Document generated on 04/21/2025 2:38 p.m.

Laval théologique et philosophique

Le sacrement du mystère de la foi

Charles De Koninck

Volume 12, Number 1, 1956

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1019937ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1019937ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

De Koninck, C. (1956). Le sacrement du mystère de la foi. *Laval théologique et philosophique*, *12*(1), 75–83. https://doi.org/10.7202/1019937ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1956

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Le sacrement du mystère de la foi *

Abscondes eos in abscondito faciei tuae.

Ps., XXX, 21.

Un auteur contemporain connu a fait observer qu'il ne comprenait pas que des personnes parmi les plus intelligentes de sa connaissance pussent encore croire ces tristes folies qu'enseigne l'Église catholique. Or cette remarque n'est pas à rejeter sans distinction. Le bon Dieu ne nous a-t-il pas dit *qu'il lui a plu de sauver les croyants par la folie de la prédication* ? *que la doctrine de la croix est une folie pour ceux qui périssent* ? *que ce que le monde tient pour insensé, c'est ce que Dieu a choisi pour confondre les sages* ? *que l'homme naturel ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître* ? (*I ad Cor.*, I, 22, 27 ; II, 14.)

I. OÙ DEUX SAGESSES S'OPPOSENT

Certains philosophes — tel Nicolas de Cuse — ont cru que le rapport de la vérité proprement divine à la vérité naturelle pouvait se comparer au rapport d'une série convergente à sa limite. Comparaison qui confond l'incomparable altérité de ces deux vérités. La vérité proprement divine excède tellement la vérité naturelle que rien de celle-ci ne permet de pressentir celle-là. Il est écrit, en effet, que *les choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment ne sont pas montées au cœur de l'homme* (*I ad Cor.*, II, 9). D'autres ont cependant soutenu que cette distance est si grande que la raison naturelle peut enseigner le contraire de la foi. Contre ces extrêmes on doit dire, avec saint Thomas, que s'il est absolument impossible à la raison naturelle de parvenir à la connaissance des vérités qui sont de pure foi divine, il est également impossible à cette raison de les prononcer, en vérité, impossibles. Que la raison naturelle puisse savoir déterminément qu'il est des vérités qu'elle ne peut concevoir, n'entraîne pas qu'elle connaisse déterminément quelles sont ces vérités. La raison ne peut, par exemple, dire que la Trinité soit impossible, mais elle ne peut non plus dire déterminément qu'elle est possible. Nous ne pouvons pas affirmer la réelle possibilité de ce dont nous ne voyons pas l'impossibilité. Et c'est là plutôt le point limite de la connaissance philosophique.

---

* Conférence prononcée à Caracas, Vénézuéla, à l'occasion du II[e] Congrès eucharistique bolivien.

Ne cherchons donc pas à amoindrir le texte de l'Apôtre. Une mauvaise intelligence de la doctrine de l'analogie pourrait en détruire le sens obvie. Si la théologie naturelle connaît Dieu *sub ratione entis*, elle ne l'atteint nullement à la manière d'une partie du sujet de la métaphysique ; elle ne le connaît qu'en tant que principe tout extrinsèque de ce sujet. Ce principe, elle ne peut le saisir quant à ce qu'il est proprement, c'est-à-dire quant à ce qui le constitue dans son altérité même. Elle ne le peut connaître que d'une façon négative. Si Dieu était contenu dans les limites de cet être qui fait le sujet de la métaphysique, la foi ne servirait qu'à renforcer de quelque façon la *ratio entis* pour la convertir en *ratio deitatis*. Ou encore, elle ne ferait qu'atteindre distinctement ce que la métaphysique nous aurait fait connaître confusément. La connaissance de Dieu selon sa déité serait alors au moins dans la droite ligne de la sagesse philosophique ; elle serait comme la limite d'une série convergente.

