se bornerait à un secours actuel élevant nos facultés et les appliquant à une action déterminée pour disparaître avec elle[1].

Mais, bien que la grâce joue dans l'ordre surnaturel le rôle de l'âme dans celui de la nature, bien qu'elle soit un principe de vie, une semence divine[2], suivant l'expression de saint Jean, laquelle demeure en nous pour nous préserver du péché et nous faire porter des fruits de sanctification et de salut; ce serait se tromper que de la considérer comme un être subsistant en lui-même, une sorte de substance ou du moins d'élément substantiel que Dieu surajouterait à notre âme, car, suivant la remarque de saint Thomas, la substance d'un être se confond avec sa nature[3]. Or, la grâce est quelque chose d'es-

1. « Non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud Sap., VIII, I : *Et disponit omnia suaviter.* Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum; et sic donum gratiæ qualitas quædam est. » (S. Th., Iª IIªᵉ, q. CX, a. 2.)

2. I Joan., III, 9.

3. « Omnis substantia vel est ipsa natura rei, cujus est substantia, vel est pars naturæ; secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. » (S. Th., Iª IIªᵉ, q. CX, a. 2, ad 2.)

sentiellement supérieur non seulement à la nature humaine, mais à toute nature créée et créable. Elle ne saurait donc être ni une substance ni une forme substantielle[1].

Reste qu'elle soit un accident surnaturel, une forme non subsistante[2], une qualité d'ordre divin inhérente à notre âme, suivant la notion que nous en donne le Catéchisme du Concile de Trente, une sorte de lumière, de splendeur, comme un reflet de la beauté de Dieu tombant sur les âmes et les rendant toutes belles et toutes resplendissantes[3]. De là cette parole de saint Thomas : « Ce qui est en Dieu substantiellement existe sous forme d'accident dans l'âme qui participe à la bonté divine : *Id quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem*[4]. » C'était exprimer en d'autres termes ce qu'avait déjà dit le chef du Collège Apostolique, quand il appelait la grâce une participation de la nature divine[5].

Mais en quoi consiste cette participation? Serait-ce, comme le veulent certains théologiens, une simple participation morale consistant dans une rectitude de volonté, en vertu de laquelle

1. « Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animæ. » (Ibid.)

2. « Gratia est... forma accidentalis ipsius animæ. » (Ibid.)

3. « Gratia est qualitas divina in anima inhærens, veluti splendor quidam et lux, quæ animas pulchriores et splendidiores reddit. » (*Catech. Rom.*, part. II, c. II, n. 50.)

4. S. Th., Iª IIªᵉ, q. CX, a. 2, ad 2.

5. « Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ. » (II Petr., I, 4.)

l'homme se détourne du mal, accomplit fidèlement les commandements divins, et mène une conduite droite, juste et sainte, de même que Dieu est saint dans toutes ses voies?

S'il en était ainsi, notre déification serait purement nominale, et nous ne serions les enfants de Dieu que d'une manière métaphorique, comme on appelle fils d'Abraham ceux qui imitent la foi de ce patriarche sans cependant descendre de lui, et fils de Satan, les imitateurs de sa malice. Aussi d'autres théologiens — et ce sont tout à la fois les plus nombreux et les plus recommandables par le savoir et par la vertu, — considérant d'une part que, loin de surfaire ses dons et d'employer, quand il en parle, un langage hyperbolique, à l'instar des hommes qui exaltent en termes magnifiques des présents souvent chétifs, Dieu reste toujours au-dessous de la réalité; et se rappelant, d'autre part, les témoignages si formels par lesquels l'Esprit-Saint déclare, ici, par la bouche de saint Pierre, que la grâce est un don très grand et très précieux, *maxima et pretiosa nobis promissa*, qui nous rend participants de la nature divine, *ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*[1]; là, par l'organe de saint Jean, que nous sommes les enfants de Dieu, non pas seulement de nom, mais en réalité : *filii Dei nominamur et sumus*[2], étant nés de lui : *ex Deo nati sunt*[3], croient à une commu-

1. II Petr., I, 4.
2. I Joan., III, 1.
3. Joan., I, 13.

nication réelle, physique, formelle de la nature divine ; non pas sans doute à une communication semblable à celle par laquelle Dieu le Père transmet à son Fils unique sa propre substance, mais à une communication analogique de la nature divine par une certaine participation de ressemblance, qui consiste dans un don créé, distinct de cette nature, dont il est cependant la vivante image[1].

