est excellent d'affermir son cœur par la grâce » (13, 9), il dit le cœur et non le ventre. En d'autres temps vous avez travaillé pour affermir vos corps. Celui qui veut avoir des bras vigoureux doit s'entraîner à des actions de force. Ainsi, celui qui veut posséder la fermeté de la grâce, doit s'entraîner aux œuvres de vertu. Lorsque l'Apôtre dit : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis », il ajoute : « J'ai travaillé plus que tous ». Tu te loues toi-même, toi l'Apôtre ? Non pas, car il ajoute : « Non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi » (1 Cor. 15, 10).

Noble exemple, certains reconnaissent leur vertu sans en tirer d'orgueil. Avec la grâce du Saint-Esprit, certains pratiquent un très haut niveau de vertu. Samson chevelu était très fort, et sa force surpassait la nature. Mais pourquoi sa force tenait-elle dans ses sept cheveux ? (Judic. 16, 19). Je dis que les sept cheveux signifient la grâce septiforme de l'Esprit-Saint qui affermissait sa force. Mais couché sur le sein de Dalila, et privé de ses cheveux, sa force est devenue comme celle des autres. Citez-moi un seul homme qui puisse sans la grâce subir ce que Laurent a subi. Sans la grâce, l'homme ne peut rien faire, mais avec la grâce, rien ne devient trop dur pour l'homme. Et c'est pourquoi l'Apôtre affirme : « Je puis tout en celui qui me fortifie » (Phil. 4, 13).

3° L'usage de la grâce doit être libéral envers le prochain. « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (Mat. 10, 8). Soleil, pourquoi ne vends-tu pas ta lumière ? Et toi, Seine, pourquoi ne vends-tu pas tes gouttes d'eau ? C'est parce qu'ils ont reçu gratuitement, qu'ils communiquent gratuitement. L'homme seul est assez misérable pour vendre la grâce qui lui a été conférée. Mais comment cette mise en vente a-t-elle fait sa première entrée ? Assurément par l'intermédiaire de Simon le magicien, auquel l'Apôtre Pierre a dit : « Que ton argent périsse avec toi » (Act. 8, 20). C'est le chef des apôtres, le bienheureux Pierre qui a dit : « Que chacun mette au service des autres le don (gratiam) qu'il a reçu, comme de bons dispensateurs de la grâce multiforme de Dieu » (1 Petr. 4, 10). Denis a déterminé l'usage de la grâce dans la hiérarchie angélique et céleste ; il affirme que si les anges supérieurs se contenaient et refusaient d'influer sur les anges

inférieurs, ils se fermentaient à eux-mêmes la voie de l'influence divine. Si le bien que tu tiens de Dieu, tu le refuses à celui que tu vois pauvre dans sa vie et dans son mérite, tu n'es pas digne de la vie éternelle, ta conduite est très mauvaise et porcine.

Il est très difficile que l'homme soit fidèle, viril et libéral, et c'est pourquoi beaucoup se sont trompés sur l'usage de la grâce.

LE FRUIT DE LA GRACE

Quel est donc le fruit de tout cela ? Celui qui plante une vigne, la plante en vue de son fruit. Le fruit de la grâce est triple et ce fruit ne se trouve que chez celui qui est en état de grâce : 1° la rémission de la faute, 2° la plénitude de la justice, 3° la perpétuité de la vie bienheureuse.

1° La rémission de la faute

« Justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, grâce à qui nous avons accès par la foi à cette grâce, dans laquelle nous demeurons fermes, et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des « fils de Dieu » (R. 5, 1). Le Philosophe affirme que nul ne passe du vice à la vertu sinon par l'accoutumance à l'habitude contraire. De la même manière la faute éternelle n'est remise que par la grâce. L'avare peut-il devenir libéral sans la pratique de la libéralité ? Le Philosophe considère le vice pour autant qu'il est un certain désordre ; mais si j'ai la connaissance de Dieu, je sais que le péché est une offense à Dieu ; en effet, « par la prévarication contre la Loi tu déshonores Dieu » (R. 2, 23) ; il est donc nécessaire que tu te soumettes à la vindicte divine. Celui qui est tombé dans le désordre de la faute, doit se soumettre à la peine. Le péché nous soumet à la vengeance divine ; et la peine sera éternelle parce que l'offense est infinie. La grandeur de l'offense se mesure à la grandeur de l'offensé. Dieu est sans mesure, sa majesté est infinie : l'offense est donc infinie et la peine qui ne peut être infinie en intensité le sera en durée. Il est impossible en effet qu'une vertu active créée soit infinie. Pour la rémission de la faute, c'est une vertu éternelle qui doit opérer ; puisque Dieu est infini, s'il change l'âme, il le fera par quelque influence de la grâce. L'enfer n'est remis que par grâce. Voyez donc comment la grâce libère de l'esclavage du péché et de Satan.

2° La plénitude de la justice.

La plénitude de la justice se vérifie lorsque l'homme est juste en soi-même vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis du prochain ; c'est-à-dire, lorsque l'homme évite le mal et pratique le bien. Comment cela ? L'Apôtre le dit à Tite : « La grâce de Dieu notre Sauveur a été manifestée à tous les hommes, elle nous enseigne à renoncer à l'impiété et aux convoitises mondaines et à vivre dans le siècle présent avec sobriété, justice et piété, en attendant la bienheureuse espérance et l'avènement de gloire

de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ » (Tit. 2, 11). La grâce de notre Dieu Jésus-Christ a été manifestée... C'est cette grâce qui chasse tous les maux et qui confère tous les biens : c'est donc dans la grâce que réside la plénitude de la justice. La Sagesse incréée parle dans le livre de l'Écclésiastique : « Je suis la mère du bel amour, de la crainte de Dieu, de la science et de la sainte espérance ; en moi toute la grâce de la voie et de la vérité ; en moi, toute l'espérance de la vie et de la vertu. Venez à moi, vous tous qui me désirez, et rassasiez-vous de mes fruits » (Eccl. 24, 17). Désirez-vous être pleins de grâce et de vérité ? Venez à moi, à savoir, au Christ. Mais de quelle manière ? Nous ne pouvons faire ainsi sans nous élever au-dessus de nous-mêmes ; il faut donc nous insurger contre les obstacles qui nous entravent. Seul peut s'installer dans cette plénitude de grâce, celui qui s'insurge contre soi-même, et s'élève au-dessus de soi-même pour aimer Dieu par dessus toutes choses et pour aimer son ennemi comme soi-même ; le mot de *prochain* en effet englobe tout homme. La pleine justice consiste à aimer Dieu par-dessus tout, et cela signifie aimer tout homme, celui de sa propre maison ou l'ennemi. Mais qu'est-ce qui fera qu'un homme puisse s'élever contre soi-même et au-dessus de soi-même ? La grâce bien sûr ; c'est-à-dire la grâce de la vie et de la vérité. Il est bien difficile d'aimer son propre ennemi sinon par la grâce. De soi la pierre ne peut réchauffer ; mais posée près d'une fournaise ardente, alors, elle peut réchauffer. « Si vous aimez seulement ceux qui vous aiment, où est la grâce ? » Aimer seulement son ami ne relève pas de la puissance de la grâce.

3° L'obtention de la béatitude éternelle.

« Le salaire du péché c'est la mort, mais le don de Dieu c'est la vie éternelle dans le Christ Jésus notre Seigneur » (R. 6, 23). Tu possèdes une plantation de vie et de mort. La grâce de Dieu est vie éternelle. Mais qu'est-ce que le péché ? Certainement rien d'autre que l'arbre de mort. Ici est l'arbre de vie, là est l'arbre de mort. Va dans le jardin où se trouve l'arbre de vie. Celui qui planterait un arbre de mort serait sot ; tu serais un sot si tu plantais l'arbre où tu devrais être pendu. Les méchants plantent cet arbre de péché.

Nous avons donc un triple fruit de grâce : la rémission de la faute, la plénitude de justice, l'obtention de la vie éternelle. Et conformément à ce triple fruit, nous avons une triple grâce : la grâce médicinale (*gratia curans*), la grâce confirmante (*corroborans*) et la grâce consommante (*consummans*).

LA TRIPLE GRACE

1° La grâce médicinale

La grâce médicinale contraire à la septuple maladie est *conférée* dans les sept sacrements ; elle est *conservée* chez les justes par les sept exercices de la justice, dont parlent les sept psaumes de la Pénitence. Ce n'est pas sans raison que ces psaumes et non d'autres sont dits

psaumes de la pénitence, qu'ils ne peuvent être interchangés ni multipliés. La grâce médicinale enfin trouve sa *perfection* dans les sept œuvres de miséricorde.

2° La grâce confirmante

La grâce corroborante comporte deux aspects : ou bien elle se trouve par mode de *rectification*, qui consiste dans les sept vertus ; ou bien elle se vérifie par mode d'*expédition* dans les sept dons du Saint-Esprit.

3° La grâce consommante

La grâce consommante consiste en deux septénaires. La grâce consommante *en état de voie* se vérifie dans les sept béatitudes évangéliques : « Bienheureux les pauvres car le royaume des cieus leur appartient ». La grâce de consommation *dans la Patrie* consiste dans les sept dots : les trois dots de l'âme, la vision, la fruition et la tension, qui correspondent successivement à la foi, à la charité, à l'espérance. Les quatre dots corporelles sont la redondance sur le corps de la béatitude de l'âme, à savoir : la clarté, la subtilité, l'agilité et l'impas-sibilité, qui correspondent aux vertus cardinales. Nous obtenons ainsi sept septénaires.¹¹

TROISIEME LIVRE DES SENTENCES : INTRODUCTION

« Dieu, qui est riche en miséricorde,
à cause du grand amour dont il nous a aimés,
et alors que nous étions morts par nos offenses,
nous a fait revivre avec le Christ,
par la grâce de qui vous êtes sauvés » (Eph. 2,4).

