Saint qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu[1] ? »

Lors donc que l'Écriture ou les Pères nous représentent l'Esprit-Saint comme l'hôte de nos âmes, il ne faut voir en cela qu'une simple appropriation fondée sur l'usage en vigueur dans l'Église, d'attribuer au Saint-Esprit les œuvres de la Divinité où domine l'amour. Mais partir de là pour affirmer entre ce divin Esprit et les âmes justes je ne sais quelle union particulière à la troisième personne et ne s'étendant pas de la même manière aux deux autres, et surtout pour lui attribuer en propre la production d'un effet quelconque dans les créatures, prétendre que « si dans la mission (invisible) il n'y avait rien de propre au Saint-Esprit, s'il ne faisait rien que le Père et le Fils ne fissent également, il ne serait pas réellement envoyé », c'est se méprendre étrangement sur le sens et la portée des paroles de l'Écriture et des Pères, c'est scinder l'unité d'opération en Dieu, contrairement au dogme catholique, d'après lequel toutes les œuvres extérieures sont communes aux trois per-

1. « Siquidem divinæ potentiæ et sapientiæ vel in homine improbo apparent vestigia ; caritatis, quæ propria Spiritus veluti nota est, alius nemo nisi justus est particeps. Atque illud cum re cohæret, eumdem Spiritum nominari Sanctum, ideo etiam quod ipse, primus summusque Amor, animos moveat agatque ad sanctitatem, quæ demum amore in Deum continetur. Quapropter Apostolus quum justos appellat templum Dei, tales non expresse Patris aut Filii appellat, sed Spiritus Sancti : *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo ?* » (Ibid.)

sonnes à cause de l'unité de leur nature ; car où il n'y a qu'une nature, il ne doit y avoir qu'une seule puissance et une seule opération[1].

IV

Après toutes ces tentatives infructueuses aboutissant invariablement, en dehors de l'opinion de Petau, la plus improbable de toutes, à l'une ou à l'autre de ces deux hypothèses : ou d'une présence substantielle de Dieu dans les justes, mais en qualité de cause efficiente, présence commune à tous les êtres et ne différant qu'accidentellement dans les saints de ce qu'elle est dans les pécheurs et même dans les êtres inanimés ; ou d'une présence spéciale aux êtres raisonnables doués de la grâce, mais purement objective ; il est temps de proposer enfin le vrai mode de cette présence de l'Esprit-Saint, à la fois *substantielle et spéciale*, que la grâce sanctifiante vaut à l'âme juste, sans sacrifier ni l'une ni l'autre de ces deux conditions, et sans introduire cette union propre et personnelle au Saint-Esprit, que préconisait le Père Ramière, à la suite de Petau. Il nous suffira pour cela d'exposer le sentiment de saint Thomas, non pas tel qu'il a été compris par celui-ci ou celui-

1. « Facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturæ, quia ubi est una natura, oportet quod sit una virtus et una operatio. » (S. Th , III, q. XXIII, a. 2.)

là, mais tel qu'il résulte des paroles mêmes et des textes comparés du saint Docteur.

D'après l'enseignement de l'angélique maître, Dieu peut être *substantiellement présent* à une créature de trois manières différentes : d'abord *à titre d'agent*, ou de cause efficiente, c'est le mode ordinaire commun à tous les êtres sans exception ; en second lieu, *comme objet de connaissance et d'amour*, c'est la présence spéciale aux justes de la terre et aux saints du ciel ; enfin *en vertu d'une union hypostatique*, c'est ainsi que le Verbe s'est uni à notre humanité en Notre-Seigneur[1].

Le premier mode de présence est universel ; il se rencontre partout où il existe un effet quelconque de la puissance divine, naturel ou surnaturel ; car tout être créé, étant essentiellement dépendant vis-à-vis de Dieu, ne peut ni arriver à l'existence ni s'y maintenir sans

---

1. « Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter : uno modo *per modum causæ agentis*, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso ; alio modo sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animæ, *secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante*. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam. » (S. Th., I, q. VIII, a. 3.)

