CHAPITRE II

Notre justification par la grâce est une véritable déification. — Comment la grâce sanctifiante est une participation physique et formelle de la nature divine.

I

Un autre effet de la mission invisible de l'Esprit-Saint et de sa présence en nous, c'est notre déification par la grâce. « Vous serez comme des dieux : *Eritis sicut dii* », avait dit l'antique serpent, le tentateur infernal, à nos premiers parents pour les amener à cueillir le fruit défendu. « Du jour où vous mangerez de ce fruit, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal[1]. » Et, cédant à un orgueil insensé, ils portèrent à leurs lèvres le fruit fatal, et leurs yeux s'ouvrirent effectivement, mais ce fut pour contempler avec épouvante l'abîme où leur désobéissance venait de les précipiter. Au lieu de la science universelle et de la divinisation promises, ils perdirent pour

1. Gen., III, 5.

eux-mêmes et pour toute leur postérité la justice originelle dans laquelle ils avaient été créés, ainsi que les magnifiques prérogatives qui en étaient la suite.

Depuis cette terrible déchéance, l'homme naît pécheur ; avant même d'avoir pu commettre une faute personnelle, il est, par le fait de sa descendance d'Adam, un ennemi de Dieu et un enfant de colère, en sorte que qui nous engendre nous donne la mort ; car il ne nous transmet qu'une nature découronnée, amoindrie, privée de la grâce sanctifiante, qui est la vie de notre âme. Ajoutez à cela les autres conséquences du péché d'origine, l'ignorance, la concupiscence, la douleur et la nécessité de mourir, et vous aurez une idée du triste héritage que nous trouvons à notre entrée dans ce monde.

Mais, ô merveille de la bonté divine ! cette déification, dont la promesse n'était qu'un leurre sur les lèvres de Satan, nous est de nouveau proposée, et cette fois par Dieu lui-même, non seulement comme une chose à laquelle nous pouvons légitimement prétendre, mais encore comme un but que nous devons atteindre. C'est pour nous rendre possible cette suprême exaltation, c'est pour nous mériter cet insigne bienfait que le Fils de Dieu a daigné s'abaisser jusqu'à nous et se revêtir de notre humanité. « Il s'est fait homme, dit saint Athanase, pour faire de nous des dieux[1]. » « Il est descendu, ajoute saint

1. « Ut Dominus induto corpore factus est homo, ita et nos homines ex Verbo Dei deificamur. » (S. Ath., *serm.* IV, *contra Arianos.*)

Augustin, pour nous faire monter ; et, tout en conservant sa nature, il a voulu prendre la nôtre, afin que, tout en restant nous-mêmes dans notre propre nature, nous puissions participer à la sienne : avec cette différence toutefois, que la participation à notre nature ne l'a point fait déchoir, tandis que la communication de la sienne nous élève singulièrement[1]. »

Que si, ébloui par tant de grandeur, quelqu'un ne peut se faire à la pensée qu'une simple créature puisse être appelée de Dieu à de si hautes destinées, nous lui dirons avec saint Jean Chrysostome : « Vous hésitez à croire que de tels honneurs puissent être votre partage? Apprenez de l'abaissement du Verbe incarné à admettre ce que l'on vous enseigne de votre sublime dignité. Car enfin, autant que la raison humaine peut être arbitre de ces choses, il y a beaucoup plus de difficulté à ce qu'un Dieu devienne homme, qu'à ce que l'homme soit constitué fils de Dieu. Lors donc que vous entendez dire que le Fils de Dieu s'est fait fils de David et d'Abraham, ne doutez plus que vous, le fils d'Adam, vous ne deviez être fils de Dieu. Car ce n'est pas en vain et sans résultat que le Verbe est descendu si bas, mais ç'a été pour nous élever à sa hau-

1. « Descendit ergo ille (Filius Dei) ut nos ascenderemus et manens in natura sua factus est particeps naturæ nostræ, ut nos manentes in natura nostra efficeremur participes naturæ ipsius. Non tamen sic : nam illum naturæ nostræ participatio non fecit deteriorem ; nos autem facit naturæ illius participatio meliores. » (S. Aug., *Epist.* CXL, *ad Honoratum*, cap. IV, n. 10.)