Cette parole écrite aux Ephésiens nous introduit au mystère de notre rédemption. et nous manifeste ainsi le sujet de ce troisième livre des Sentences, qui explique spécialement le sacrement de notre rédemption opérée par le Christ. Dans cette parole, on peut noter quatre choses qui concernent la réparation du genre humain : 1° l'auteur de la réparation ; 2° la chute réparable ; 3° la personne du Réparateur ; 4° le salut de l'homme réparé.

1° L'auteur de la réparation.

L'auteur de la réparation nous est indiqué, lorsqu'il est dit : « Dieu, qui est riche en miséricorde... » Celui-là même dont la miséricorde coule abondamment a pris la disposition de réparer le genre humain sans être mû par une autre impulsion, comme l'écrit Jean : « Dieu en effet a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que

11. De Donis Spiritus S., Col. 1. (V. 457).

tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais possède la vie éternelle » (Jn 3, 16).

2° La chute réparable

La chute réparable est indiquée, lorsqu'il est dit : « Alors que nous étions morts par nos offenses ». La faute de notre premier père a été la cause de notre mort ; c'est par lui que tout le genre humain a été déchu de l'état d'innocence : « Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort... Et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, en qui tous ont péché » (R. 5, 12). C'est parce qu'ils ont péché dans un autre et par un autre qu'ils ont chuté d'une manière réparable.

3° La personne du Réparateur

La personne du Réparateur est indiquée lorsqu'il dit : « Il nous a fait revivre avec le Christ ». Le Christ a été celui en qui s'est opérée la réconciliation : « Car Dieu a voulu faire habiter en lui toute la plénitude, et par lui réconcilier tous les êtres avec lui, en pacifiant par le sang de sa croix ceux qui sont dans les cieus et ceux qui sont sur la terre » (Col. 1, 19).

4° Le salut de l'homme réparé

Il est fait allusion au salut de l'homme réparé en ces mots : « Par la grâce de qui vous êtes sauvés ». C'est par le mérite de la Passion du Christ que l'efficacité est conférée aux sacrements, par quoi nous est donnée la grâce médicinale : « Selon sa miséricorde il nous a sauvés par le bain de régénération et de rénovation de l'Esprit-Saint qu'il a répandu sur nous à profusion par Jésus-Christ notre Sauveur » (Tit. 3, 5).

Ces quatre aspects sont récapitulés dans un passage de l'épître aux Romains (5, 8-9) :

1° L'auteur de la réparation :

« Dieu a prouvé son amour envers nous

2° La chute réparable :

« lorsque nous étions encore des pécheurs

3° La personne du réparateur :

« Jésus-Christ est mort pour nous

4° Le salut de l'homme réparé :

« A bien plus forte raison maintenant
que nous sommes justifiés par son sang,
serons-nous sauvés par lui de la colère ».

Ces quatre aspects correspondent aux quatre livres des Sentences. Le premier traite de l'auteur de la réparation, à savoir la bienheureuse Trinité ; le second traite du réparable, à savoir l'homme déchu de sa

condition première et de son état d'innocence ; le troisième traite de la personne du réparateur, à savoir le Christ, Dieu et homme ; le quatrième traite du salut de l'homme restauré, salut qui consiste dans l'expiation de la faute et l'éloignement de toute misère.

On voit ainsi comment le livre des Sentences en sa totalité est centré sur l'explication du mystère de notre réparation ; et cela s'applique d'une manière toute spéciale au troisième livre qui montre de quelle manière nous sommes vivifiés par le Christ. C'est cela même que l'Apôtre nous indique lorsqu'il dit : « Il nous a fait revivre avec le Christ ». Si Paul parle ainsi, c'est parce que Dieu nous a vivifiés dans le Christ, avec le Christ, par le Christ et conformément au Christ.

1° In Christo : dans le Christ

Dieu nous a donc con-vivifiés dans le Christ, puisque dans sa personne il a associé notre mortalité à sa vie. « De même que le Père possède la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils de posséder la vie en lui-même » (Jn 5, 26). Puisque le Fils possède la vie en lui-même, dès lors qu'il assume notre mortalité, il nous associe à la vie véritable et immortelle, et par là il nous con-vivifie en lui-même.

2° Cum Christo : avec le Christ

Il nous a con-vivifiés avec le Christ, car le Christ lui-même, qui était la vie, a vécu parmi les hommes mortels : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, et ce que nos mains ont touché, du Verbe de vie, — car la Vie a été manifestée, et nous l'avons vue et nous rendons témoignage, et nous vous annonçons la Vie éternelle, qui était dans le sein du Père et qui nous a été manifestée » (1 Jn 1, 1). Ce qui vérifie la parole du prophète Baruch : « Après cela il a apparu sur la terre et il a conversé parmi les hommes » (Bar. 3, 38). Dieu nous a fait revivre avec le Christ, puisqu'il nous a fait vivre avec lui.

3° Per Christum : par le Christ

Il nous a con-vivifiés par le Christ, car il nous a arrachés à la mort par sa propre mort : « Le Christ est mort une fois pour nos péchés, lui juste pour les injustes, afin de nous offrir à Dieu ; ayant été mis à mort selon la chair, il a été rendu à la vie selon l'esprit » (1 P. 3, 18). Lorsque le Christ a déposé sa vie pour nous, Dieu a vivifié par le Christ le genre humain qui était mort.

4° Secundum Christum : conformément au Christ

Enfin il nous a vivifiés selon le Christ, car il nous a dirigés par la voie de la vie conformément à son exemple : « Tu m'as fait connaître les voies de la vie » (Ps. 15, 11). Il nous a fait connaître les voies de la vie, lorsqu'il nous a distribué la foi, l'espérance, la charité et les dons de la grâce, et qu'il nous a enjoint les commandements, dans

lesquels le Christ lui-même a marché, et en quoi consiste la voie de la vie, cette voie que le Christ nous a appris à suivre dans notre marche. Dieu nous a vivifiés selon le Christ, car le Christ dirige ses imitateurs vers la vie.

Ces quatre aspects sont résumés dans l'épître aux Philippiens :

- 1° Il a uni notre mortalité à sa vie :
« Il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave
- 2° Comme homme il a vécu avec les hommes :
« se faisant semblable aux hommes,
et offrant ainsi tout l'aspect de l'homme
- 3° Par sa mort il nous a libérés de la mort :
« il s'est abaissé lui-même
se faisant obéissant jusqu'à la mort
- 4° Après sa mort beaucoup l'ont suivi, imité, ont cru en lui :
« C'est pourquoi Dieu l'a exalté
et lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom »
(2, 7-9).¹²

Distinction I : Division du texte
« CUM VENIT IGITUR PLENITUDO TEMPORIS... »

Dans ce troisième livre qui commence ainsi : Lorsque vint la plénitude du temps... », le Maître vise à déterminer de quelle manière Dieu nous a con-vivifiés au Christ, et ce livre se divise en quatre parties.

1° Le Maître détermine dans le Christ l'union des natures, par laquelle nous sommes dits être con-vivifiés *dans* le Christ.

2° (D. 12) Le Maître détermine de quelle manière le Christ s'est conformé à nos infirmités, à partir de quoi nous sommes dits être con-vivifiés *avec* le Christ.

3° (D. 19) Le Maître détermine de quelle manière le Christ par sa mort nous a libérés de la mort, ce qui permet d'affirmer que nous sommes con-vivifiés *par* le Christ.

4° (D. 23) Le Maître détermine de quelle manière les habitus des vertus se sont vérifiés dans le Christ et de quelle manière ils doivent se vérifier dans ses imitateurs, ce qui nous permet d'affirmer que Dieu nous a vivifiés conformément au Christ.

Deuxième classification

Puisque ce livre traite de la manière dont Dieu nous a con-vivifiés dans le Christ, et de quelle manière le Christ nous a vivifiés en

12. III Sent., Proemium

assumant la vie de notre nature et nous faisant partager la vie de la grâce, on peut diviser ce livre en deux grandes parties :

1° (D. 1-22) La vie que le Christ assuma pour nous.

2° (D. 23-36 et 37-40) La vie que le Christ nous a conférée : vertus, dons et préceptes.

I Pars :

1° D. 1-11 : L'incarnation du Verbe, en soi ou absolument.
= L'assomption de notre vie opérée par le Verbe.

1° L'union des diverses natures dans le Christ.

2° Le mode d'union et d'assomption (D. 5).

3° De quelle manière se fait par cette union la communication des idiomes et des propriétés (D.8).

2° D. 12-22 : L'incarnation ordonnée à notre rédemption.

1° Les conditions selon lesquelles l'incarnation du Christ est ordonnée à notre rédemption : (D. 9-18)

a) la conformité de nature (D. 9-12)

b) la plénitude de grâce (D. 13)

c) la passibilité (D. 15)

d) l'usage de la vertu (D. 17).

2° La rédemption opérée par la Passion : (D. 19-22)

A) La Passion du Christ.

a) L'efficacité de la Passion

la rémission des péchés

la destruction du chirographe

la libération du pouvoir de satan

l'absolution de la peine du péché.

b) La personne du Rédempteur.

Pourquoi il est dit Rédempteur.

Pourquoi il est dit Médiateur.

Pourquoi le seul Fils est dit Médiateur.

Selon quelle nature il est Médiateur.

B) La mort consécutive à la Passion (D. 21)

a) La séparation de l'âme et du corps.

La séparation de l'âme et du corps par rapport à la Divinité.

La séparation de l'âme et du corps dans leurs rapports mutuels.

b) Les conséquences de la mort (D. 22).

Pendant le triduum le Christ a-t-il été homme.

La localisation de l'âme et du corps.

Le corps du Christ dans le sépulchre.

La descente de l'âme du Christ aux enfers.

Le Christ-at-il libéré toutes les âmes.
Le Christ a-t-il introduit immédiatement toutes les
les âmes libérées au ciel.

II Pars : La vie de la grâce que le Christ nous a conférée (D. 23)

1° La multiplicité des habitus gratuits

A) La distinction des habitus (D. 23-35)

- a) Les habitus qui ordonnent à la Fin (vertus théologiques)
- b) Les habitus qui qualifient ce qui est ordonnable à la Fin (in ea quae sunt ad finem) = vertus cardinales.
- c) Les habitus qui dégagent (expediunt) les vertus théologiques et cardinales = les dons de l'Esprit.