En ajoutant aux deux modes précédents celui qui est indiqué dans la réponse *ad 4^m^* du même article, nous avons bien les trois modes de présence substantielle. Le troisième est ainsi formulé : « Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine *per unionem*. » (Ibid., ad 4^m^.)

l'action immédiate, et partant sans la présence intime de son Créateur. Nous avons suffisamment expliqué plus haut ce mode de présence pour être dispensé d'y revenir.

La présence de Dieu *comme objet de connaissance et d'amour* n'appartient qu'aux créatures raisonnables, seules capables de le connaître et de l'aimer. Mais ce second mode de présence peut s'offrir à nous sous une double forme qu'il importe extrêmement de bien discerner, si nous voulons éviter la méprise dans laquelle sont tombés un certain nombre de théologiens, et prévenir l'objection que nous avons déjà rencontrée sur notre chemin, et qui revient sans cesse sous la plume des adversaires de la doctrine de saint Thomas. Ou bien, en effet, il s'agit d'une présence purement objective et morale, ou, au contraire, il est question d'une présence effective et réelle. Dans la première hypothèse, tous ceux qui connaissent et aiment Dieu, fût-ce par une connaissance et un amour purement naturels, jouissent d'une certaine présence de Dieu ; car il est dans leur intelligence par son image, son idée, sa similitude intellectuelle ; dans leur volonté par un attrait qui les porte vers lui, par un lien d'affection qui les unit à lui. Mais ce n'est point là une présence vraie et réelle ; et, lors même que, par impossible, Dieu résiderait exclusivement dans le ciel, il serait néanmoins présent, de cette présence idéale et affective, à quiconque fait de la Divinité l'objet de sa contemplation et de son amour. Dans la seconde hypothèse au contraire, c'est-à-dire, s'il s'agit d'une présence physique et substantielle,

non seulement la connaissance et l'amour naturels ne sont pas capables de faire habiter Dieu dans une âme, mais ni la connaissance surnaturelle que donne la foi, ni l'amour de désir qu'engendre l'espérance, ne peuvent donner un tel résultat ; seule la grâce sanctifiante et la charité nous valent un si grand honneur[1].

Quant au troisième mode de présence substantielle, il ne se rencontre que dans le Christ, par suite de l'union hypostatique : union ineffable et incompréhensible, qui nous autorise à attribuer au Fils de Dieu tout ce que fait ou souffre la nature humaine par lui assumée; union admirable, qui donne un prix infini à chacune des actions et des souffrances de l'Homme-Dieu, et lui permet de satisfaire, d'une manière adéquate, à la justice de Dieu outragé par le péché.

Ces trois modes de présence se trouvent réunis en Notre-Seigneur. En effet, Dieu est en lui, comme en toute créature, *à titre d'agent*, conservant l'humanité sainte du Sauveur qu'il a créée et unie au Verbe. Il y est encore, *par la grâce sanctifiante*, de cette présence qui est spéciale aux justes et aux saints; car depuis le premier instant de son existence, l'âme du Christ connaît et aime Dieu d'une connaissance surnaturelle accompagnée de charité ; elle le connaît, non à travers

1. « Nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia ; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. » (S. Th., I, q. VIII, a. 3 ad 4^{m}.)

les ombres de la foi, mais dans les clartés de la vision béatifique ; elle le possède aussi parfaitement qu'il peut être possédé par une créature : elle l'aime d'un amour de jouissance consommée, aussi est-elle vraiment bienheureuse. Enfin, comme couronnement de cette double union, déjà pourtant si parfaite, vient s'ajouter l'*union hypostatique*, par laquelle le Verbe communique à la nature humaine, qu'il a épousée dans le sein de la bienheureuse Vierge, sa propre subsistance, en sorte que, suivant la parole de l'Apôtre, la plénitude de la Divinité habite corporellement dans le Christ[1], étant unie non seulement à son âme, mais encore à son corps[2].

Et qu'on ne dise pas que l'habitation de Dieu par la grâce est parfaitement inutile, sinon impossible, à une âme qui a l'incomparable avantage d'être unie personnellement au Verbe. Elle est si peu inutile que l'union hypostatique

1. « In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. » (Col. II, 9.)