Telle est également la doctrine des Pères. « Il est faux, dit saint Cyrille d'Alexandrie, que nous ne puissions être un avec Dieu sinon par un accord de volonté. Car, au-dessus de cette union, il en est une autre plus sublime et de beaucoup supérieure, qui s'opère par une communication de la divinité à l'homme, lequel, tout en conservant sa propre nature, est transformé pour ainsi dire en Dieu ; de même que le fer plongé dans le feu devient igniforme, et, tout en demeurant du fer, semble changé en feu. Voilà le mode d'union à Dieu par la réception en eux et la participation de la divinité que Notre-Seigneur demande pour ses disciples. » — « Par là Dieu transforme en quelque sorte en lui-même les âmes humaines, en imprimant, en gravant en elles une image et une ressemblance de sa substance[2]. »

1. « Gratia quæ est accidens, est quædam similitudo divinitatis participata in homine. » (S. Th., III, q. II, a. 10, ad 1. — Cf. etiam Iᵃ IIᵃᵉ, q. CXII, a. 1.)

2. « Falsum est discipulos non posse esse unum cum Deo, nisi voluntatis concordia. Nam supra illa, est unitas illorum cum Deo per quamdam Deitatis conformitatem, qua parti-

Cette comparaison du fer incandescent revêtu des propriétés du feu, celle également du cristal éclairé par un rayon de soleil et changé soudain en un foyer lumineux dont on a peine à soutenir l'éclat, se retrouvent fréquemment sur les lèvres des Pères, lorsqu'ils exposent aux fidèles le mystère de notre déification surnaturelle. Ce qu'ils se proposent en recourant à ces analogies, c'est de nous donner à entendre que la grâce nous rend vraiment déiformes, qu'elle embellit et transforme les âmes d'une façon non moins merveilleuse et non moins profonde que ne le font la lumière et le feu pour les corps sur lesquels s'exerce leur activité ; mais ils ne prétendent point que le mode d'opération soit identique de part et d'autre. Car il y a un rayonnement véritable du feu au fer ; le premier communique au second une partie de sa chaleur et de son éclat, tandis que Dieu ne communique rien de lui-même, de sa substance ou de ses

---

cipatione divinitatis eis communicata, in Deum (ut ita dixerim) transeunt atque transferuntur, servata suæ naturæ veritate : perinde atque ferrum ignitum et candens, per ignis communionem fit igniforme, videturque, sublata ferri substantia, omnino esse ignis. Et hujusmodi unione, petit Dominus noster discipulos esse unum in Deo, ut scilicet ei inserantur et intime conjungantur, per Deitatis in se susceptionem atque participationem. » — « Unio cum Deo non aliter in quoquam esse potest quam per Spiritus sancti participationem, propriam nobis sanctificationem inserentis... Idcirco transformans in seipsum quodammodo hominum animas, divinam eis similitudinem imprimit, et supremæ omnium substantiæ effigiem insculpit. » (S. Cyr. Alex., *in Joan.*, l. XI.)

perfections aux créatures, pas plus dans l'ordre surnaturel que dans celui de la nature.

IV

Mais alors, en quoi consiste donc cette participation à la nature divine, ce *consortium naturæ divinæ* qui est la grâce?

Pour saisir parfaitement cette réponse, que le lecteur veuille bien se reporter par la pensée à ce qui a été dit dans un chapitre précédent[1] pour montrer comment tout être créé est une participation de l'être incréé, toute perfection créée une participation de la perfection infinie, non pas une émanation, non pas un écoulement d'une réalité existant en Dieu et qui passerait partiellement au dehors, mais une reproduction par mode de similitude ou d'image de ce qui est en Dieu. Puis donc que la grâce est une entité réelle et physique, et non une simple dénomination extérieure ou une faveur extrinsèque de Dieu, comme le prétendaient les protestants, dont l'assertion a été frappée d'anathème par le concile de Trente, il en résulte qu'elle est, comme toute autre perfection véritable, une participation réelle, disons, pour plus de clarté, une imitation physique mais finie d'une perfection qui se trouve en Dieu à l'état infini.