B) La connexion des habitus (D. 36)

2° L'accomplissement des commandements divins (D. 37)
= l'exercice de la vie spirituelle.

Commentaire et traduction : Louis PRUNIÈRES.

François au Livre de la Nature. 8*

LE CHEVALIER (FIN)

Typologie chevaleresque

AU cours de recherches concernant les *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, René Guénon dégage ainsi une des intentions les plus fondamentales de l'institution chevaleresque : « Parmi les attributions des ordres de chevalerie, et plus spécialement des Templiers, une des plus connues, mais non des mieux comprises en général, est celle de gardiens de la Terre Sainte ». ¹⁴⁹ Partant de cette affirmation, l'auteur montrait comment une logique du héros de la guerre sainte, commune aux grandes manifestations du sacré, était sous-jacente à cette quasi-définition. L'assertion servira de cadre à notre investigation de la typologie chevaleresque utilisée par François dans sa parabole : Terre sainte en effet la cour du royaume où le Grand Roi attend ses fils ; gardiens aussi ceux-là qui ont reçu une éducation chevaleresque afin de tenir ouvert le chemin de ce royaume. À l'aide des travaux anthropologiques qui, depuis Guénon, ont encore davantage explicité la vérité de son affirmation, nous verrons comment est gravée dans le cœur de l'homme l'image de cette terre primordiale, remémorée et désirée ; comment le rôle du héros, ou du juste, consiste à en être le gardien, en vue du bien commun ; et comment l'épée de ce juste est l'instrument favori de cette garde. À titre d'illustration nous aborderons un type de la littérature médiévale à la fois témoin de cette anthropologie et bien expressif de la chevalerie franciscaine.

* Cf. E.F., t. XX, t. XXI, t. XXIII
149. R. GUENON, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, recueil posthume établi et présenté par M. Malsan, Gallimard, 1962, 105.

On a vu combien les travaux de Mircea Eliade ont mis en lumière le sens de la sacralisation de l'espace ou de la terre.¹⁵⁰ Pour vivre dans un univers qu'il puisse reconnaître comme réel, et donc viable, l'homme archaïque a besoin de manifester la dimension sacrée de cet univers de façon rituelle et périodique.¹⁵¹ François, qui vécut sa conversion (conversion signifiant détournement du mensonge informe, chaotique et orientation vers la vérité consistante, réelle, cosmique) en sacralisant l'espace par ses reconstructions d'églises, n'a pas échappé à cette logique de la mentalité pré-moderne. Mais l'historien des religions a montré aussi combien l'espace ainsi reconnu est un espace orienté dont le centre, source de sacralité (temple, montagne, autel, poteau...), constitue un point vital, terme de la tension de tous les citoyens avides de vérité.¹⁵² Cette tension détermine, à l'intérieur même de la cité, un « itinéraire vers le centre », et une classe sociale particulière : celle des héros capables de parcourir cet itinéraire et d'en maintenir la garde pour le bien de la cité. Congu comme voie d'accès au « Saint des Saints », ce trajet est souvent symbolisé par une clôture à franchir, une fortification à pénétrer et, parfois, sa dimension de cheminement est signifiée dans la construction, voire le simple tracé, d'un labyrinthe. Structure de tout pèlerinage, de toute quête d'absolu, de tout voyage vers le centre du monde (ou vers le centre de soi-même, ce qui est identique, ainsi que l'exprime le symbolisme du chemin vers la caverne cosmique,¹⁵³ ou chemin vers le cœur), le labyrinthe ou le mandala¹⁵⁴ constitue un type

150. Cf. François, bâtisseur d'églises.

151. M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, col. « Idées », Gallimard, 1965 : l'espace sacré et la sacralisation du Monde, 21-59.

152. *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, col. « Les Essais », Gallimard, 1952, Symbolisme du Centre, 33-72.

153. R. GUENON, *Symboles...*, chap. 29-34 : La Caverne et le Labyrinthe, le Cœur et la Caverne, le Cœur et l'Œuf du Monde, la Caverne et l'Œuf du Monde, La Sortie de la caverne, 209-238. A propos de cette caverne cosmique que l'on retrouve à la naissance et à la mort de Jésus-Christ — Crèche de Bethléem et tombeau — remarquons que Celano, et les autres biographes à sa suite, soulignent comment François priaît dans une caverne lors de cette période de sa vie qui précède immédiatement sa conversion : « Il y avait aux abords de la ville une caverne [...] l'homme de Dieu, déjà saint par son désir de sainteté, pénétrait dans la caverne [...] sous la mouvance d'un esprit nouveau et encore inconnu, priaît son Père dans le secret » I C 6 (AF, 9, DV, 219). La conversion est un réenfantement cosmique ; avant de renaître sur la route du Royaume, François est réenfanté dans le sein de la terre : La caverne est ici la dimension cosmique du sein de la femme pauvre mais belle. Cf. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1970, chap. 7, la Terre, la Femme, et la Fécondité, 208-228. Sur la caverne voir aussi chap. 6, Les Pierres Sacrées : épiphanies, signes et formes, 188-207.

154. « Le mandala représente ainsi une *imago mundi* et, en même temps, un panthéon symbolique. L'initiation consiste entre autres pour le néophyte à pénétrer dans les différentes zones et à accéder aux différents niveaux du mandala. Ce rite de pénétration peut être considéré comme l'équivalent du rite bien connu de la marche autour d'un temple [...] ou de l'élévation

de la parabole de François, type qui révèle la profondeur et le sens de ce langage. Accomplir le passage du désert au royaume après avoir reçu une éducation chevaleresque, c'est accomplir le rite initiatique qui conclut cette éducation et introduit dans la hiérarchie de ceux-là qui connaissent le lieu de ce centre et ont pour mission de le garder ; c'est parcourir le labyrinthe qui introduit au centre sacré de la cité, en connaître les lois et les secrets, et devenir responsable de la permanence nécessaire de cet espace sacré ; c'est être initié au chemin de l'immortalité et s'engager à la défense de ce bien commun.¹⁵⁵

En effet, alors qu'ils constituait une défense aussi bien spirituelle que physique contre toute forme d'invasion, ennemis de chair ou démons, « souvent le labyrinthe avait pour destination de défendre un « centre » dans l'acception première et rigoureuse du mot, c'est-à-dire représentait l'accès initiatique à la sacralité, à l'immortalité, à la réalité

progressive, de terrasse en terrasse, jusqu'aux « terres pures » du plan supérieur du temple [...] La fonction du mandala peut être considérée comme étant pour le moins double, tout comme celle du labyrinthe. D'une part, l'insertion dans un mandala dessiné sur le sol équivaut à un rituel d'initiation ; d'autre part, le mandala défend le néophyte de toute force extérieure nocive, et l'aide en même temps à se concentrer, à trouver son propre centre ». M. ELIADE, *Images et Symboles*, 67.

155. On peut dégager de la parabole de François une structure analogue à celle des rites d'initiation : La notion de renaissance au désert se retrouve dans les rites de puberté, lorsque le novice est entraîné hors de la cité pour mourir au chaos et renaître au cosmos : « [...] symbolisme ambivalent de la ségrégation dans la jungle : il s'agit toujours d'une mort à la condition profane, mais tout autant de la transformation « en esprit », que du début d'une nouvelle existence, comparable donc à celle des nouveau-nés » (M. ELIADE, *Naissance Mystique, essai sur quelques types d'initiation*, col. Les Essais, Gallimard, 1959, 46). « La mort du néophyte signifie une régression à l'état embryonnaire. Cette régression n'est pas d'ordre purement physiologique, elle est foncièrement cosmologique. Ce n'est pas la répétition de la gestation maternelle et de la naissance charnelle, mais une régression provisoire au monde virtuel précosmique [...] suivie d'une renaissance homologable à une « création du monde » (*op. cit.* 84).

Cette renaissance passe par l'épreuve (passage du désert au Royaume par le combat) « car les novices sont violemment projetés dans un monde inconnu, où la présence des Êtres divins se fait sentir par la terreur... Le passage du monde profane au monde sacré implique d'une manière ou d'une autre l'expérience de la Mort » (*op. cit.* 35).

Comme en notre parabole, cette traversée de la mort profane à la vie sacrée rend le novice conforme à une similitude : « [...] pour devenir effectivement homme il faut ressembler à un modèle mythique. L'homme se reconnaît tel dans la mesure où il n'est plus un « homme naturel », où il est « fait » une deuxième fois, selon un canon exemplaire et trans-humain » (*op. cit.* 17).

Dans de nombreux cas, le parcours du labyrinthe accomplit cette « re-création » et en constitue en quelque sorte le « canon ».

Alors, semblable à l'ancêtre, le novice devient adulte, « introduit aux traditions mythologiques de la tribu, [...] à l'histoire sacrée du Monde et de l'humanité » (*op. cit.* 19), introduit au Royaume du Grand Roi.

absolue. Les rituels labyrinthiques sur lesquels se fonde le cérémonial d'initiation [...] ont justement pour objet d'apprendre au néophyte, dans le cours même de sa vie d'ici bas, la manière de pénétrer sans s'égarer, dans les territoires de la mort. Le labyrinthe [...] est une épreuve difficile dont tous ne sont pas en mesure de triompher [...] La route est ardue, semée de périls parce qu'il s'agit, en fait, d'un rite de passage du profane au sacré, de l'éphémère et de l'illusoire à la réalité et à l'éternité, de la mort à la vie, de l'homme à la divinité ».¹⁵⁶

Poursuivant son analyse, Eliade montre alors comment cette « dynamique » et cette « physiologie » des espaces sacrés révèle dans la mentalité archaïque ce qu'il appelle la « nostalgie du paradis ».¹⁵⁷ Dans le récit du mythe qui raconte l'origine de la cité, on se souvient de l'ancêtre fondateur qui parcourut l'itinéraire du « centre » pour y chercher la Vie, et on reproduit rituellement dans l'espace ce trajet « archétype » pour réactuer le geste primordial et retrouver ainsi les forces créatrices de l'origine.