teur. Il est né selon la chair pour vous faire naître selon l'esprit ; il est né de la femme afin que vous ne fussiez plus simplement le fils de la femme[1]. »

Si surprenante que puisse paraître cette doctrine de notre exaltation surnaturelle, elle n'en est pas moins une vérité de foi, enseignée par le prince des apôtres en termes si clairs, si formels, si explicites, qu'ils ne laissent pas lieu au plus léger doute. « Par Jésus-Christ, dit-il, Dieu nous a communiqué les grandes et précieuses grâces qu'il avait promises, vous rendant par là participants de la nature divine : *Ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*[2]. » Cette participation de la nature et de la vie de Dieu n'est autre que la grâce sanctifiante, en sorte que le don qui nous justifie, nous déifie en même temps, et que la justification est une vraie déification.

C'est ce que déclare sans ambages le grand

1. « Quod si ambigis de iis quæ ad tuum spectant honorem, de illius (Verbi sc. divini) humilitate disce credere etiam quæ super tuam dignitatem dicuntur. Quantum enim ad cogitationes hominum spectat, multo est difficilius Deum hominem fieri, quam hominem Dei filium consecrari. Cum ergo audieris quod Filius Dei filius sit et David et Abrahæ, dubitare jam desine quod et tu, qui filius es Adæ, futurus sis filius Dei. Non enim frustra nec vane ad tantam humilitatem ipse descendit, sed ut nos ex humili sublimaret. Natus est enim secundum carnem, ut tu nascereris spiritu ; natus est ex muliere, ut tu desineres filius esse mulieris. » (S. Joan. Chrys., *Homil.* II *in Matth.* n. 2.)

2. II Petr., I, 4.

évêque d'Hippone. Commentant ces paroles du psalmiste : « J'ai dit : Vous êtes des dieux et les fils du Très-Haut », il s'exprime de la manière suivante : « Celui qui nous justifie est le même qui nous déifie : *Qui autem justificat, ipse deificat*, parce qu'en nous justifiant, il nous fait enfants de Dieu... Or, si nous sommes enfants de Dieu, nous sommes par là même des dieux, non sans doute par le fait d'une génération naturelle, mais par une grâce d'adoption. Unique, en effet, est le Fils de Dieu, un seul Dieu avec le Père, Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ... Les autres qui deviennent dieux le deviennent par sa grâce ; ils ne naissent pas de sa substance pour être ce qu'il est, mais ils arrivent jusqu'à lui par un bienfait de sa libéralité[1]. »

Nul ne s'étonnera dès lors d'entendre les saints Docteurs déclarer que la justification est le chef-d'œuvre de la puissance divine. Saint Thomas,

1. « Videte in eodem psalmo quibus dicat : *Ego dixi, dii estis, et filii Excelsi omnes*. Manifestum est ergo, quia homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim justificat, qui per semetipsum non ex alio justus est ; et ille deificat, qui per seipsum non alterius participatione Deus est. Qui autem justificat, ipse deificat, quia justificando filios Dei facit. *Dedit enim potestatem filios Dei fieri* (Joan., I, 12). Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus : sed hoc gratiæ est adoptantis, non naturæ generantis. Unicus enim Dei Filius Deus et cum Patre unus Deus, Dominus et Salvator noster Jesus Christus, in principio Verbum et Verbum apud Deum, Verbum Deus. Ceteri qui fiunt dii, gratia ipsius fiunt, non de substantia ejus nascuntur ut hoc sint quod ille, sed ut per beneficium perveniant ad eum, et sint cohæredes Christi. » (S. Aug., in Ps. XLIX, n. 2.)