Voilà pourquoi la sagesse du monde devient pure folie dès qu'elle prétend juger la sagesse proprement divine. Bien plus, jugée selon la sagesse du monde, la sagesse divine même devient, suivant l'expression hardie de l'Apôtre, folie. La sagesse philosophique, sitôt que d'elle-même elle s'applique aux choses de pure foi divine, ne peut qu'induire en erreur. C'est en ce sens que la parole de Denys l'Aréopagite : *toute connaissance humaine est erreur en comparaison de la connaissance divine*, est parfaitement formelle et non une simple hyperbole. La philosophie ne peut aider la théologie qu'à titre d'*ancilla* ; sa vérité ne peut influer sur la conclusion théologique qu'en vertu d'une surélévation par le jugement sapiential de la théologie. Ce n'est donc point par la vertu d'une puissance qui lui serait propre que la philosophie peut être utile en théologie. « Que la science sacrée, dit saint Thomas, utilise les autres sciences . . . le motif n'en est pas son défaut ou son insuffisance, mais la faiblesse de notre esprit qui, partant des choses connues par la raison naturelle, et d'où procèdent les autres sciences, peut être plus facilement mené comme par la main, vers les choses qui sont, au-dessus de la raison, objet de cette science sacrée. »[1]

Les vérités auxquelles nous adhérons par la foi dépassent tant l'homme purement homme, et sont d'une altérité si radicale et si obscure, que notre degré de foi ne se peut estimer d'après les sentiments ou répugnances que nous pouvons éprouver en donnant notre ferme adhésion. « L'une des faveurs les plus insignes, dit saint Jean de la Croix, que le Seigneur fasse à une âme durant cette vie — encore n'est-elle pas durable, mais passagère — c'est de lui accorder une connaissance si claire et un sentiment si relevé de sa divinité, que l'âme comprenne et voie d'une vue très nette l'impossibilité d'en avoir pleinement ici-bas la connaissance et le sentiment. Quand une âme s'appuie sur sa propre science, ou sur ses goûts et sentiments pour

1. *Ia Pars*, q.1, a.5, ad 2.

aller à Dieu, quand elle ne voit pas que de pareils moyens sont sans valeur et sans proportion avec un tel but, elle s'égare facilement, ou s'arrête en chemin, faute de s'attacher aveuglément à la seule foi, qui est son vrai guide. » [1]

II. LE MYSTÈRE DE LA FOI PAR EXCELLENCE ET LA CRITIQUE DE HUME

Or l'altérité des voies proprement divines n'éclate nulle part autant que dans le mystère de la sainte eucharistie. À propos de cet enseignement, l'Évangile rapporte que « *Beaucoup de ses disciples, l'ayant entendu, dirent :* « *Cette parole est dure, et qui peut l'écouter ?* » *Jésus sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet, leur dit :* « *Cela vous scandalise ? . . .* » *Dès ce moment, beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui* » (Jo., VI, 60). Arrêtons-nous quelques instants au soin que Dieu a pris de nous faire adhérer par la seule foi à ce grand mystère. Et marquons à ce sujet la critique de David Hume, dont la simplicité manifeste utilement notre point.

Dans son *Enquiry Concerning Human Understanding*, Hume attaque en premier lieu la notion de causalité. C'est en niant la possibilité de démontrer l'existence d'une cause par son effet qu'il nie celle de connaître Dieu par la raison naturelle. Il enlève ainsi à la sagesse naturelle cela même qu'elle peut avoir de divin ; il nie donc la sagesse naturelle. Puisque, comme l'avait dit Aristote : « La sagesse est une science qu'il serait le plus digne pour Dieu de posséder, et qui traiterait des choses divines. Or la sagesse, seule, se trouve présenter ce double caractère : Dieu paraît bien être une cause de toutes choses et un principe, et une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder. » [2] La seconde partie de l'*Enquiry* (section X) est dirigée contre la foi catholique et s'attaque aux miracles en tant que motifs de crédibilité. L'entreprise est, à première vue, assez curieusement menée. Hume note d'abord son dédain pour la doctrine de la *présence réelle* : " a doctrine so little worthy of a serious refutation." On ne sait s'il faut attribuer ce procédé à l'hébétude ou à l'astuce ? Puis il cite l'eucharistie en exemple des miracles dont témoignent les Apôtres : " who were eye-witnesses to those miracles of our Saviour " — et par lesquels le Christ prouvait sa mission divine — " by which he proved his divine mission." Or, poursuit-il, la doctrine de la présence réelle contredit le sens. " It contradicts sense, though both the scripture and tradition, on which it is supposed to be built, carry not such evidence with them as sense ; when they are considered merely as external evidences, and are not brought home to everyone's breast, by the immediate operation of the Holy Spirit. "