Parce qu'elle manifestait l'intervention de Dieu dans l'histoire, la révélation Judéo-Christienne allait modifier la référence temporelle de cette typologie du pèlerinage. Un certain jour, en une situation spatio-temporelle précise, Yahvé s'adressa à l'homme Abraham pour lui dire de quitter son monde et de partir vers un lieu choisi par lui, lieu d'abondance et de félicité. Désormais, il ne s'agit plus uniquement de se souvenir d'un archétype jadis révélé à l'ancêtre, mais d'entendre et de comprendre (voir) cette Parole divine révélée dans le temps, Parole qui s'engage à guider un peuple vers une Terre Promise, elle-même conçue comme signe d'une eschatologie finale. Autrement dit, par l'intervention de la Parole dans l'histoire, intervention pleinement manifestée par l'incarnation du Fils et totalement signifiée (récapitulée) dans la croix, le souvenir du paradis perdu se prolonge dans l'espérance d'un paradis retrouvé, final et absolu. Désormais la mémoire n'est plus seulement motrice de répétition rituelle, elle devient cette faculté de l'esprit par laquelle l'homme se libère réellement dans le temps en retrouvant le chemin de son centre. Toujours dans le souvenir de l'origine, il ne s'agit plus maintenant de se purifier par une reproduction rituelle, mais de se libérer par la connaissance et l'amour d'une Parole divine donnée dans le temps, Parole qui remémore le chemin oublié de l'appartenance unique et dernière.¹⁵⁸

Dans les mots mêmes de saint Paul, Jésus-Christ est le deuxième Adam,¹⁵⁹ véritable fondateur de la cité puisqu'il est celui qui réalise dans l'histoire l'archétype du retour vers le Père, et ouvre ainsi le temps de l'histoire sur la Vie Éternelle. Alors le pèlerinage aux sources, sous toutes ses formes de labyrinthe ou de mandala, ne peut plus être

156. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 321.

157. *op. cit.* 322.

158. *Le mythe de l'éternel retour*, col. Les Essais, Gallimard, 1949, 154-166.

159. I co. 15, 45.

conçu comme ce retour à l'origine, auquel était nécessairement liée une conception cyclique du temps, mais il devient le signe d'un axe unique, commencé depuis la création ex nihilo, et prolongé sans retour jusqu'à la fin de l'histoire, unique passage vers l'éternité, unique transitus vers la Vie. Le chemin du désert au Royaume est bien celui de l'unique Pâque, manifestée dans la croix, et dont le temps de l'Église marque l'étape finale dans l'attente de la Gloire. Dans le désert de la dissimilitude, l'homme possède maintenant bien davantage que le seul souvenir d'un arbre de vie originel auquel il pourrait recourir par une tentative répétée de similitude rituelle : il possède réellement cet arbre dans la croix offerte au monde par l'amour du Père, arbre dont il cueille un fruit à chaque don de foi, d'espérance et de charité. Le combat fondamental n'est plus uniquement un combat rituel par lequel il se rapproche d'une origine vitale pré-temporelle, mais il est le combat spirituel d'une vie orientée vers la parousie. Certes, le souvenir d'un mauvais engagement demeure, puisqu'à l'origine Adam, vaincu par le serpent, n'a pu cueillir le fruit de cet arbre et fut détourné par le prince du mensonge vers un autre arbre — de mort celui-là. Cet échec projetait l'homme au désert, rendant sa mémoire incertaine, obscurcissant son cœur et refroidissant son âme. Mais cette blessure, qui rendait pénible l'accès à la Vie, et qui configurait l'arbre de vie lui-même aux formes du sacrifice, n'a pas fermé cet accès puisque les chérubins gardent depuis lors l'entrée de ce lieu, et y introduisent les justes. Dans l'éclat lumineux de leur condition, ceux-ci montrent aux hommes les formes de la similitude nécessaire à l'entrée au royaume et, de leur épée de feu, ils purifient le cœur des fidèles. Après avoir repoussé les indignes, ils guident jusqu'en présence du Père ceux qui, par eux marqués du Tau, partagent le témoignage du Fils (... et donc ressemblent au Père).¹⁶⁰

Ce rôle chérubinique de la chevalerie franciscaine apparaît davantage si l'on réinsère la parabole du Poverello dans le cadre de sa narration. Le Poverello ne se présente pas à Innocent III pour lui demander conseil, mais pour faire reconnaître son œuvre. Dans ce but, il amène au Pape les douze frères qu'il a formés... et expose sa parabole. Autrement dit, lui, François, dans la tradition de l'Église et avec une spiritualité axée sur la pauvreté de la croix, a enfanté ces douze fils du Grand Roi. Il les a formés au désert. Ceux-ci ont appris la route qui mène au royaume ainsi que les techniques de combat nécessaires au parcours de cette route. Ils ont été initiés à la science sacrée ; ils ont parcouru le labyrinthe initiatique — soit la sagesse de Jésus-Christ pauvre, modèle de toute l'histoire de la création et de toute vie humaine. Mais ressemblent-ils au Père ? Sont-ils aptes à remplir dans le monde le rôle de « gardiens de la Terre Sainte » que François voudrait leur voir jouer ? Peuvent-ils être chérubins, gardiens du don de Dieu,

160. Gn. 3, 24. L'éclat lumineux nécessaire pour approcher de l'arbre de vie est encore symbolisé dans l'image de la robe nuptiale nécessaire pour pénétrer la salle du banquet eschatologique (Mt. 22, 12).

gardiens de la foi ? Peuvent-ils, au nom de l'Eglise, témoigner officiellement du Christ, prêcher ?... S'il en est sûr lui-même — sinon il ne serait pas là — François sait très bien qu'il ne dispose pas du sceau capable de garantir dans l'Eglise l'authenticité de cette similitude. Certes, il peut, quand à lui, jouer le rôle de la femme pauvre mais belle, il peut encore jouer celui du premier chevalier de cette épopée ; mais il ne peut pas jouer le rôle du Grand Roi, il ne dispose pas des clefs qui lient et délient, il ne peut certifier lui-même la vérité de son prophétisme devant la chrétienté. Il faut qu'Innocent, dans la responsabilité de Pierre, confirme l'aptitude de l'institution franciscaine à remplir ce rôle chérubinique : C'est bien là ce que comprit le Pape puisque émerveillé au récit du Saint « il approuva sa règle, lui donna mission de prêcher la pénitence et fit faire de petites tonsures à tous les laïcs compagnons de François, pour leur permettre de prêcher la parole de Dieu sans être inquiétés ».¹⁶¹ Cette tonsure leur donnait le droit d'annoncer l'Évangile au nom de l'Eglise, elle les faisait des clercs, mandatés pour être gardiens de l'Évangile.

Aparemment absente de son langage, l'image du chérubin s'exprime chez François dans son utilisation du symbolisme chevaleresque. Noyé dans l'éclat lumineux de la vision séraphique, le visage du chérubin n'est pas explicité formellement par le Poverello ; mais le Saint recourt au symbolisme des armes pour en évoquer les significations. Car le chérubin est bien celui qui porte l'épée de feu, glaive terrible dans les mains de l'initié, instrument sacré des plus typiques de la symbolique guerrière.¹⁶²

Plusieurs passages de la vie de François se réfèrent à cette arme, mais le plus manifeste demeure l'épisode qui devait entraîner la conversion du futur frère Pacifique, alors surnommé le « roi des poètes » :

Il (le poète) rencontra providentiellement saint François dans un monastère de pauvres recluses. Le bienheureux était venu avec ses compagnons pour visiter ses filles ; le poète avec de nombreux amis venait voir une de ses parentes. La main de Dieu fut sur lui ; il vit, de ses yeux de chair, saint François marqué du signe de la croix par deux épées resplendissantes (*ensibus fulgentibus*) : l'une allait de la tête aux pieds, et la seconde, transversale, d'une main à l'autre, à la hauteur de la poitrine. Il n'avait jamais vu le bienheureux François, mais un pareil prodige lui tint lieu de présentation. Frappé de stupeur, il se mit alors à songer, mais pour plus tard, à une vie meilleure. Le bienheureux Père cependant se mit à prêcher à tous ceux qui étaient présents, et transperça le poète du glaive de la Parole de Dieu.¹⁶³

161. SAINT BONAVENTURE, *Legenda Major*. 3. 10 (Quar. 512. DV 609).

162. « ... Il (Yahvé) posta devant le jardin d'Eden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie ». Gn. 3. 24.

163. II C 106 (AF 193, DV 435).

De même que François apparaîtra plus tard configuré aux formes séraphiques, il est ici présenté au poète dans les formes chérubiniques. Car il s'agit bien d'un mode d'être : alors qu'il ne l'avait jamais vu, le troubadour « connu » aussitôt le saint par cette révélation (*mox cognovit*). Manœuvrée dans le témoignage de la croix, l'arme du chérubin définissait la personne même du Poverello — dans le don de Dieu bien sûr — et permettait à quelqu'un qui ne le connaissait pas de savoir immédiatement la vérité de celui à qui il avait affaire. La violence de cette manifestation ainsi que son caractère d'efficacité — de vérité, de réalisme — allait entraîner chez Pacifique un désir de conversion qui devait réorienter son existence. Lorsque le saint se mit à parler, le tranchant du glaive ouvrit la route de cette réorientation. En quelques mots François, chevalier du Christ, avait conquis le chemin du centre dans l'âme de Pacifique. Avec l'épée de feu qui garde l'accès de l'arbre de vie, le saint avait combattu dans l'âme du poète ; il avait repoussé de l'itinéraire fondamental toutes les ombres de perversité qui en masquaient l'orientation, afin de permettre à celui-là qui se voulait fidèle, de retrouver, en lui-même, le chemin du Royaume.