2. « Gratia habitualis est solum in anima; sed gratia, idest, gratuitum Dei donum, quod est uniri divinæ personæ, pertinet ad totam naturam humanam, quæ componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo divinitatis in Christo *corporaliter* habitare: quia est unita divina natura non solum animæ, sed etiam corpori. Dicunt etiam quidam quod divinitas dicitur in Christo habitare *corporaliter*, idest, tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones : uno modo, per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut in ceteris creaturis ; alio modo per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis ; tertio, per unionem personalem, quod est proprium ipsi Christo. » (S. Th., III, q. II, a. 10, ad 2.)

elle-même, sans la possession et la jouissance de Dieu par les actes de l'intelligence et de la volonté, ne suffirait pas pour béatifier cette âme. Dieu lui-même, la félicité subsistante, serait incapable de bonheur s'il ne se connaissait pas et ne s'aimait pas ; car il ne pourrait sans cela jouir du bien infini et trouver, dans la contemplation de sa divine essence, cette suprême délectation qui est requise pour la béatitude. Afin donc que l'âme du Christ soit bienheureuse, elle doit avoir, en outre de son union personnelle avec le Verbe, cette union à Dieu par l'opération qui consiste dans la vision de la divine essence et dans la fruition qui l'accompagne ; et pour cela il lui faut une grâce créée qui la dispose et la rende apte à produire des actes si fort élevés au-dessus de toute puissance naturelle, et n'étant naturellement à la portée que de Dieu seul[1].

---

1. « Necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cujus ratio necessitatis hinc sumi potest quod animæ ad Deum duplex potest esse conjunctio : una secundum esse in una persona, quæ singulariter est animæ Christi ; alia secundum operationem, quæ est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum. Prima quidem conjunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit : quia nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret : non enim in seipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, præter unionem ipsius ad Verbum in persona, requiritur unio per operationem, ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur. Hoc autem excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ, soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est. Oportet igitur supra naturam animæ Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad prædictam beatitudinem ; et hoc dicimus gratiam. Unde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere. » (S. Th., *Qq. disput.*, De verit., q. XXIX, a. 1.)

V

Cette doctrine de saint Thomas, sur le triple mode de présence substantielle que Dieu peut avoir dans les choses, se trouve reproduite en termes presque identiques à la question des missions divines[1]. Le saint Docteur y ajoute pourtant un trait particulier et de grande importance, sur lequel nous aurons à revenir ; il dit que par son opération, c'est-à-dire par ses actes d'intelligence et de volonté, la créature raisonnable atteint Dieu en lui-même : *Sua operatione attingit ad ipsum Deum*. Nous indiquerons plus loin le sens et la portée de ces paroles.

Mais nous ne saurions passer sous silence un article magistral où l'angélique Docteur donne à sa pensée des développements plus étendus, des explications qui la rendent plus accessible à notre intelligence, mais qu'il n'a pas jugé à propos de reproduire plus tard dans les œuvres de sa maturité, où il condensait davantage la doctrine. Voici cet article. Après s'être demandé si Dieu est en toutes choses par sa puissance, sa présence et son essence, dans les saints par la grâce, et dans le Christ par son être, il répond de la manière suivante :

---

1. S. Th., I, q. XLIII, a. 3.

« La distinction de ces modes provient en partie de la créature, en partie de Dieu. Elle provient de la créature, en tant que celle-ci est diversement ordonnée et unie à Dieu, non par une simple diversité de raison, mais bien par une diversité réelle. En effet, comme on dit de Dieu qu'il est dans les choses suivant qu'il leur est uni et en quelque sorte appliqué, il en résulte que là où le mode d'union et d'application diffère, le mode de présence est lui-même différent. Or la créature est unie à Dieu de trois façons : d'abord, par une simple similitude, car tout être créé possède en lui-même une participation et une ressemblance de la bonté divine, sans toutefois atteindre la substance même de Dieu ; c'est le mode ordinaire d'union, d'après lequel Dieu est en toutes choses par son essence, sa présence et sa puissance.

« En second lieu, ce n'est plus par une simple similitude que la créature est unie à Dieu, mais elle l'atteint lui-même, considéré dans sa substance, au moyen de son opération : c'est ce qui a lieu quand elle adhère par la foi à la vérité première, et par la charité à la bonté souveraine ; tel est le second mode, suivant lequel Dieu existe d'une manière spéciale dans les saints, en vertu de la grâce.