---

1. Ch. II, p. 35. et ss.

Elle en est même une participation formelle. Pour bien comprendre le sens de cette expression, il faut se rappeler la manière dont les perfections créées existent en Dieu. Comme il ne peut rien y avoir de bon dans un effet qui ne se retrouve dans sa cause, et que Dieu est la cause efficiente universelle de tout ce qui existe, il est manifeste que les perfections des créatures doivent toutes préexister en lui. Mais toutes ne s'y trouvent pas de la même façon.

Il est, en effet, certaines perfections dont le concept n'implique aucun défaut : telle la science, qui est une connaissance des choses par leurs causes ; la justice, qui rend à chacun ce qui lui est dû, etc., etc. ; il en est d'autres, au contraire, comme la vie organique, la faculté de raisonner, etc., qui sont essentiellement mêlées d'imperfection ; car, si c'est chose excellente de posséder en soi le principe de ses mouvements, en revanche, dépendre nécessairement de la matière dans l'exercice de son activité est une grave défectuosité ; de même, si c'est le privilège fort appréciable de l'être raisonnable de pouvoir atteindre la vérité, par contre, n'y arriver que par de longs circuits, à l'aide de déductions pénibles et multipliées, est un signe d'imperfection. Aussi l'ange, plus parfait que nous, ne raisonne pas ; il voit, il lit dans le principe toutes les conclusions qui y sont contenues. Ainsi en est-il, à plus forte raison, de Dieu.

Les perfections de cette seconde catégorie, appelées mixtes par les philosophes, ne sauraient exister formellement en Dieu, c'est-à-dire suivant leur raison spécifique, mais seulement d'une

façon plus éminente. Ainsi la raison n'existe pas en Dieu comme faculté discursive, elle ne s'y rencontre qu'à l'état plus parfait de pure intelligence.

Quant aux perfections proprement et strictement dites, rien ne s'oppose à ce qu'elles soient formellement en Dieu. Or, la grâce est de ce nombre, car elle n'implique aucune imperfection : *nullam in sui ratione imperfectionem importat*[1]. Donc la grâce est une participation d'une perfection qui se trouve formellement en Dieu ; non pas de quelqu'une de ces perfections qui peuvent être naturellement communiquées aux créatures, comme l'être, la vie, l'intelligence, mais d'une perfection surnaturelle et propre à Dieu en tant qu'élevé au dessus de toute créature existante ou possible ; non pas même d'une perfection surnaturelle quelconque, par exemple de la connaissance que Dieu a de lui-même et de l'amour qu'il se porte — c'est le propre de la foi et de la charité, — mais une participation, une imitation de cette perfection primordiale et foncière qui, suivant notre manière de concevoir, est la racine, la source, le principe des opérations et des attributs divins ; bref, elle est une participation formelle de la nature divine elle-même[2].

---

1. S. Th., Ia IIae, q. CXI, a. 3, ad 2.

2. « Sicut per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis ; ita etiam per naturam animæ participat secundum

Et il faut bien qu'il en soit ainsi; car, dit saint Thomas en s'appuyant sur l'autorité de saint Denys, si, pour être en état de produire des opérations spirituelles, il est nécessaire d'avoir une nature spirituelle; et, à parler universellement, si l'on ne peut exercer les opérations d'une nature sans participer à cette nature, comment agir divinement sinon à la condition de posséder, au moins par participation, la nature divine[1]? Or, la grâce a précisément pour effet d'élever notre âme à un être divin qui la rend apte aux opérations propres à Dieu[2] : opérations qui consistent à se connaître, à se voir tel qu'il est en lui-même, à s'aimer d'un amour béatifique.

Si donc Dieu veut, dans sa bonté infinie, nous mettre en état d'exercer d'une manière connaturelle de semblables opérations, s'il veut que nous puissions un jour le voir, l'aimer, comme il se voit et s'aime lui-même, le posséder, jouir de lui, et trouver dans cette possession et cette jouissance notre suprême félicité, il faut qu'il nous communique une participation de sa propre

---

quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem. » (S. Th., Ia IIae, q. cx, a. 4.)