Reprenant les mots de saint Paul, la pensée médiévale avait longuement médité ce symbolisme de l'épée sacrée :

... Pour que rien ne manque à l'armure de Dieu, que le chevalier reçoive encore l'épée. *Le glaive de l'esprit*, dit Paul, *qui est la Parole de Dieu* (Ep. 6, 17). La parole de Dieu est ce glaive spirituel, un glaive affilé et pénétrant, car, ainsi que dit l'Apôtre : *Elle est vivante, la parole de Dieu ; elle est efficace et plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants. Elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles* (He 4, 12). Tu vois combien cette épée est pénétrante, acérée, efficace, puisqu'elle tranche toutes les affections de l'âme charnelle ; c'est d'elle que le Seigneur dit : « *Je ne suis pas venu sur terre pour mettre la paix, mais le glaive ; je suis venu séparer le père de son fils* (Mt. 10, 34). Lorsque frappe cette épée qui sépare, elle retranche les affections du monde...¹⁶⁴

En tranchant les attaches mondaines et charnelles qui rivent l'homme au mensonge et à la mort, et le rendent ainsi esclave du désert, cette épée, que l'auteur de l'Apocalypse vit par deux fois sortir de la bouche du Fils de l'homme,¹⁶⁵ libère le fidèle et lui ouvre le chemin du royaume.

164. JULIEN DE VEZELAY, *Sermon 26*, texte latin, traduction, notes et index par D. Vorreux, SC 193, 611.

165. Ap. 16, 19, 15. Une autre manifestation symbolique de François — qui devait entraîner, cette fois-ci, la conversion du futur frère Sylvestre — se rattache à cette vision de l'Apocalypse, et montre combien le symbolisme de l'épée est lié à la prédication de la Parole divine : « Il (Sylvestre) vit en songe, plantée dans la bouche de François, une croix d'or dont le sommet touchait le ciel et dont les bras étendus faisaient le tour du monde ». II C 109 (AF 195, DV 438).

Par là même elle interdit l'accès de l'arbre de Vie à celui qui en refuse l'entaille purificatrice ; toujours lié aux forces du désert, celui-là ne peut partir vers sa véritable filiation. Ainsi, dans les mains du chérubin chevalier du Christ, la parole de Dieu tranche et brûle.¹⁶⁶ Glaive à deux tranchants puisqu'elle s'exprime à la fois dans l'Ancien et le Nouveau Testament,¹⁶⁷ elle pénètre les cœurs, les âmes, et les esprits, pour les illuminer, les enflammer, et les entraîner au combat spirituel.

Véritable adoubement, la remise de cette arme introduit le fidèle dans la milice des chevaliers du Christ.¹⁶⁸ Elle implique une conversion personnelle (afin d'être digne de l'ordre chérubinique) puis de façon plus entière, un engagement dans la lutte des forces de l'esprit. Ainsi, lorsqu'il décrit la vision des armes de Spolète, étape décisive dans la conversion du saint, Celano remarque combien « cette vision des armes au tout début de sa carrière est admirable vraiment : une prise d'armes était tout indiquée pour le chevalier qui devait s'attaquer à *l'homme fort et bien armé* (Lc 11, 21 ; il s'agit de Satan) et qui, nouveau David, délivrerait Israël, au nom du Seigneur des armées, des ennemis qui, depuis longtemps, l'accablaient d'outrages...¹⁶⁹ ; « il échangea l'armure de son corps contre celle de l'esprit ; au lieu de la gloire militaire, il reçut de Dieu son investiture...¹⁷⁰ Devenu serviteur du seul Seigneur, du seul Grand Roi, et non plus de quelque seigneur subalterne, François empoigne l'épée spirituelle dont il vient d'être ceint et part à la délivrance des chemins du Royaume : « Il se lève aussitôt, plein de bravoure, d'allégresse et d'impatience, revêt l'équipement nécessaire pour les combats du Seigneur [...]. C'est en vain que le méchant persécute celui qui tend au bien : plus violents sont les combats et plus magnifique sera le triomphe...¹⁷¹ De ce jour, sa vie chevaleresque était engagée, en lui-même et dans le monde ; devenu « vaillant chevalier du Christ [...], il n'avait pas pour habitude de caresser les vices, mais il y portait le fer...¹⁷² ; « Il s'attaquait au mal d'abord dans les

166. Le Chérubin garde le trône de gloire par la puissance évangélique : tel est le sens de cette épée de feu, tel est aussi le sens de la composition tétramorphique du chérubin représentée sur tant de porches d'églises médiévales (sur cette composition, cf. notre analyse sur le symbolisme de la royauté). Dans la tradition vivante de l'Eglise, chaque Evangile garde le chemin du Christ Pantocrator afin de guider les fidèles et de repousser les indignes.

167. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *In Apocalypsim*, lib. 1, PL 196, 708 D.

168. La remise des armes, et plus particulièrement ce geste par lequel « Eperonné, chaussé, vêtu de fer, le chevalier est alors ceint de l'épée », constituent ce que l'on a appelé « l'essence du sacrement de Chevalerie. Le reste est accessoire. La colée elle-même, ce gros coup de paume sur la nuque, n'est venue que plus tard et n'est pas nécessaire à la validité du sacrement » (L. GAUTIER, *La Chevalerie*, édition préparée et adaptée par J. Levron. Arthaud, 1959, 135).

169. I C 5 (AF 9, DV 218).

170. II C 6 (AF 134, DV 350).

171. I C 11 (AF 21, DV 224).

172. I C 36 (AF 29, DV 248).

tendances de l'esprit, puis dans les instincts animaux ».173 Et plus il approchait du Royaume et de l'arbre de vie, plus rude devenait ce service de l'épée : « A mesure que croissaient les mérites du saint, s'aggravait le conflit qui l'opposait à l'antique serpent. Plus grandes étaient les grâces reçues, plus insidieuses étaient les tentations, plus violents les combats. Le démon savait, pour l'avoir expérimenté, qu'il avait affaire à un guerrier courageux qui n'avait jamais reculé, même une heure, devant le combat ; il s'acharnait pourtant à attaquer celui qui toujours le renvoyait battu [...], il le voyait se sanctifier davantage de jour en jour, poursuivre toujours son avance sans jamais se juger satisfait des progrès accomplis ».174

Par son ardeur à appliquer en lui-même la parole évangélique, et par l'exemple de sa vie et le témoignage de sa prédication, François, chérubin, gardien du Temple, devenait reconnaissable sous les formes de l'épée sacrée que frère Pacifique put voir dessinée sur son corps dans une configuration cruciforme. Cette analyse permet de comprendre combien la notion de « garde », soit de défense, de protection, de conservation, est liée à la notion de conquête, soit d'accession vers une plus grande vérité, plus grande manifestation de la réalité. L'itinéraire vers le centre, structure de l'orientation de l'espace, est à la fois un chemin à défendre et à conquérir. On ne peut garder un centre, une tradition, une culture, une foi, sans être tendu vers son lieu, et combattre pour s'en rapprocher, donc sans conquérir toujours davantage la voie de son accès sur les forces opposées qui en interdisent l'approche. « Il n'avait qu'une peur, celle de reculer s'il ne progressait plus »...175 ; « car c'est reculer que de ne pas avancer ».176 Il n'y a pas de trêve dans le combat pour l'immortalité. Le Miles Christi est nécessairement conquérant, sinon il perd sa raison d'être. Ceci explique la dimension nécessairement missionnaire de l'Eglise ; par son rôle de garde de la foi signifié dans les clefs de Pierre (clefs de la Porte, clefs de l'entrée, plan du labyrinthe), elle se doit d'entrer, soit d'approcher le centre (« que ton règne vienne ») et de le conquérir.

Galaad ou le Paradis retrouvé

Nous avons déjà eu l'occasion de comparer certaines images du langage franciscain à la typologie des romans de la Table Ronde.¹⁷⁷ A elle seule, la correspondance des traits du visage de François à ceux de Galaad prouve la validité de ces comparaisons. Si le héros de la légende cistercienne¹⁷⁸ illustre, dans la constance de ses victoires cheva-

173. I C 51 (AF 39. DV 261).

174. II C 115-116 (AF 198-199. DV 443-444).

175. II C 94 (AF 186. DV 426).

176. II C 159 (AF 222. DV 477).

177. Notre analyse du « Grand Roi » (articles suivants) nous permettra de situer ce thème littéraire et son rôle mythique dans l'expression franciscaine.

178. A. PAUPHILET, *Etudes sur la Queste del Saint Graal*, Champion, Paris, 1968, 53-84. Il semble difficile de nier l'influence cistercienne sur le roman après cet exposé de Pauphilet.

leresques, la reconquête du Graal — source de la fertilité cosmique dont la perte avait rendu déserte la terre Gaste,¹⁷⁹ le saint de l'histoire réalise les aventures sacrées de cette lutte fondamentale. François donne à voir et à comprendre les significations du visage de Galaad : la profondeur de son regard, l'ardeur de son amour, la constance de sa « quête », en font l'homme de la « merveilleuse aventure ». La force miraculeuse du Christ lui sort des mains comme elle sortait de celle du « Sergent Jésus-Christ » ;¹⁸⁰ devant lui Satan recule libérant la terre Gaste des forces de mort ; et la lumière du Graal qui rayonne de son être redonne à la terre desséchée sa primitive fraîcheur.

La logique de cette ressemblance tient essentiellement au fait que les deux hommes se veulent imitateurs de Jésus-Christ.¹⁸¹ Pour reconquérir le paradis dont la perte a inauguré l'histoire du Salut, Jésus-Christ a combattu dans le monde désertique de la terre devenue Gaste. Il a repoussé le Prince du mensonge et de la mort par sa croix, affirmant ainsi sa royauté cosmique, et invitant les justes de la terre, à le suivre dans ce combat pour la victoire de son règne. Ce faisant, il fondait la chevalerie des conquérants de son royaume, ceux qui gardent le Graal — sagesse de sa croix — et s'en nourrissent pour lui devenir semblables, ceux qui combattent pour le paradis retrouvé. Tels sont Galaad et François. Par sa vie, imitateur de Jésus dans l'histoire, François porte ce témoignage jusqu'en sa chair par ses stigmates ; imitateur de Jésus-Christ dans la littérature par une similitude de thèmes évangéliques, Galaad porte ce témoignage jusqu'en la lettre de son nom : Galaad signifie « monceau de témoignage concernant Jésus-Christ ».¹⁸²

Afin de dégager quelques éléments témoins de cette similitude, nous rapporterons deux illustrations, deux images concernant la personne de

179. Sur le lien entre le thème du Graal et la « mythologie eschatologique du Moyen Age », voir M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, col. Idées, 1963. 211.