« En troisième lieu, la créature atteint Dieu non plus seulement par son opération, mais par son être ; ce qu'il ne faut pas entendre de l'être qui est l'acte de l'essence, car nulle créature ne peut se changer en Dieu, mais de l'être qui est l'acte de l'hypostase ou de la personne, à l'union de laquelle la nature créée a été élevée : tel est

le dernier mode suivant lequel Dieu est dans le Christ par une union hypostatique.

« Considérée du côté de Dieu, la diversité des modes d'union n'est pas réelle, mais seulement rationnelle ; elle provient de ce que l'on distingue en Dieu l'essence, la puissance et l'opération. Or l'essence divine, étant absolue et indépendante de toute créature, ne se trouve dans les êtres créés que parce qu'elle les rapproche d'elle-même par son opération ; et en tant qu'elle opère dans les choses, elle est en elles par présence, car il faut que l'agent soit présent de quelque manière à son œuvre ; et parce que l'opération divine ne se sépare pas de la vertu active d'où elle émane, on dit que Dieu est dans les choses par sa puissance ; enfin, comme la vertu et la puissance de Dieu est identique à son essence, il en résulte que Dieu est dans les choses par son essence[1]. »

Tels sont, d'après saint Thomas, les trois modes de présence substantielle que Dieu peut avoir dans une créature, les trois sortes de rapprochement et d'union qui peuvent exister entre le Créateur et l'œuvre de ses mains. Du côté de Dieu, union avec la créature, avec toute créature *à titre d'agent*, pour la conserver et la mouvoir à ses différents actes ; union avec la créature raisonnable et sainte comme *objet de sa connaissance et de son amour ;* enfin union avec la nature humaine *par assomption de cette nature et son élévation jusqu'à la personnalité divine* pour cons-

1. S. Th., *Sent.*, lib. I, dist. XXXVII, q. I, a. 2.

tituer ce composé admirable que nous appelons l'Homme-Dieu.

Du côté de la créature, union avec Dieu *par simple similitude*, c'est-à-dire par les dons créés qui lui ont été départis comme autant de participations et d'imitations analogiques de la divine bonté ; union *par l'opération*, c'est-à-dire par les actes de l'intelligence et de la volonté, au moyen desquels l'être créé se porte vers Dieu, vérité première et souverain Bien, l'atteint en lui-même et le possède au point de pouvoir en jouir d'une manière initiale pendant l'état de voie, en attendant la jouissance consommée qui aura lieu dans le ciel ; union enfin *dans l'unité de personne avec Dieu*, que la foi nous montre réalisée en Jésus-Christ, dont l'humaine nature subsiste par la subsistance même du Verbe qui lui a été communiquée.

Il est manifeste que ces divers modes de présence et d'union sont absolument irréductibles, et qu'il existe entre eux non pas une simple différence de degrés, une différence accidentelle ou de plus et de moins, mais une différence formelle, essentielle et vraiment spécifique. Autre chose, en effet, est d'avoir Dieu présent en nous en qualité de cause efficiente ; autre chose de le posséder comme notre fin dernière et l'objet de notre jouissance ; à plus forte raison, de ne former qu'une seule personne avec lui. Dans le premier cas, la créature n'atteint pas Dieu lui-même, bien qu'il lui soit intimement présent ; elle ne jouit pas de lui, souvent même elle en est incapable ; si elle possède quelque chose de Dieu, ce n'est pas sa substance, ce n'est

qu'une similitude, une participation analogique, une imitation lointaine de sa bonté. *Conjungitur creatura Deo tripliciter. Primo modo secundum similitudinem tantum, in quantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinæ bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam : et ista conjunctio invenitur in omnibus creaturis per essentiam, præsentiam et potentiam*[1]. Dans le second cas, au contraire, l'être raisonnable doué de la grâce possède réellement Dieu au fond de son cœur, il atteint la substance divine par les actes de ses facultés intellectuelles, il jouit de Dieu. *Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum ; et hoc est per operationem : scilicet quando aliquis fide adhæret ipsi primæ veritati, et charitate ipsi summæ bonitati ; et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam*[2].