1. Saint Jean de la Croix, *Œuvres spirituelles*, Éditions du Seuil, p.1194.
2. *Métaphysique*, I, ch.2, 983 a.

Manifestement la confusion ici est double. Hume suppose que nous assimilions la certitude du miracle comme motif extrinsèque de crédibilité, à la certitude de foi. Et d'autre part, ce qui est un peu plus insidieux, il défait la certitude du motif extrinsèque, la rend absurde même, en faisant — par ignorance ou à dessein — de la transsubstantiation l'exemplaire des miracles qui servent à prouver la vérité de la religion chrétienne. Il ignore que la transsubstantiation est précisément un miracle absolument invisible, que ce miracle n'est d'aucune façon signe de la vérité de la révélation et motif de crédibilité. Car nous y adhérons par la seule foi divine : ce miracle est, de fait, celui que les Apôtres n'ont ni vu, ni touché, ni goûté. Ils ont tout simplement entendu les paroles du Christ comme nous les aurions entendues ; puis ils les ont rapportées. Et c'est comme eux que nous croyons à ce miracle : parce que le Christ l'a dit. Ainsi donc, Hume détruit l'espèce de miracles qui sont motifs de crédibilité extrinsèque, en alléguant un miracle n'appartenant pas à cette espèce, et par la même occasion élimine le sacrement le plus caché, le plus parfait de toute la vie chrétienne, celui « qui renferme substantiellement le bien commun spirituel de l'Église entière ».[1] Il attaque la foi sous sa forme la plus pure ; celle par laquelle nous adhérons non seulement à ce qui est totalement invisible comme la Très Sainte Trinité, mais aussi bien à ce qui contredit le principe et l'origine de toute notre connaissance : la substance sensible. Il prend en effet le cas où la vérité divine déborde fort évidemment la raison, directement fondée sur le sens. Cela montre assez, au surplus, que ces considérations de Hume se confondent elles-mêmes.

De vrai, dans la sainte eucharistie, quoique le sens ne se trompe pas sur son objet propre — il voit les véritables accidents de pain et de vin — c'est néanmoins à cause du sens que l'intelligence, sans la foi, se trompe sur la substance cachée sous ces accidents.

Visus, tactus, gustus in te fallitur,
Sed auditu solo tuto creditur,
Et si sensus deficit,
Ad firmandum cor sincerum
Sola fides sufficit.

Dans cet acte de foi Dieu demande l'abnégation totale de ce qui est le plus proprement humain, je veux dire la suspension de notre jugement sur la substance de l'objet propre et adéquat de notre intelligence. Plus encore. Pour cacher la chair et le sang du divin Sauveur, au lieu des apparences d'une substance nutritive issue des seules opérations de la nature, Dieu choisit celles de substances produites par l'application de l'art humain : le pain et le vin.

---

1. *IIIa Pars*, q.65, a.3, ad 1.

III. EN QUOI LE PAIN ET LE VIN FONT UNE MATIÈRE TRÈS CONVENABLE DE L'EUCHARISTIE COMME MYSTÈRE DE LA FOI PAR EXCELLENCE

Comme l'enseigne saint Thomas, le pain et le vin, aliments corporels, font une matière très convenable au sacrement de la nutrition spirituelle : « *panis et vinum, quibus homines communius reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis* ».[1] Cependant nous pouvons considérer cette même matière sous un autre rapport. L'eucharistie est en effet le *Mysterium Fidei* par excellence, ainsi que l'Église le déclare dans les paroles de la consécration du vin. Le pain et le vin n'auraient-ils pas une aptitude toute particulière à servir de signes sacramentels de ce mystère de la foi ? Comment le pain et le vin peuvent-ils contribuer à cacher davantage l'humanité du Verbe de Dieu, pour la rendre plus manifestement l'objet d'une foi purement divine et sans mélange ?