toujours si exact dans ses appréciations, ne craint pas d'affirmer qu'elle est supérieure à la création elle-même, sinon quant au mode d'agir, au moins quant à l'effet produit ; car l'acte créateur, quoique exclusivement divin par sa nature, n'aboutit en définitive qu'à la production d'une substance sujette à changement, tandis que la justification a pour terme la participation à la nature divine, et qu'elle fait d'un pécheur un être divin, un fils de Dieu, un héritier de la béatitude éternelle[1]. En parlant de la sorte, l'angélique Docteur ne faisait que reproduire la pensée de saint Augustin, qui avait dit lui-même huit siècles auparavant : « Justifier un pécheur est une plus grande chose que de créer le ciel et la terre ; car le ciel et la terre passeront, mais la justification et le salut des prédestinés ne passeront pas[2]. »

1. « Opus aliquod potest dici magnum dupliciter : uno modo ex parte modi agendi, et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid ; alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus quod fit, et secundum hoc majus opus est justificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cœli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. » (S. Th., Ia IIae, q. CXIII, a. 9.)

2. « Prorsus majus hoc esse dixerim (nempe ut ex injusto justus fiat), quam est cœlum et terra, et quæcumque cernuntur in cœlo et in terra. Cœlum enim et terra transibit, prædestinatorum autem... salus et justificatio permanebit. » (S. Aug., *in Joan. tract.* LXXII, n. 3.)

II

Essayons de pénétrer plus avant dans la connaissance de ces magnifiques secrets et de scruter, autant du moins que la chose est possible ici-bas, le mystère de notre déification par la grâce.

Et d'abord, comment s'opère cette déification? Par quel procédé merveilleux se fait l'inoculation de la vie de Dieu à la créature raisonnable? Elle s'accomplit régulièrement par le baptême et constitue une génération véritable ayant pour terme une vraie naissance.

C'est cette nouvelle génération dont il est si souvent fait mention dans les saintes Lettres, cette seconde naissance tant célébrée par les Pères et rappelée pour ainsi dire sans cesse dans la sainte Liturgie : génération incomparablement supérieure à la première, puisque, au lieu d'une vie naturelle et humaine, elle nous transmet une vie surnaturelle et divine; naissance admirable qui fait de chacun de nous « cet homme nouveau dont parle l'Apôtre, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté véritable [1] » : génération toute spirituelle et pourtant véritable, dont le principe n'est ni la chair, ni le sang, ni la volonté de l'homme [2], mais le libre vouloir de Dieu : *volun-*

1. « Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis. » (Ephes., IV, 24.)

2. « Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt. » (Joan., I, 13.)

tarie genuit nos verbo veritatis [1]; naissance mystérieuse qui provient non d'une semence sujette à corruption, mais d'une semence incorruptible par la parole de Dieu : *Renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei* [2]; génération et naissance aussi indispensables pour vivre de la vie de la grâce que la génération et la naissance charnelles pour vivre de la vie de la nature. Car c'est la vérité même qui a dit : « Quiconque ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit [3]. » Et le concile de Trente dit de son côté : « Ce n'est qu'à la condition de renaître en Jésus-Christ que l'on peut être justifié, puisque cette seconde naissance est le fruit de la grâce qui justifie [4]. »

Mais quelle est au fond la nature de cet élément divin et régénérateur que le baptême dépose dans nos âmes et qui fait de nous des êtres déiformes? En quoi consiste ce principe radical de vie surnaturelle qu'un sacrement nous communique et que d'autres signes sacrés sont destinés

1. Jac., I, 18.

2. I Petr., I, 23.

3. « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex Spiritu, spiritus est. » (Joan., III, 5-6.)

4. « Nisi in Christo renascerentur (homines), nunquam justificarentur; cum ea renascentia per meritum passionis ejus gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur. » (*Trid.*, sess. VI, c. 3.)

à entretenir, à développer et à ressusciter si nous avons le malheur de le perdre? Et puisque ce don précieux, cause formelle de notre justification et de notre déification, n'est autre que la grâce sanctifiante, qu'est-ce que la grâce qui nous sanctifie?