1. « Non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicujus naturæ nisi prius habeat esse in natura illa. » (S. Th., *De Verit.*, q. XXVII, a. 2.)

2. « Ipsam essentiam animæ in quoddam divinum esse elevans, ut idonea sit ad divinas operationes. » (S. Th., *Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. I, a. 5.)

nature. De là ces paroles de saint Cyrille : « Puisque nous avons une même opération avec Dieu, c'est une nécessité que nous participions à sa nature : *Eamdem operationem connaturaliter habentes, necesse est ejusdem esse naturæ*[1]. »

Voilà ce qu'est en elle-même la grâce qui nous sanctifie, une participation réelle, physique, formelle, de la nature de Dieu; c'est sa vie intime gratuitement communiquée aux créatures raisonnables; c'est le commencement, l'ébauche, l'aurore de la vie éternelle : *quædam inchoatio gloriæ in nobis*[2]. En parlant de la sorte, saint Thomas n'était que l'écho du grand Apôtre, qui avait dit depuis longtemps : « La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle, ici-bas dans son germe, là-haut dans son plein épanouissement : *Gratia Dei vita æterna*[3]. »

Ce germe peut sembler petit, cette ébauche imparfaite, cette aurore bien peu lumineuse; cependant, c'est la vérité que la grâce de la voie contient virtuellement tout le bonheur du ciel, qu'elle nous communique la substance des biens que nous espérons, qu'avec elle, en un mot, et par elle, le ciel est déjà dans nos cœurs. La gloire, en effet, ne sera pas un état substantiellement différent de celui de la grâce; il n'en sera que l'apogée, la consommation, le plein développement. « Ce sera le chêne au lieu du gland, la moisson au lieu de la semence, le plein midi

---

1. S. Cyril. Alex., *Thesaur.*, l. II, c. II.
2. S. Th., IIa IIae, q. XXIV, a. 3, ad 2.
3. Rom., VI, 23.

au lieu de l'aube[1] » ; mais, dès cette vie, l'œuvre de notre déification est commencée, et nous possédons avec l'Esprit-Saint les arrhes de notre béatitude.

Ah ! si nous savions le don de Dieu ! si nous comprenions le prix de la grâce ! avec quelles ardentes supplications nous redirions, nous aussi, la parole de la Samaritaine : « Seigneur, donnez-moi de cette eau ! *Domine, da mihi hanc aquam*[2] *!* » Et parce que nous portons ce trésor dans des vases fragiles[3] et qu'il suffit d'un faux pas pour tout compromettre, avec quelle sollicitude nous éviterions tout ce qui pourrait nous exposer à le perdre ! Avec quel empressement nous nous hâterions de le recouvrer après l'avoir perdu ! Comme nous nous efforcerions de l'augmenter par nos mérites ! Comme elle nous paraîtrait simple, évidente, lumineuse, la parole de l'angélique Docteur affirmant que le plus petit atome de grâce vaut plus que l'univers entier[4] !

V

Et pourtant nous n avons pas encore dit complètement, — qui pourrait le faire? — à peine

1. Mgr Gay, *Sermons d'Avent.*
2. Joan., IV, 15.
3. « Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus. » (II Cor., IV, 7.)
4. « Bonum gratiæ unius majus est quam bonum naturæ totius universi. » (S. Th., Ia IIae, q. CXIII, a. 9, ad 2.)

avons-nous effleuré ce que l'Apôtre appelle les insondables richesses du Christ : *investigabiles divitias Christi*[1]. Cette grâce, qui paraît une fin si précieuse, n'est qu'un moyen ; ce but n'est qu'un point de départ. En versant dans l'âme du chrétien ce don merveilleux qui le purifie, le justifie, le change en une nouvelle créature, en un être déiforme objet des divines complaisances, Dieu ne fait que le préparer à un don plus sublime encore, à une déification plus complète.