Car le pain et le vin sont une nourriture très commune et très connue. Personne n'ignore ce que c'est que le pain. *Qui de vous, si son fils lui demande du pain, lui donnera une pierre ?* (MATTH., VII, 9.) Il se trouve pourtant d'autres nourritures également très connues, par exemple le lait, les pommes — sans parler des raisins dont est tiré le vin ! On le voit bien : Dieu a choisi pour matière de ce sacrement, non pas une nourriture qui soit le produit de la nature seule, mais un aliment strictement humain, que l'homme a fait par l'application de son art. Tels sont précisément le pain et le vin ; pour les faire, l'homme utilise des produits de la nature. Certes ils sont à leur tour des substances, mais qui doivent ce qu'elles sont à notre industrie. Toutefois, dira-t-on, l'art humain ne peut produire dans les substances de la nature que certaines modifications accidentelles, comme les figures que l'on taille dans le bois. À cela saint Thomas répond : « Rien n'empêche que l'art ne fasse quelque chose dont la forme ne soit pas un accident, soit au contraire substantielle . . . L'art toutefois ne produit point cette forme-là par sa seule vertu, mais par celle des principes naturels mis en œuvre. C'est de cette façon qu'il obtient la forme substantielle du pain moyennant la chaleur qui fait cuire le mélange d'eau et de farine. »[2]

Marquons maintenant que les choses extérieures que nous avons faites sont, entre toutes, celles dont nous savons le mieux ce qu'elles sont : nous connaissons la fin pour laquelle nous les faisons et la raison pour laquelle nous les formons de telle manière plutôt que de telle autre. Dans la mesure où elles doivent à notre raison ce qu'elles sont, ainsi que le fait qu'elles existent, elles trouvent en nous leur premier prin-

1. *IIIa Pars*, q.74, a.1, c.
2. *IIIa Pars*, q.75, a.6, ad 1.

cipe : *principium artis est in faciente.* Nous faisons le pain, comme le vin. Or, « le mot *faire* (*factio*) se dit plus proprement de choses qui deviennent grâce à l'intelligence : l'intellect de l'agent domine en elles ce qu'il fait, de sorte qu'il pourrait le faire autrement ; c'est ce qui n'arrive pas dans les choses naturelles ; car celles-ci, en produisant leur effet, agissent d'une manière déterminée par un agent supérieur. » [1]

Notons, en outre que les substances employées dans la confection du pain et la production du vin n'y entrent point telles que la nature les a laissées. L'homme en fait la matière prochaine : c'est lui qui, en moulant le blé, produit la farine et qui dégage le jus en pressant le raisin. Il ne fait pas ces substances comme substances, mais du moins les dispose à entrer dans l'œuvre qu'il se propose. C'est ce qu'il importe à présent de retenir. La causalité de l'art s'étend même à la matière de l'œuvre ; matière que l'homme connaît mieux que la matière purement naturelle, à proportion justement qu'il sait pourquoi il a moulu le blé et pressé le raisin. Car autre est le jugement que nous portons sur le caractère propre d'une substance naturelle donnée —elle reste obscure quant à ce qu'elle est en elle-même absolument—, autre notre jugement sur la matière au regard de l'œuvre. C'est ainsi que le sculpteur n'a pas attendu une connaissance approfondie de la minéralogie pour faire des statues et qu'il n'est point besoin d'être avancé en botanique pour faire un pain comestible et du vin potable. La certitude pratique l'emporte ici sur la certitude spéculative. Bref, nous connaissons mieux la farine comme farine que le blé comme blé ; mais celui-ci, nous le connaissons assez pour le tourner en farine.

Voilà en quel sens cette nourriture est une œuvre issue de notre raison réfléchie et délibérée. Ce n'est pas d'une raison exceptionnellement douée et supérieurement formée qu'il s'agit alors, mais d'une raison très commune : presque n'importe qui peut, à la rigueur, faire du pain et du vin — au moins autrefois !

Nous l'avons vu, le pain et le vin ont un double principe : l'art et la nature. Or, sous les deux rapports, ils sont un certain *logos*, une *ratio*, une parole dite par l'intelligence. En tant que natures d'abord, eu égard à l'art divin, la nature n'étant au vrai qu'une *ratio cujusdam artis, scilicet divinae, indita rebus . . .*[2] Ainsi les natures sont-elles en quelque façon des paroles proférées par l'art divin, plus précisément par le Verbe par qui toutes choses ont été faites. Comme fruits de l'art ensuite, vu que ces substances, le pain et le vin, sont également des paroles procédant de l'intelligence de l'homme, pour autant qu'elles sont dues à son industrie ; des verbes concrétisés dans la matière sensible par nos mains, instruments de la raison pratique. Aussi, quand le Fils de Dieu (lui qui s'appelle *Brachium Dei* parce que par