Notre-Seigneur et Rédempteur Jésus-Christ daigna s'en expliquer lui-même un jour en faveur d'une pécheresse qu'il voulait convertir. Nous avons nommé la Samaritaine. Seulement, au lieu d'une définition savante, qui serait restée forcément incomprise, le bon Maître profita de la circonstance où se trouvait cette femme, qui venait faire sa provision d'eau matérielle au puits de Jacob, pour lui parler de la grâce sous l'emblème d'une eau mystérieuse, possédant d'admirables propriétés. Il commença par lui demander à boire, car, dit le texte sacré, il était fatigué de la marche et c'était l'heure où la chaleur du jour est plus accablante; puis, voyant cette femme étonnée d'une pareille demande, parce que les Juifs n'avaient pas de rapports avec les Samaritains, il ajouta : « Si vous connaissiez le don de Dieu! *Si scires donum Dei!* Si vous connaissiez le don de Dieu, et si vous saviez qui est celui pui vous demande à boire, qeut-être l'auriez-vous prié vous-même, et il vous aurait donné une eau vive[1]. »

Donum Dei, le don de Dieu. Voilà bien, en effet, la vraie notion de la grâce. C'est un don,

1. « Si scires donum Dei, et quis est qui dicit tibi : Da mihi bibere, tu forsitan petisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam. » (Joan., IV, 10.)

par conséquent quelque chose de gratuit, quelque chose qui nous est accordé sans aucun droit ni mérite de notre part. Il est vrai que tout ce que nous avons, tout ce que nous sommes, notre corps, notre âme, nos facultés, nos actes, nos biens extérieurs, tout, en un mot, nous vient de Dieu et peut être appelé un don de sa libéralité, suivant la parole de l'Apôtre : « Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu? *Quid habes quod non accepisti*[1]? » Mais si toute chose, toute perfection est, dans un sens vrai, *un* don de Dieu, ce n'est pas *le* don de Dieu. Le don de Dieu par excellence, celui devant lequel tous les autres s'effacent, c'est la grâce. La grâce, en effet, est le plus précieux, le plus magnifique, le plus nécessaire, le plus gratuit de tous les dons.

Mais pourquoi la grâce est-elle comparée à l'eau? Parce qu'elle produit spirituellement tous les effets de l'élément liquide dans l'ordre matériel. L'eau purifie, rafraîchit, désaltère et féconde. Elle purifie ce qui est souillé, et lui rend sa netteté, son lustre, sa beauté première : symbole de la purification intime opérée par la grâce, qui non seulement fait disparaître les souillures produites par le péché et rend à l'âme son éclat naturel, mais ajoute encore à sa beauté native un charme incomparable, qui ravit le cœur de Dieu et lui arrache ces paroles : « Vous êtes toute belle, ô ma bien-aimée, il n'y a point de tache en vous[2]. »

1. I Cor., IV, 7.
2. « Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. » (Cant., IV, 7.)

L'eau tempère la chaleur, elle rafraîchit l'atmosphère qu'un soleil brûlant avait convertie en fournaise, elle soulage nos membres fatigués : symbole de la grâce, cette rosée céleste qui amortit l'ardeur des passions et diminue peu à peu, sans toutefois parvenir à l'éteindre complètement ici-bas, la fièvre de la concupiscence.

L'eau désaltère et calme la soif : image de la grâce, qui étanche la soif inextinguible du cœur humain. Créé pour le bonheur, l'homme y tend sans cesse avec une avidité insatiable, et il n'est rien qu'il ne mette en œuvre pour y parvenir. Mais trop souvent, hélas ! il cherche le bonheur dans les biens terrestres et périssables, dans les jouissances sensibles, qui ne font qu'irriter sa soif, au lieu de l'apaiser. C'est ce que Notre-Seigneur voulait donner à entendre à la Samaritaine quand, lui montrant l'eau matérielle, figure des biens fugitifs de ce monde, il lui disait : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif[1]. »

Mais que signifie cette expression d'eau vive, *aquam vivam*[2], employée par le Sauveur pour désigner la grâce?