Si grand, en effet, si suréminent que soit en lui-même le bien de la grâce, il n'est cependant pas le dernier terme de l'amour divin ici-bas, ni la plus haute effusion du cœur de Dieu ; ce n'est qu'une préparation au bien suprême, un acheminement au don par excellence, une disposition préalable à la communication de l'Esprit-Saint venant en personne dans l'âme juste en compagnie du Père et du Fils, et s'unissant à elle d'une manière ineffable comme objet de sa connaissance et de son amour. Nous mettre en possession de Dieu, ici-bas d'une manière réelle quoique obscure, en attendant l'heure où nous pourrons le contempler face à face, voilà le dernier fond de la grâce et ce qui en fait en définitive tout le prix.

L'œuvre de notre déification comprend donc un double élément : l'un créé, servant en quelque sorte de lien, de trait d'union entre Dieu et l'âme, et disposant celle-ci à la possession des personnes

1. Ephes., III, 8.

divines, c'est le rôle de la grâce[1]; l'autre incréé, constituant comme le couronnement de notre perfection, le terme de nos aspirations, le bien dont la jouissance même initiale est déjà un avant-goût du ciel : et c'est Dieu lui-même se donnant à nous, s'unissant à nous, venant habiter dans nos cœurs, suivant la parole du divin Maître : « Si quelqu'un m'aime... mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous établirons en lui notre séjour[2]. »

Aussi les théologiens distinguent-ils deux sortes de participation à la nature divine — *duplex naturæ divinæ consortium* : — l'une, formelle et analogique, par laquelle Dieu nous fait communier à sa nature par une certaine participation de ressemblance avec lui, *per quamdam similitudinis participationem*[3]; l'autre, terme et but de la première, consistant dans une intime union de nos âmes avec Dieu. Saint Denys a résumé cet enseignement dans une formule aussi brève qu'expressive : « Notre déification, dit-il, consiste dans une assimilation et une union à Dieu aussi parfaite que possible : *Est autem hæc deificatio, ad Deum, quanta fieri potest, assimilatio et unio*[4]. »

Cette union, comparée dans la sainte Écriture

1. « Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam. » (S. Th., I, q. XLIII, a. 3, ad 2.)
2. Joan., XIV, 23.
3. « Necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis. » (S. Th., Iᵃ IIᵃᵉ, q. CXII, a. 1.)
4. S. Dionys., *Hierarch. eccles.*, c. I, n. 3.

à celle de l'époux et de l'épouse, est désignée par les mystiques sous le nom de mariage spirituel. C'est dire combien elle est étroite, douce et féconde.

Union étroite, intime, profonde, dépassant inexprimablement celle qui existe entre l'homme et la femme, car la nature n'est que l'ombre de la grâce. D'une part, en effet, il n'y a que rapprochement des corps ; de l'autre, il y a compénétration de l'âme par Dieu. Et s'il est vrai de dire des époux humains qu'ils sont deux dans une même chair, *erunt duo in carne una*[1], l'Apôtre déclare qu'en adhérant à Dieu par l'amour, l'âme juste devient un même esprit avec lui : *Qui adhæret Domino, unus spiritus efficitur*[2].

Union pleine de douceur et de suavité. Comparée à cette union sainte, l'union matrimoniale n'est que froideur et amertume. Ici, le contentement est court, le plaisir bas et grossier ; là, tout est grand, élevé, durable : c'est la gloire, c'est la pureté, c'est la tendresse, ce sont d'ineffables délices que la langue humaine est incapable d'exprimer, et le cœur de l'homme trop étroit pour les contenir.

Enfin union féconde, d'où naissent les saintes pensées, les affections généreuses, les entreprises hardies, et tout cet ensemble d'œuvres parfaites désignées sous le nom de béatitudes et de fruits du Saint-Esprit.

Commencée sur la terre, cette union bénie ne

1. Gen., II, 24.
2. I Cor., VI, 17.

se consommera qu'au ciel. Déjà sans doute, suivant la parole de l'Apôtre, l'âme sainte est fiancée au Christ[1]; déjà elle est l'épouse de l'Esprit-Saint, qui lui a donné la foi comme un anneau symbole de leur alliance[2], l'a revêtue de la grâce et de la charité comme d'une robe brochée d'or[3], l'a ornée de ses dons et des vertus infuses en guise de pierres précieuses[4], et s'est donné lui-même, quoique d'une manière obscure, comme gage de l'éternelle félicité. Reste maintenant que l'Epoux divin achève son œuvre et concède à son épouse cette dot ineffablement riche qui s'appelle la vision, la compréhension, la fruition : la vision qui doit succéder à la foi, la compréhension qui lui fera saisir ce bien souverain qu'elle poursuivait ici-bas avec de si ardents désirs, la fruition enfin qui consommera sa béatitude[5].