1. S. THOMAS, *In VII Metaph.*, lect.6, n.1394.
2. *In II Phys.*, lect.14, n.8.

lui Dieu fait toutes choses) prit en ses mains le pain, y eut-il une admirable rencontre entre le Verbe éternel et le verbe qu'est la nature, son œuvre, et le verbe de l'homme qu'est le produit de ses mains. Dans la transsubstantiation, le pain est converti en la chair du Verbe présent désormais, par concomitance naturelle, sous les accidents du pain. Cependant que le verbe de notre art, lui, est encore là, en ces accidents réels du pain.

IV. COMMENT CETTE MATIÈRE CONTRIBUE À CACHER L'HUMANITÉ DU VERBE

La matière de l'eucharistie est donc, au sens que nous venons de déterminer, une œuvre de notre raison pratique et de nos mains. Comment alors ce choix de Dieu contribue-t-il à la perfection du Mystère de la Foi ? Si Dieu avait donné la préférence à une substance simplement naturelle, il est évident que celle-ci — déjà très inconnue quant à ce qu'elle est absolument en elle-même et par suite mystérieuse d'autant en sa propre nature — eût, à la vérité, manqué de relever le caractère strictement divin de ce mystère ; elle aurait prêté occasion à une sorte de mélange, plus ou moins confus, du mystère simplement naturel et du mystère divin. Il est partant admirable qu'afin de cacher son humanité, en soi de nature pourtant sensible, Dieu ait préféré les apparences de substances que nous connaissons très bien pour les avoir faites nous-mêmes de propos réfléchi et délibéré. La foi divine n'en est que davantage purifiée. *Homo arte et rationibus vivit :* c'est par cela que l'homme diffère de toutes les autres créatures ; des autres animaux mais aussi des anges, puisque la vie même contemplative de ces derniers n'a nul besoin des artifices de la raison, tels ceux de la logique. Ainsi donc, utilisant ce qu'il y a de plus humain, Dieu du même coup l'écarte, nous faisant de la sorte participer plus entièrement à sa propre vie de Dieu.

Autrement dit, le Verbe divin, en se cachant sous les apparences sensibles d'un verbe humain, fait appel à la lumière de notre jour, le jour de notre raison concrétisée dans la matière tangible, afin de montrer, depuis le principe initial de notre connaissance jusqu'au terme de la raison dans son œuvre sensible, à quel point le jour de l'homme est nuit comparé au Jour de Dieu. *Nox nocti indicat scientiam.* C'est dans le jour de l'homme, dont la foi nous fait affirmer le caractère nocturne, que la nuit du Jour éternel, toujours à midi, nous apprend la science de la parole que Dieu dit au-dedans de soi-même ; parole que nul ici-bas ne peut entendre, sinon dans la mesure où il vit de la vie de Dieu par la foi.

Voilà donc en quoi le pain et le vin sont si proportionnés à la perfection de cette foi « qui regarde l'humanité du Christ aussi bien que sa divinité ; car il nous a dit : *Vous croyez en Dieu, croyez également*

en moi (Jo., XIV, 1). Or, la foi ayant pour objet ce que l'on ne voit pas, le Christ, dont la divinité nous est invisiblement présente, nous offre pareillement sa chair, d'une manière invisible, dans ce sacrement ».[1] Et, d'une manière d'autant plus invisible qu'elle est cachée sous des apparences très visibles pour nous dans notre propre nature d'homme.

C'est en venant tellement près de nous que Dieu démontre combien il est loin et au-dessus de nous, et combien est autre cette vie à laquelle il nous appelle dès ici-bas dans le mystère du sacrement de son amitié pour les hommes.[2] « C'est pour n'avoir pas considéré tout cela, dit saint Thomas, que quelques auteurs ont avancé que le corps et le sang du Christ ne sont dans l'eucharistie que comme dans un signe. »[3] Ceux qui prétendent, encore aujourd'hui, que ce sacrement n'est qu'un pur symbole de la communion éternelle, aimeraient probablement mieux que le bon Dieu s'en tienne à nous dire, de préférence sous une forme poétique, des choses consolantes et ravissantes, mais que surtout il reste chez lui — au lieu de venir parmi nous d'une manière si terre à terre, jusqu'à visiter notre cuisine. Ainsi sans doute eût-il évité de commettre des choses qui, humainement, sont pure folie, et n'eût point contrarié l'humaine sagesse. Mais nous aurions manqué aussi le pouvoir d'adhérer à la sagesse de Dieu.