On donne ordinairement, dit saint Augustin, le nom d'eau vive, par opposition à l'eau stagnante des citernes ou des marais, à celle qui

1. « Omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum : qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in æternum. » (Joan., IV, 13.)

2. Joan., IV, 10.

jaillit de terre, qui coule, qui se meut, tout en demeurant en communication avec sa source, et qui offre ainsi l'apparence de la vie. Si cette eau, quoique provenant d'une fontaine, est recueillie dans un réservoir, si son cours est interrompu, si elle est séparée de sa source, elle ne peut plus porter le nom d'eau vive[1]. Or, quelle est la source de la grâce, sinon l'Esprit-Saint? Si donc elle est appelée une eau vive, c'est, suivant la réflexion de saint Thomas, parce qu'elle ne se sépare pas de son principe, c'est-à-dire de l'Esprit-Saint, qui habite dans le cœur des vrais fidèles[2].

Une dernière propriété de l'eau, que nous ne pouvons passer sous silence, c'est sa merveilleuse fécondité. Où l'eau abonde, la terre se couvre d'un riche manteau de verdure, les germes se développent, les fleurs éclosent comme par enchantement, les fruits se multiplient, les récoltes se succèdent nombreuses et variées ; là où elle est absente, tout se dessèche, tout languit, tout meurt; c'est le désert avec ses sables arides, avec sa triste monotonie. Elément indis-

1. « Viva aqua dicitur vulgo illa quæ de fonte exit. Illa enim quæ colligitur de pluvia in lacunas aut cisternas, aqua viva non dicitur. Et si de fonte manaverit, et in loco aliquo collecta steterit, nec ad se illud unde manabat admiserit, sed interrupto meatu, tanquam a fontis tramite separata fuerit; non dicitur aqua viva : sed illa aqua viva dicitur, quæ manans excipitur. » (S. Aug., *In Joan.*, tract. XV, n. 12.)

2. « Hujusmodi autem flumina (de quibus mentio fit in Joanne VII, 38) sunt aquæ vivæ, quia sunt continuatæ suo principio, scilicet Spiritui sancto inhabitanti. » (S. Th., *In Joan.*, VII, lect. 5.)

pensable de toute vie physique, l'eau est une admirable figure de la grâce, avec laquelle notre âme produit une riche moisson de vertus et de mérites, mais sans laquelle la vertu laissée à ses seules ressources est radicalement incapable de produire aucun fruit de salut, et demeure à jamais stérile pour le ciel.

Ce n'est pas que la nature même déchue ne puisse, par ses propres forces, produire quelque bien de l'ordre naturel; mais ces actions humaines, ces vertus d'un ordre inférieur, semblables aux eaux de la vallée, n'ont pas en elles-mêmes la puissance de s'élever jusqu'au ciel. Seules les œuvres et les vertus chrétiennes, qui procèdent de la grâce et reçoivent leur impulsion de l'Esprit-Saint, peuvent porter l'âme jusqu'aux hauteurs de la céleste Jérusalem; descendues des montagnes éternelles, elles remontent comme d'elles-mêmes à leur point de départ. Voilà pourquoi Notre-Seigneur disait en parlant de la grâce : « L'eau que je donnerai deviendra dans celui qui la recevra une fontaine d'eau vive rejaillissant jusque dans l'éternité[1]. »

« Que j'aime, disait sainte Thérèse, cet endroit de l'Evangile! dès ma plus tendre enfance, sans comprendre comme maintenant le prix de ce que je demandais, je suppliais très souvent le divin Maître de me donner de cette eau admirable; et partout où j'étais, j'avais toujours un tableau qui me représentait ce mystère, avec ces paroles

1. « Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam. » (Joan., IV, 14.)

écrites au bas : *Domine, da mihi hanc aquam* : Seigneur, donnez-moi de cette eau[1]. »

Purifier, rafraîchir, désaltérer, c'est le propre de la grâce médicinale : *gratiæ naturam sanantis*[2], comme l'appelle saint Thomas; élever nos facultés et nos actes au-dessus des exigences et des forces de la nature, rendre nos œuvres méritoires de la vie éternelle, devenir en nous le principe d'une vie supérieure et divine, est le fruit de la grâce proprement surnaturelle, *gratiæ elevantis*.