Ce serait pourtant se tromper que de considérer ces divers modes de présence comme étant réellement distincts en Dieu ; car, en dehors des relations opposées d'origine, aussi réellement distinctes entre elles que les personnes divines elles-mêmes qu'elles constituent, tout en Dieu est parfaitement un ; la substance, les facultés, les opérations, les perfections dont les concepts paraissent le plus opposés, se fondent en lui dans une unité et une simplicité parfaite, et ne se distinguent que virtuellement.

---

1. S. Th., loc. cit.
2. Ibid.

On nous pardonnera de nous être quelque peu attardé sur ces notions, elles nous ont paru nécessaires pour préparer la voie et éclairer notre marche vers le but désiré; et quiconque sait qu'une question clairement posée, et dont tous les termes ont été bien élucidés, est à moitié résolue, reconnaîtra sans peine qu'elles ne sont ni un hors-d'œuvre, ni une superfétation.

VI

Avant de pousser plus loin notre marche, arrêtons-nous un instant, jetons un regard rapide en arrière pour reconnaître le chemin parcouru, et prenons solidement possession du terrain conquis.

Quand, se faisant l'interprète de l'Écriture et de la Tradition, saint Thomas déclare que Dieu est dans les justes d'une manière nouvelle et spéciale, qu'il habite le sanctuaire de leur âme, cela ne signifie point, comme l'entend le Dr Oberdoerffer, qu'il est en eux pour soutenir et conserver la grâce sanctifiante, *ut sustineat gratiam*, pour les mouvoir à leurs opérations surnaturelles ; il y est assurément de cette manière et dans ce but, mais c'est le mode ordinaire et commun de présence.

Cela ne signifie pas davantage qu'il leur est uni par les liens d'une affection particulière, qu'il les entoure d'une protection spéciale, qu'il en fait l'objet constant de ses pensées et de sa sollicitude, comme le prétendait Verani. Borner à cela l'union de Dieu avec les âmes saintes, c'est

aboutir, bon gré mal gré, à la négation d'une habitation véritable du Saint-Esprit en elles, et la remplacer par une simple union morale, aussi incapable de répondre aux exigences d'une amitié parfaite que de satisfaire pleinement aux promesses si claires du Sauveur affirmant que, si quelqu'un l'aime, il sera aimé du Père et que les trois divines personnes viendront en lui et y fixeront leur séjour[1].

Pour caractériser nettement ce mode d'union avec Dieu, qui est propre aux justes, saint Thomas déclare que Dieu est en eux comme objet de connaissance et d'amour, en sorte qu'ils peuvent, par leur opération, atteindre la substance divine[2], et commencer, dès cette vie, à jouir du Bien souverain[3].

Mais suffit-il, pour constituer cette présence spéciale, que Dieu soit connu et aimé d'une connaissance et d'un amour surnaturels quelconques ? Nullement. Le fidèle en état de péché mortel connaît Dieu non seulement par les

---

1. Joan., XIV, 23.

2. « Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis *sua operatione attingit ad ipsum Deum*, secundum istum specialem modum, Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea, sicut in templo suo. » (S. Th., I., q. XLIII, a. 3.)

3. « Per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut *ipsa divina persona fruatur*. » (S. Th., ibid., ad 1m.)

lumières de la raison, mais encore par celles de la foi ; il l'aime pareillement, non seulement d'un amour naturel, mais encore d'un amour surnaturel qui a son principe dans la vertu d'espérance ; il peut même avoir ce commencement de dilection que le concile de Trente énumère parmi les dispositions préparatoires à la justification[1] ; et pourtant Dieu n'habite pas encore en lui, il s'apprête seulement à entrer dans son cœur, il frappe à la porte, demandant qu'on lui ouvre. *Ecce sto ad ostium et pulso*[2]. Aussi avons-nous entendu saint Thomas nous dire plus haut que la connaissance de Dieu, même surnaturelle, si elle n'est accompagnée de charité, est insuffisante pour faire habiter la sainte Trinité dans une âme[3]. Voilà pourquoi il déclare, à plusieurs reprises, que la grâce sanctifiante seule, à l'exclusion de toute autre perfection, produit la présence spéciale de Dieu

1. « Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque... in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore; illumque, tanquam omnis justitiæ fontem, diligere incipiunt. » (Trid., sess. VI, c. VI.)