Alors prendra fin ce travail de transformation surnaturelle qui constitue comme la trame de la vie du chrétien en ce monde, l'assimilation divine étant désormais parfaite. Déifiée dans son essence par la grâce, dans son intelligence par la lumière de gloire, dans sa volonté par la charité consommée, l'âme contemplera sans voiles, et possédera dans la plénitude de la joie Celui qui est la vérité subsistante et le bien souverain. C'est

1. « Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. » (II Cor., XI, 2.)
2. « Annulo suo subarrhavit me. » (Ex offic. S. Agnetis.)
3. « Induit me Dominus cyclade auro contexta. » (Ibid.)
4. « Circumdedit me vernantibus et coruscantibus gemmis. » (Ibid.)
5. S. Th., I, q. XII, a. 7, ad 1. — Supplem., q. XCV, a. 5.

au moment où Dieu nous apparaîtra ainsi dans tout l'éclat de sa gloire que nous lui serons pleinement semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est : *Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus : quoniam videbimus eum sicuti est*[1]. Nous vivrons de sa vie, nous partagerons sa béatitude, car la vie de Dieu consiste à se connaître et à s'aimer, sa béatitude à jouir de lui-même. Alors sera réalisé le souhait que formait l'Apôtre, quand il écrivait aux Ephésiens : « Je fléchis les genoux devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ... afin que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu : *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei*[2]. »

1. I Joan., III, 2.
2. Ephes., III, 19.

CHAPITRE III

Notre filiation divine adoptive. — Analogies et dissemblances entre l'adoption divine et les adoptions humaines. — Incomparable grandeur et dignité du chrétien.

I

Devenus par la grâce sanctifiante participants de la nature divine, *divinæ consortes naturæ*[1], nous sommes, par le fait même, élevés à la dignité incomparable de fils adoptifs de Dieu avec droit à l'héritage paternel[2]. Cette vérité, que tout chrétien devrait avoir sans cesse devant les yeux et qu'il ne saurait trop approfondir, parce que là sont nos titres de noblesse dans le présent, et nos gages de félicité pour l'avenir, se trouve consignée à toutes les pages du Nouveau Testament. « C'est pour nous racheter de la servitude

1. II Petr., I, 4.
2. « Per gratiam homo consors factus naturæ divinæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud (Rom., VIII, 17) : *Si filii et hæredes.* » (S. Th., Ia IIae, q. CXIV, a. 3.)

de la loi, dit l'Apôtre, et pour nous communiquer l'adoption des enfants, que Dieu a envoyé son Fils, né de la femme sous le règne de la loi[1]. » — « Et parce que nous sommes ses enfants, il a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils pour nous inspirer des sentiments de filiale confiance envers le Père céleste[2]. » Aussi « ce divin Esprit rend-il lui-même témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu[3]. »

Pour bien nous convaincre qu'il ne s'agit point ici d'une simple dénomination extérieure, d'un titre purement honorifique, mais d'une filiation très réelle, qui est une participation à la filiation même du Christ, l'apôtre saint Jean n'hésite pas à dire : « Voyez quel amour le Père nous a témoigné en nous accordant non seulement le titre, mais encore la qualité véritable d'enfants de Dieu : *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus*[4]. » Et comme ravi d'admiration en présence de tant de grandeur : « Oui, mes bien-aimés, répète-t-il, nous sommes dès à présent les enfants de Dieu ; mais ce que nous serons un jour ne paraît pas encore. Nous savons que quand Dieu se montrera, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel

1. « Misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. » (Gal., IV, 4-5.)
2. « Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba, Pater. » (Ibid., 6.)
3. « Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. » (Rom., VIII, 16.)
4. I Joan., III, 1.