180. Sur Galaad voir PAUPHILET, *Etudes...*, 135-156.

181. En étudiant Galaad, l'auteur des *Etudes sur...* ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec François : « L'imitation de Jésus, qui est la grande règle de sainteté et qu'un François d'Assise poussera jusqu'à avoir en sa chair les stigmates du crucifiement, est comme la trame continue de cette vie de Galaad... » (*op. cit.* 141).

182. « Commentant le *Cantique des Cantiques*, où le mont Galaad est cité, il (Gillebert de Citeaux) rappelle que selon la *Genèse* Galaad veut dire « monceau de Témoignage » (*Testimonii acervus*) et il ajoute : « Et qui est-ce donc là, sinon le Christ, sur qui tous les témoignages des prophètes sont amoncelés, à qui les Prophètes, et Jean, et le Père, et ses propres œuvres rendent témoignage ? Ce mont est la Tête de l'Eglise... ». Cette ingénieuse interprétation du nom de Galaad fût sans doute restée un jeu de clercs assez ignoré, peut-être même n'eût-elle jamais vu le jour, si elle eût eu pour unique raison d'être le passage, en soi peu remarquable, de la *Genèse*. Mais comme elle trouvait place dans la glose du *Cantique des Cantiques*, elle partagea la célébrité de ce texte qui fut cher entre tous aux mystiques de tous les temps » (A. PAUPHILET, *Etudes sur la Queste del Saint Graal*, 137).

François. Il s'agit de deux récits de Celano témoignant de la manière dont les frères comprenaient leur Père ; deux visions par lesquelles les proches du saint exprimèrent comment ils perçurent le chevalier du Christ, à la lumière du don de Dieu.

Le premier de ces récits concerne la mort du Poverello.¹⁸³ Au moment même où le Patriarche quittait ce monde, « un frère de grande sainteté » vit François qui arrivait au ciel. Terminant la *Vita secunda* sur un spectacle grandiose, cette vision intègre la propre vie du saint au récit de la parabole à Innocent III : Après avoir traversé le désert du monde, le fils du Grand Roi arrive au Royaume tant désiré. Ainsi, « plongé dans sa prière » ce frère aperçut le saint, « vêtu d'une dalmatique de pourpre et suivi d'une foule innombrable », se dirigeant vers un lieu encore imprécis. « Cet homme n'est-il pas le Christ ? » viennent alors demander au frère quelques participants de ce cortège ; et le frère de répondre : « c'est bien lui ! ». D'autres : « cet homme n'est-il pas saint François ? » et, de même, le frère, reconnaissant là les traits de son Père fondateur : « c'est bien lui ! ». Après être parvenu en un endroit « très riant, où coulaient des eaux limpides parmi la verdure des pelouses, la splendeur des parterres et la magnificence variée des arbres », François arrive devant un palais immense et somptueux. Reçu dans la joie, « il y retrouva un grand nombre de ses frères, tous ensemble prirent place à une table splendidement préparée et banquetèrent joyeusement ». François venait de terminer son pèlerinage terrestre, et ce frère, qui communiait par la prière à l'itinéraire spirituel de son Père, pouvait voir, accueilli à la cour du palais et reçu à la table du Grand Roi, celui qui ressemblait au Fils à s'y méprendre. Faisant pendant au récit de la parabole par lequel François inaugurerait son prophétisme, cette vision récapitulait ce même symbolisme, non plus dans un contexte d'initiation, mais dans celui d'une accession définitive à l'immortalité des derniers temps.

Le thème de l'imitation de Jésus-Christ sur lequel s'ouvre cette vision situe le cadre de ce commentaire et l'axe du rapprochement Galaad-François. Suit l'évocation du Paradis que pénètre François. Avant d'entrer dans la cour du Palais, le saint parvient en un jardin riant.... jardin dont la description n'est pas sans rappeler la vision du Paradis retrouvé, sur laquelle se termine la Bible : « Puis l'Ange me montra le fleuve de vie, limpide comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau (que François rejoint lorsqu'il parvient au « centre » même, à la table du banquet), au milieu de la place. De part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de vie qui fructifient douze fois, une fois chaque mois... ».¹⁸⁴ A la suite du Christ, François s'était battu toute

183. II C 219 (AF 257, DV 4524).

184. Ap. 22, 1-2. Notons au passage la signification cosmique du chiffre douze ; douze mois ; douze répartitions du zodiaque ; douze chevaliers de la Table Ronde ; douze frères de François devant Innocent III — pendant que le Poverello raconte la parabole — ; douze prophètes de l'Ancien Testament ; douze Apôtres... (cf. GUENON, *Symboles...* 42).

sa vie pour libérer la terre de son esclavage, aussi retrouvait-il au terme de sa lutte la terre paradisiaque redonnée, par grâce du Christ, à ceux qui ont combattu le bon combat. Deux images de cette vision, révélatrice de la vie du saint, rappellent Galaad : le combat chevaleresque comme reconquête du Paradis, et l'habit de pourpre signe de participation à la royauté cosmique.

En effet, François fut bien compris par ses contemporains comme le héros d'une recosmisation ; futur roi du Paradis, il rendait déjà manifeste ici-bas la vocation paradisiaque du créé. Avant sa venue, la situation de l'Ombrie était bien celle d'une terre Gaste : « une maladie mortelle étendait partout ses ravages et paralysait tant d'âmes que c'en était fait de leur vie pour peu que le médecin tardât ». ¹⁸⁵ Mais survint le chevalier du Christ : « François apparut comme l'étoile qui respandit au milieu des ombres de la nuit, comme l'aube dont la clarté prend possession des ténèbres. En peu de temps toute la province changea d'aspect ; elle fit disparaître la saburre et sa fraîcheur reparut. Finie l'aridité : la moisson lève soudain sur la terre en friche, la vigne sauvage se couvre de bourgeons qui répandent le parfum du Seigneur, de fleurs suaves, de fruits merveilleux et bons. ¹⁸⁶

Les premiers combats de François, nouveau converti, lui firent d'abord connaître cette libération — cette revivification — en lui-même, dans l'intime du cœur, de l'âme et de l'esprit : « l'expérience des premiers combats l'avait rendu plus fort : il s'accorde plus de liberté ; ses multiples luttes avaient épanoui les traits de son visage ; les injures lui avaient conféré plus d'assurance et, l'âme dilatée, il se promenait à sa guise n'importe où... ». ¹⁸⁷ Parlant ailleurs de cette même période de la vie du saint, Celano affirme qu'« alors commença en lui une transformation qui l'amènerait jusqu'à l'état d'homme parfait ». ¹⁸⁸ Par « homme parfait » il faut entendre : homme devenu intérieurement (cœur, âme et esprit) semblable à Jésus-Christ.

Mais bien vite François perçut la dimension cosmique de ce combat : « sachant que sa mission était de gagner à Dieu les âmes que Satan s'efforçait de lui ravir, il trancha qu'on ne devait pas vivre pour soi seul, mais pour Celui qui racheta tous les hommes par sa mort. Vaillant chevalier du Christ, François circula donc à travers villes et bourgades » ; ¹⁸⁹ il s'attaquait alors à Satan et à son œuvre de mensonge : « Quand il arrivait dans une ville [...] l'hérésie était battue en brèche. La foi de l'Eglise triomphait et, pour la plus grande joie des fidèles, les hérétiques devaient s'éclipser », et, d'ajouter le biographe, il connaissait très bien le sens de son combat : « son premier et inaltérable principe était le suivant : tenir ferme, vénérer et imiter la foi de la

185. I C 8 (AF 11, DV 221).

186. I C 37 (AF 29, DV 249).

187. I C 13 (AF 134, DV 226).

188. II C 7 (AF 134, DV 351).

189. I C 35-36 (AF 28-29, DV 248).

sainte Eglise Romaine, la seule qui procure aux hommes le Salut ». ¹⁹⁰ Gardien de la foi il conquérait la terre de cette foi ; gardien du Graal, il combattait pour la victoire de son rayonnement sur la terre gaste ; chevalier de l'absolu, il s'était croisé pour que demeurent ouverts les chemins de la Jérusalem céleste. Et c'est pourquoi les frontières du désert reculaient, après ses batailles la fertilité de la vie remplaçait l'aridité du mensonge : « grâce à lui, la terre retrouva une nouvelle et sainte jeunesse, une allégresse inespérée ; le vieil arbre de la religion vit reflleurir ses branches les plus noueuses et rabougries [...] une fois de plus ce monde stérile vit surgir les merveilles ». ¹⁹¹

Dépasant en extension le seul terrain des âmes, le rayonnement du saint rejoignait l'ordre cosmique lui-même : « Il devait avoir, je crois, retrouvé l'innocence originelle, celui en faveur de qui les éléments les plus cruels, sur un signe de lui, se faisaient doux ». ¹⁹² Par la violence de ses victoires sur les forces du mal, celui qui était devenu parfait, avait retrouvé une maîtrise sur les effets de ce mal à l'intérieur même des structures cosmiques : il guérit les maladies du corps, ¹⁹³ il apprivoise la morsure du feu, ¹⁹⁴ il pacifie la colère du loup ; ¹⁹⁵ détruisant toutes les frontières du mensonge, les frontières de l'ignorance, de la haine et de l'oubli, il retrouve les axes de la fraternité cosmique et sait dégager dans tous les éléments de la création qu'il rencontre la liberté de ce chant fraternel : il parle aux animaux qui le comprennent ¹⁹⁶ et reconnaît dans les choses le chant créateur qui les pose dans l'être. ¹⁹⁷ Tous ces signes, familiers à celui qui a parcouru les vies des Pères du Désert (et peut-être plus particulièrement la Vie d'Hilarion par saint Jérôme), montrent en François le nouvel Adam en qui les temps paradisiaques sont restaurés. ¹⁹⁸ Incarnation de Galaad, nouveau Daniel apprivoisant les lions dans la fosse, François donne « à voir » dans la victoire de son combat les arrhes de la fraternité paradisiaque telle que promise pour la vie du royaume.