Dans l'état de justice originelle, la grâce n'avait pas à produire la première sorte d'effets, car la purification suppose la souillure, le besoin de rafraîchissement est l'indice d'un excès de chaleur, et la soif, quand elle est ardente, est une souffrance qui peut devenir très vive. Or, dans l'état d'innocence, il n'y avait ni souillure, ni désordre, ni peine. La grâce n'avait donc pas alors à guérir une nature qui n'était point malade, à rétablir un équilibre qui n'avait pas été rompu, à réparer des ruines qui n'existaient pas encore; son rôle dans cet ordre de choses se bornait à prévenir. Mais, après la chute, la grâce est d'abord un remède destiné à guérir nos blessures, un bain salutaire où nous devons nous plonger pour nous purifier, un tonique puissant dont la vertu doit rendre à notre âme les forces morales que le péché lui avait enlevées. Dans les deux états, l'état présent de déchéance comme dans celui d'innocence, la grâce sancti-

1. *Vie de sainte Thérèse* écrite par elle-même, ch. XXX.
2. S. Th., Ia IIae, q. CIX, a. 3. — Cf. etiam, aa. 2 et 9.

fiante est la vraie forme de la sainteté, la cause de notre déification, le principe de la vie surnaturelle et divine, bref, elle est cette source d'eau vive qui rejaillit jusque dans l'éternité : *fons aquæ salientis in vitam æternam*[1].

III

Expliquer la nature de la grâce par ses effets est le procédé, sinon le plus profond, du moins le plus populaire, disons, le seul vraiment populaire, parce qu'il est à la portée de toutes les intelligences ; voilà pourquoi Notre-Seigneur y eut recours dans la circonstance que nous venons de rappeler. Nul pourtant ne trouvera mauvais que des chrétiens d'élite, des hommes instruits, des théologiens, cherchent à pénétrer plus avant dans l'intime des choses. A ceux qui, mus non par une vaine curiosité, mais par le désir louable de mieux connaître les bienfaits de Dieu, nous demanderaient ce qu'est, en elle-même, la grâce sanctifiante, nous répondrons, avec l'Ecole, que c'est un don surnaturel et permanent, inhérent à notre âme, une participation de la nature et de la vie divine, qui fait de l'homme un juste et un enfant de Dieu.

C'est un don surnaturel, c'est-à-dire tellement en dehors et au-dessus des exigences et des aspirations de la nature, qu'il ne saurait appartenir à aucun

1. Joan., IV, 14.

être créé ni comme constitutif ou portion intégrante de son essence, ni comme développement normal de ses facultés, et ne lui est dû à aucun titre[1]. La grâce est donc quelque chose d'essentiellement gratuit, un surcroît divin par lequel la nature se trouve non seulement fortifiée et perfectionnée dans sa propre sphère, mais encore agrandie et élevée à une sphère supérieure.

De plus, c'est un don permanent. A l'inverse de la grâce actuelle, qui est un secours qui passe, une illumination de l'intelligence, une impulsion donnée à la volonté, bref, une motion transitoire destinée à nous faire produire un acte supérieur aux forces de la nature, la grâce proprement dite ou sanctifiante est un don stable et permanent, qui, reçu dans l'essence même de l'âme, devient en elle comme une seconde nature d'un ordre transcendant, un principe de vie surnaturelle, la racine fixe d'actes méritoires. Il ne convenait pas, en effet, comme l'observe l'angélique Docteur, que nous fussions moins bien pourvus dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature, qu'il y eût ici un principe stable d'opération, des formes, des puissances toujours présentes et prêtes pour l'action, tandis que là tout

1. « Donum gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio naturæ divinæ, quæ excedit omnem aliam naturam. » (S. Th., Ia IIae, q. CXII, a. 1.) — Hinc prop. 21 damnata in Baio : « Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis. »