V. IL EST BON DE TENIR CACHÉ LE SACREMENT DU ROI

La parfaite occultation de ce *sacrum secretum* convient à la perfection de la foi, dit saint Thomas. Étant donné que Dieu veut nous faire participer à cette divinité qu'aucune créature ne peut connaître par ses propres voies — *Dieu, personne ne le vit jamais* (Jo., I, 18) — ne convient-il pas qu'il requière de nous une foi totale en ce sacrement de la Voie, de la Vérité et de la Vie ; une foi universelle où la raison se soustrait, dans une certaine mesure, à sa dépendance du sens, son principe ? La foi, qui ne porte point seulement sur la divinité du Christ, mais aussi sur l'humanité par laquelle il s'est assimilé à nous afin de nous assimiler à sa divinité, ne convient-il pas à sa perfection que, dans le sacrement contenant substantiellement le principe même de toute sanctification, et annonçant en cette complète obscurité notre union à lui en la transcendante lumière de la vie future, le Christ nous montre sa chair et son sang de manière invisible ?

In cruce latebat sola deitas,
At hic latet simul et humanitas.

---

1. *IIIa Pars*, q.75, a.1, c.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

Sur la croix, où s'est accomplie la passion rédemptrice, seule la divinité était cachée. Le sens pouvait atteindre l'humanité de Jésus, une humanité broyée, il est vrai, mais tangible et visible. Tandis qu'ici maintenant l'humanité même est cachée sous les apparences d'une substance sensible étrangère. *Sacramentum regis abscondere bonum est* (Tob., xii, 7). Il est bon, dit l'Écriture, de tenir caché le sacrement du roi, de celui qui manifesta sa royauté dans l'abnégation totale de la Passion. Il est bon que le *semetipsum exinanivit — Il s'est anéanti lui-même* (*Ad Philipp.*, ii, 7) — soit partagé par le sens dans ce sacrifice fait en sa mémoire. Il est bon, il est sage que la lumière de la Pâque parfaite soit pleinement annoncée dans sa présente obscurité, dans son épaisse noirceur. *Et nox illuminatio mea* (*Ps.*, cxxxviii, 11).

C'est donc une miséricorde vraiment inouïe, que Dieu ait daigné nous rencontrer dans la nuit parfaite et que, pour nous élever à lui, il ait comblé toute notre insuffisance ; qu'il ait demandé, dans l'acte de foi, une abnégation analogue à celle de son Fils. *Cette parole est dure, et qui peut l'écouter?* Mais la dureté de cette parole pour les oreilles humaines n'est-elle pas une raison d'y adhérer avec une foi d'autant plus ferme ? N'est-elle pas une admirable assertion de l'altérité de la vérité divine désormais devenue nôtre ? Loin d'être scandalisés avec les disciples murmurants, ou intimidés par ceux qui tiennent la vérité divine pour un scandale, nous avons, au contraire, toute raison de crier avec saint Pierre : *Seigneur, vous avez les paroles de la vie éternelle!* Plus la parole, à laquelle il nous demande de croire, est autre que la nôtre, plus le Verbe — parole de Vie — nous attire à lui tel qu'il est en lui-même. *Qu'il me baise du baiser de sa bouche* (*Cant.*, i, 1). Qu'il nous dise la parole inouïe, cette parole que l'on écoute sans entendre. Il est le Verbe que nulle parole humaine ne saurait exprimer. Le verbe humain rend vaine la croix du Christ (*I Ad Cor.*, i, 17).

« *Et vous, ne voulez-vous pas aussi vous en aller?* » Simon-Pierre lui répondit : « *Seigneur, à qui irions-nous?* » Aussi est-il d'une miséricorde admirable que, dépourvus de tout, nous ne puissions plus aller qu'à lui dans l'abandon de ce mystère où se cache, suivant un silence parfaitement approprié, celui dont le nom est *Verbe* — la Parole qui exprime toute la divinité, tout ce que Dieu peut faire et tout ce qu'il fait.

Charles De Koninck.