Cette maîtrise sur les éléments ne peut être obtenue que par une participation à la royauté cosmique : par son combat le chevalier devenu parfait accède au sanctuaire de la royauté divine, il appartient à la caste de ceux qui peuvent pénétrer le saint des saints, là où les chérubins gardent la gloire théophanique. Le symbolisme commun du

190. I C 62 (AF 47-48, DV 270).

191. I C 89 (AF 68, DV 294).

192. II C 166 (AF 227, DV 484).

193. I C 63, 64, 65...

194. II C 166.

195. II C 35-36 ; Fioretti, 21.

196. I C 58.

197. Cf. *Cantique des Créatures*.

198. « ... Thème paradisiaque de la soumission des animaux à l'homme. Isaïe avait donné cette soumission comme une des marques du Paradis retrouvé... ». J. DANIELOU, *Message évangélique et Culture hellénistique au II^e et III^e siècle*, Desclée, 1961, 246.

vermeil¹⁹⁹ et de la pourpre associée ici Galaad et François dans ce rôle chérubinique. En effet, les prescriptions rapportées sur ce point dans le livre de l'*Exode* sont formelles : « Quant à la Demeure (de la gloire), tu la feras avec dix bandes d'étoffe de fin lin retors, de pourpre violette et écarlate et de cramoisi, tu feras ces bandes artistiquement damassées de chérubins ».²⁰⁰ De même le voile du temple qui sépare le saint des saints où sont l'arche et ses chérubins : « Tu feras un voile de pourpre violette et écarlate, de cramoisi et de fin lin retors : tu le damasseras artistiquement de chérubins » ;²⁰¹ et les vêtements même des prêtres chargés de pénétrer ce lieu pour y accomplir les rites sacrés seront tous teints de « pourpre violette et écarlate ».²⁰² Lorsqu'il commente le passage de l'*Évangile de Jean* où Jésus, venant d'affirmer sa royauté à Pilate, est revêtu de la chlamyde pourpre par les soldats qui se moquent, Rupert de Deutz reprend tout ce symbolisme pour l'inclure dans le symbolisme de la croix, sanglante et royale.²⁰³ Ce rouge-pourpre est en effet la couleur du feu qui était offert dans le saint des saints tapissé de pourpre. Or ce feu annonçait le feu de la charité, feu de l'Esprit-Saint, feu qui engage le fidèle dans l'amour de Dieu et des hommes, feu qui consume cet amour dans le martyre et unit dans le sang la pourpre écarlate au vermeil — ainsi que le symbolisait encore le sang de la vache rousse que devait immoler le prêtre dans le feu²⁰⁴ —. La couleur de l'armure de Galaad et celle de la dalmatique de François associaient les deux hommes au sacrifice de l'agneau offert au Père dans le feu de l'Esprit et témoignaient de leur commune participation à la reconquête de la royauté cosmique du Fils qu'accomplissait le sacrifice de la croix.

Le second récit²⁰⁵ que nous utiliserons pour montrer comment François fut compris par ses contemporains à travers la typologie du chevalier parfait, Galaad, fait aussi partie de la *Vita Secunda* de Celano. Ne serait-ce que par sa mention du trône sacré, siège périlleux de la Table Ronde, cette seconde référence manifeste encore plus clairement les liens qui unissent le héros de la typologie chevaleresque, à la personne du saint.

Un soir, probablement après une dure journée de prédication dans des villages avoisinants, François arrive au village de Bovara, dans la

199. Galaad est aussi appelé le « chevalier Vermeil » : il porte « sur une cotte de cendal *vermeil*, un manteau de samit *vermeil* fourré d'hermine ; son écu est blanc à la croix *vermeille* » (PAUPHILET, *Études...*, 108). Cette couleur vermeille symbolise le sacrifice du Christ (cf. *Ibidem*), et déjà dès l'ouverture du roman, sa condition de roi du Graal.

200. Ex. 26, 1.

201. Ex. 26, 31.

202. Ex. 28 (cf. tout le chap.).

203. RUPERT DE DEUTZ. *In Evangelium s. Joannis commentariorum*, lib. XIII, cap. XIX, PL 169, 781.

204. *Ibidem*, référence à Nb 19, 1-11.

205. II C 122-123 (AF 202-203, DV 448-450).

région d'Assise, accompagné de frère Pacifique (ce même frère qui s'était converti en voyant le saint défini par l'épée sacrée). « Désirant prier seul », il envoie son compagnon passer la nuit dans une léproserie voisine, rentre dans l'église du village, et se met en prière. Alors, « son âme fut troublée ; la peur et le dégoût l'envahissent ». Ce sentiment lui était familier puisque ailleurs le même biographe avait précisé qu'il arrivait souvent au saint de passer la nuit en prière dans des chapelles perdues pour y surmonter « les terreurs et les angoisses qui assaillaient son âme ».²⁰⁶ On a voulu voir dans cette expérience mystique de l'angoisse quelque chose d'analogue aux « doutes [...] catalogués par les mystiques des siècles suivants sous le nom de nuits ».²⁰⁷ Il n'en est rien : François n'a jamais manifesté la moindre parcelle de doute dans son itinéraire, il est essentiellement l'homme de l'affirmation, le témoin de la lumière, le prophète du jour ; et rien dans sa vie ne permet de lui appliquer des catégories mystiques postérieures appartenant à d'autres traditions spirituelles. D'ailleurs le biographe lui-même s'empresse de nous donner les raisons de ces angoisses : « Il sentit clairement que l'enfer dirigeait contre lui ses assauts ». Autrement dit, cette perception était celle de l'effroi sacré précédant la bataille et c'est pourquoi Celano utilise pour évoquer cet effroi des termes identiques à ceux qu'avait employés l'évangéliste pour décrire les angoisses qu'avait ressenties le Christ à Gethsémani quelques heures avant sa passion : « il commença à ressentir effroi et angoisse ; et il leur dit : mon âme est triste à en mourir ».²⁰⁸ Avant d'affronter le grand combat du Salut, Jésus voyait, dans sa prière, la topographie spirituelle du monde et tressaillait de tout lui-même devant l'ampleur de la perversion satanique et de ses répercussions ; ainsi tremblait François, de cette même peur sacrée. Ce n'était pas l'effet d'un doute, mais au contraire celui qui résultait d'un savoir, soit : d'une vision perçue dans la lumière, vision de la haine personnifiée, proche et menaçante. Voir la croix, c'est voir le combat du Christ dans toute son extension cosmique ; suivre l'appel de cette croix, c'est participer à ce combat et partager les sentiments du Fils pendant cette lutte, y compris l'angoisse devant Satan. Certes Jésus-Christ à Gethsémani savait très bien qu'il vaincrait. De même François, confiant en son Seigneur, ne pouvait douter de l'assistance de son Maître ; mais cette assurance n'empêchait pas le chevalier de trembler devant la vision des forces en lutte. Le chrétien, que l'on dit « ordinaire », n'est pas assez près de la croix (près du centre) pour percevoir les dimensions de ce combat (ne serait-ce qu'en lui-même !), la grâce de Dieu le protège de cet affrontement qui lui serait fatal (d'ailleurs Satan n'a pas besoin de se présenter à celui-là pour porter ses coups déjà bien souvent

206. I C 71 (AF 53, DV 277).

207. D. VORREUX, DV 277, note 7 ; cf. S. PIAT, *Saint François d'Assise à la découverte du Christ pauvre et crucifié*, éd. franciscaines, Paris 1968, chap. 10 : François dans la nuit, pour une critique de cette interprétation, voir EDL, *Phases de la vie d'un Saint*, E.F. 54, 1970, t. 20, 185-191.

208. Mc 14, 33-34.

mortels...). Mais, qu'il s'agisse des pères du désert, des Curé d'Ars, ou des padre Pio, une tradition des saints de l'Église semble bien montrer qu'il en est autrement pour ceux qui deviennent davantage semblables au Fils : dans la lumière du don de Dieu, leur regard perçoit l'enjeu des forces en lutte sur le Golgotha, et cette perception, tout en les faisant frémir, les intègre au grand combat de l'esprit à la suite de Jésus.

La lutte fut chaude, le récit ne parle pas ici de tentations mais de coups « ... galop des démons qui couraient par bandes entières sur le toit de l'église ». Ce qui ne veut pas dire que ces manifestations n'auraient été qu'extérieures, sans les tourments de l'âme dont il est souvent question ailleurs dans la vie du saint. Quoi qu'il en soit : « les démons qui s'étaient donné rendez-vous pour le terroriser se heurtaient à un esprit plus prompt que le leur [...], ils s'enfuyaient couverts de confusion ».

Suit alors la vision du frère Pacifique, importante pour situer la terreur typologique de la scène. Rejoignant son Père, le lendemain matin ainsi que convenu, Pacifique, qui n'ose déranger le saint encore en oraison, se met, lui aussi, à prier devant une croix. « Et voici que, ravi en extase, il vit dans le ciel une longue série de sièges et, à la place d'honneur, un trône rehaussé de pierres précieuses et tout rayonnant de gloire. Ebloui, il se demandait pour qui on l'avait préparé. Une voix lui dit alors : c'était le trône d'un ange déchu ; il est maintenant réservé à l'humble François ». ²⁰⁹ Par son combat, le Poverello s'était mérité l'attribution du trône de gloire : trône royal réservé à l'élu. Ce trône était une image classique de la typologie biblique. Jésus-Christ lui-même le promet à ceux qui le suivaient dans son combat : « vous êtes, vous, ceux qui sont demeurés constamment avec moi dans mes épreuves ; et moi je dispose pour vous du Royaume, comme mon Père en a disposé pour moi : vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume, et vous siégerez sur des trônes, pour juger les douze tribus d'Israël ». ²¹⁰ Ceux qui participent au combat de la croix deviennent rois avec le Christ par la victoire même de la croix. Avec le Pantocrator, ils jugent ; ils gouvernent l'ordre cosmique fruit de cette victoire ; ils trônent au centre du monde.