2. Apocal., III, 20.

3. « Cognitio sine dilectione non sufficit ad inhabitationem Dei secundum illud (I Joan., IV, 16) : *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Inde est quod multi cognoscunt Deum vel per naturalem cognitionem, vel per fidem informem, quos tamen non inhabitat Spiritus Dei. » (S. Th., in I ad Cor., c. II, lect. 3.)

comme objet de connaissance et d'amour[1]. Par conséquent, ni les vertus surnaturelles de foi et d'espérance ou les actes qu'elles inspirent, ni les grâces actuelles, ni les grâces gratuites, comme le don de prophétie ou le pouvoir de faire des miracles, ni, à plus forte raison, les qualités naturelles ne suffisent pour faire habiter Dieu dans une âme.

Pour qu'il y ait vraiment habitation du Saint-Esprit, il faut, au jugement de saint Thomas, autre chose que l'action de Dieu produisant ou conservant la grâce ; autre chose que la présence des habitudes surnaturelles et des actes qui en découlent ; autre chose qu'une providence spéciale, si attentive qu'on la suppose ; il faut la présence vraie, réelle, substantielle de l'Esprit-Saint comme objet de connaissance et d'amour ; il faut la possession et la jouissance au moins initiale du souverain Bien, atteint en lui-même par les actes de l'intelligence et de la volonté créées ; il faut un commencement de cette union bienheureuse qui se consommera un jour dans le ciel, et une sorte d'avant-goût de l'éternelle félicité.

Mais c'est encore là une énigme ; qui nous l'interprétera ? une formule précieuse peut-être, mais difficile à saisir, si nous en jugeons par les interprétations diverses qui en ont été données.

1. « Nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia ; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. » (S. Th., I., q. VIII, a. 3, ad 4.)

Où d'autres se sont trompés, serons-nous plus heureux? Où ils ont failli, pouvons-nous nous flatter d'atteindre sûrement la vérité? Si, pour comprendre et expliquer un dogme d'un ordre si relevé, nous en étions réduit à nos seules lumières ; si, pour pénétrer dans les profondeurs d'un mystère fort au-dessus de notre portée, nous ne pouvions compter que sur nos propres ressources, nous aurions assurément lieu de craindre, en nous rappelant les paroles de l'Esprit-Saint : « Ne vise point à ce qui te dépasse, ne prétends pas sonder ce qui est au-dessus de tes forces : *Altiora te non quæsieris, et fortiora te non scrutatus fueris* »[1] ; car nous touchons ici à ce qu'il y a de plus grand, de plus saint, de plus profond dans la vie intérieure et mystique, nous sommes vraiment au cœur de l'ordre surnaturel. Mais celui dont nous n'avons fait jusqu'ici que suivre les enseignements et exposer la doctrine, saint Thomas, voudra bien, nous l'espérons, nous assister du haut du ciel et nous obtenir de Dieu les lumières dont nous avons besoin. Comptant sur son assistance fraternelle et le secours de son intercession, nous irons humblement et courageusement de l'avant.

1. Eccli., III, 22.

CHAPITRE IV

Explication du mode particulier de présence dont Dieu honore les justes de la terre et les saints du ciel

§ I. — *Comment Dieu est présent par sa substance à l'intelligence et à la volonté des bienheureux, en tant que vérité première et bien souverain.*

I

En énumérant les différents modes de présence substantielle que Dieu peut avoir dans les êtres créés, saint Thomas, comme on a pu le remarquer, n'en compte que trois : *à titre d'agent, comme objet de connaissance et d'amour*, et *par union hypostatique*. N'en aurait-il pas, par hasard, omis ou oublié un quatrième : celui qui convient aux élus du ciel[1]? Car, si Dieu doit être uni

1. Ne faudrait-il pas également, à ces trois sortes de présence substantielle de la Divinité, en ajouter une autre, que nous voyons, semble-t-il, réalisée dans la sainte Eucharistie et dans l'âme qui reçoit cet auguste sacrement, et que l'on pourrait appeler sa présence *sacramentelle* ? Nous ne le pensons pas. Sans doute, Dieu est très réellement présent dans le sacrement de nos autels, puisque, suivant la définition du saint concile de Trente (Sess. XIII, c. I, et can. I), l'Eucharistie contient véritablement, réellement, substan-