Affirmer que la scène évangélique du jardin des Oliviers à Gethsémani constitue une structure fondamentale des romans de la quête du Graal peut paraître quelque peu prétentieux si l'on considère la masse de travaux savants (et moins savants !) publiés sur cette matière. Il ne saurait être question de nous engager ici dans une analyse approfondie de ces données ; (ce serait là un autre sujet de thèse !) aussi nous bornerons-nous à signaler les principes de notre affirmation.

209. Celano termine le récit de cet événement par cette confirmation de l'Esprit dans le cœur du frère Pacifique : « ... cet homme très humble sera élevé, à cause de son humilité, jusqu'au trône jadis perdu par orgueil ». II C 123 (AF 203, DV 450).

210. Lc 22, 28-30.

Le roman « La Quête du Graal », recueille, rassemble et unifie dans son récit plusieurs symboles appartenant au symbolisme religieux universel (symbolisme des objets — en particulier la coupe, et les armes — symbolisme des animaux ; symbolisme cosmique...). Ainsi que l'ont reconnu R.S. Loomis, J. Vendryes, J. Marx, J. Frappier... et bien d'autres,²¹¹ certains de ces symboles, les plus essentiels au récit, ont une origine celte, et furent repris à partir de Chrétien de Troyes dans une synthèse chrétienne.

Vouloir retrouver, par delà le récit, les structures religieuses préchrétiennes qui ont servi de matériau à la légende présente donc un certain intérêt dans la mesure où l'analyse diachronique d'un texte permet de mieux comprendre la synchronie de ses significations... Mais il est illusoire de prétendre expliquer la beauté d'un arbre par la longueur de ses racines ! Autrement dit, l'unité de la légende du Graal, dans toutes ses formulations françaises,²¹² demeure incompréhensible hors de la synthèse chrétienne qui illumine ces symboles de l'intérieur et les coordonne dans un récit devenu, par elle, indivisible. Tenter d'aborder ces romans sous une autre perspective, c'est vouloir comprendre une cathédrale indépendamment du christianisme ; c'est, à la rigueur, approcher telle ou telle donnée partielle de ses composantes (dans la mesure où ces composantes se laissent distinguer de leur tout), mais fausser radicalement la perspective d'ensemble.²¹³

Certes, de nombreux lieux de la sagesse chrétienne peuvent servir à dégager cette unité fondamentale, et nous n'avons pas ici la prétention d'être exclusif. Mais l'épisode évangélique de Gethsémani présente des similitudes profondes avec la trame même du conte ; similitudes qui suggèrent l'influence particulière de cette référence scripturaire dans l'esprit des auteurs de la légende.

On se souvient du récit évangélique²¹⁴ : Pour libérer le monde esclave du péché et de la mort, et ouvrir aux justes la route du royaume, Jésus-Christ va affronter l'Ennemi sur le Golgotha en un combat décisif. La veille de ce Grand Jour, après avoir institué l'Eucharistie, le Seigneur se trouve avec ses disciples au mont des Oliviers, dans le domaine de Gethsémani ; « il prend avec lui Pierre, Jacques et Jean », se retire à l'écart, puis ressent « effroi et angoisse ». Alors, prosterné il prie son Père : « Abba, Père, tout t'est possible : éloigne de moi cette coupe ; cependant, pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! ». Pendant ce temps, les trois apôtres dorment. D'un

211. Pour une bibliographie sur le sujet, cf. J. FRAPPIER, *Chrétien de Troyes et le Mythe du Graal*, Etude sur Perceval ou le Conte du Graal, Société d'édition, d'enseignement supérieur, Paris, 1972, Chap. III, 21-40.

212. Pour ne pas parler du Parzival de WOLFRAM D'ESCHENBACH ou encore du *Diu Crône* de HEINRICH VON DEM TÜRLIN...

213. Cf. l'ouvrage récent : P. GALLAIS, *Perceval et l'initiation*, éd. du Sirac, Paris, 1972, où l'auteur se basant sur les recherches islamiques de H. Corbin, croit nécessaire de recourir au soufisme pour comprendre le Graal... !

214. Nous utilisons ici la version de Marc : Mc 14, 32-42.

côté, le Juste contemple la situation spirituelle du monde devant son Père ; il ressent effroi et angoisse, et voit la coupe du salut, coupe qu'il devra prendre et boire pour sauver l'univers. De l'autre, le pécheur, aveuglé par son péché, ne voit rien, ne comprend rien et dort. Malgré la solennité de l'instant, Pierre engourdi ne comprend pas l'intensité unique du sacré qui le frôle : « Simon, tu dors ? tu n'as pas eu la force de veiller une heure ? » ; il ne répond pas au Christ, ne sait même pas poser la moindre question concernant l'atmosphère dramatique qui commence à baigner le temps et l'espace ; il ne sait rien lire sur le visage du Christ : il ne comprend pas la coupe. D'ailleurs, il ne la comprend pas plus au cours du déroulement liturgique qui la manifeste : au Sanhédrin, lorsque Jésus condamné par le Grand Prêtre commence à boire cette coupe, Pierre continue à dormir : « ... je ne sais pas, je ne comprends pas..., je ne connais pas cet homme »²¹⁵ (humour sacré de la grâce divine : le premier Galaad de l'histoire, c'est-à-dire le premier à s'être réveillé, le premier à avoir reconnu, quêté, trouvé et bu cette coupe à la suite de Jésus, n'est pas un apôtre, mais un criminel condamné à mort et depuis surnommé le bon larron). Alors, autour de la croix et dans son vivant souvenir, les apôtres vont se réveiller ; dans la contemplation de cette croix, ils vont voir le sacré, ils vont comprendre le combat spirituel : la coupe. Ils vont la quêter, poser les questions ; ils vont la trouver et la boire souvent par le martyre, ainsi que le Maître leur avait laissé entendre.²¹⁶

Le récit des événements de Gethsémani est un lieu fondamental à la compréhension des romans du Graal, parce que nous avons là, explicité par tout le contexte biblique, les symboles majeurs du roman médiéval : la coupe, symbole du combat pour la Vérité, et donc symbole du sens même de l'existence, symbole compréhensible seulement dans l'éveil au sacré ; le Christ, modèle de Galaad le Juste, celui qui voit la coupe et qui, malgré l'angoisse que lui procure cette vision, prend et boit selon la volonté du Père ; puis Pierre, celui qui manque la manifestation du sacré, engourdi par son péché, Perceval qui se tait devant la manifestation du Graal, selon la version de Chrétien de Troyes, ou Lancelot, endormi pendant cette même manifestation, selon l'auteur de la version cistercienne ; comme Lancelot, Pierre devra se repentir de son péché, puis il dépassera Lancelot puisqu'il deviendra Galaad en retrouvant le Graal, purifié par la grâce.

Aussi tous deux, François et Galaad, ont-ils le droit de siéger sur le trône de gloire réservé au parfait. Une tradition de la légende du Graal enseigne que la coupe précieuse fut « taillée par les anges dans une émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute ».²¹⁷ Cette pierre frontale était, en quelque sorte, le troisième œil de l'ange, l'organe de son regard spirituel, ce que l'on appelle encore son « sens de l'éternité ». C'est bien de ce même symbolisme qu'il est question ici à propos du

215. Mc 14, 66-72.

216. « Vous boirez ma coupe ». Mt. 20, 23.

217. R. GUENON, *Symboles...*, 40.

trône de François, siège « d'une ange déchu ». De même que Galaad devait récupérer le Graal, vision de la gloire jadis perdue par Lucifer, et s'installer sur le trône convenant à cette justice, François, gardien de la Sagesse d'Eternité, chevalier du Christ, devait récupérer cette vision céleste qu'avait perdue un des acolytes de Satan, et s'installer sur le trône correspondant à cette vision. On appelle ce trône « siège périlleux », car la vision de Dieu est mortelle pour quiconque n'est pas parfait, c'est-à-dire pour quiconque n'est pas habité par la grâce du Christ, grâce de similitude, grâce qui habille le juste de la tenue de noce.²¹⁸

*

C'était des chevaliers. Fils d'un Grand Roi et d'une femme du désert, ils étaient partis rejoindre leur domaine, au Royaume de leur père. De pourpre vêtus, ils chevauchaient à travers une terre désertée, courageux et fiers, parce que sûrs de leur héritage. Comme cette lumière de l'étoile qui avait guidé les rois mages vers l'enfant de la crèche, la coupe du salut leur montrait le chemin, les inondant de vie et de lumière. Ainsi nourris du repas des dieux, ils portaient sur leur visage les traits de la Gloire royale, lumineux, enflammés et hiératiques. S'ils étaient harcelés par quelque ennemi, leur fougue combative ressemblait à la colère divine : ils brandissaient l'épée de feu, et, sans jamais reculer, ils pourfendaient ces orgueilleux au service de Satan, puis ils repoussaient dans les ténèbres, le froid, et l'oubli, ce prince de la mort qui, jaloux de leur couronne, tentait de leur barrer la route de la Vie. Forts comme la Vérité, l'Amour et l'Eternité, ils gardaient le chemin du pèlerinage vers l'immortalité, libres et souverains, déjà maîtres de l'univers en attendant de siéger à la table royale où le Père les attendait.

Dominique GAGNAN.

218. Ce thème théologique, qui consiste à considérer les saints comme les restaurateurs de l'ordre angélique brisé par la chute des mauvais anges, est traditionnel dans la pensée chrétienne. A titre d'exemple mentionnons sa présence chez saint Bonaventure — *Questio* : « *Utrum ad singulos ordines Angelorum fiat assumptio salvandorum* ». *Conclusio* : « *Sicut de singulis ordinibus aliqui ceciderunt, sic etiam singuli ordines per homines restaurabuntur* ». SAINT BONAVENTURE, II *Sent.*, d. 9, a. 1, q. 5, Quar II, 250.

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois

Dépôt légal Edit. n° 207 Dépôt légal Impr. n° 406

RÉDACTION : 26, rue Boissonade, 75014 Paris / tél. 333.94.40

ADMINISTRATION : 9, rue de Vauquois, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38