R. P. BARTHÉLÉMY FROGET
MAITRE EN THÉOLOGIE
DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

DE L'HABITATION
DU
SAINT-ESPRIT
DANS LES AMES JUSTES

D'APRÈS LA DOCTRINE DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

Dizième édition

PARIS (VIe)
ETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

UANL
DAD AUTÓNOMA DE NUEV
CIÓN GENERAL DE BIBLIOTE

R. P.
BARTHÉLÉMY
FROGET
MAITRE
EN THÉOLOGIE
DE L'ORDRE DES
FRÈRES PRÊCHEURS

DE
L'HABITATION
DU
SAINT-ESPRIT
DANS
LES AMES JUSTES

BT119
F7
1899
c.1

009384

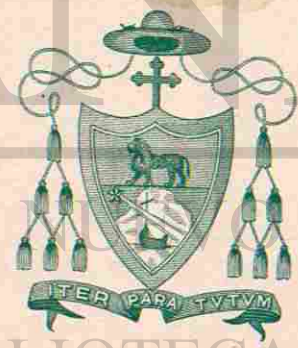
1080021447

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

DE L'HABITATION

DU SAINT-ESPRIT

DANS LES AMES JUSTES



EX LIBRIS
HEMETHERII VALVERDE TELLEZ
Episcopi Leonensis

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS
UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

APPROBATION DE L'ORDRE

Nous, soussignés, avons examiné par commission du T. R. Père Provincial le livre publié une première fois sous ce titre : *De l'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, par le T. R. Père Maître, Frère Barthélemy Froget, de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Cet ouvrage, très recommandable par la solidité de la doctrine et par sa conformité avec les enseignements de saint Thomas, a mérité l'attention des théologiens. S'il intéresse le progrès de la science sacrée, il peut aussi contribuer à l'accroissement de la piété dans les âmes. Il nous a paru digne d'être réédité, et nous déclarons en approuver l'impression avec les additions et modifications que l'auteur a jugé à propos d'y introduire.

Lyon, en la Fête de saint Raymond de Pennafort, le 23 janvier 1900.

Fr. Marie-Joseph BELON, des Fr. Pr.,
Maître en S. Théologie.

Fr. Denys Mézard,
des Frères Prêcheurs.

Imprimatur.

Fr. Jos. Ambrosius LABORÉ, Ord. Præd.
Prior Provincialis Prov. Lugd.

Imprimatur.

Parisiis, die 14 Februarii 1900.

E. THOMAS,
V. G.

L'auteur et l'éditeur réservent tous droits de traduction et de reproduction.

Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en décembre 1900.

R. P. BARTHÉLEMY FROGET
MAITRE EN THÉOLOGIE
DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

DE L'HABITATION
DU
SAINT-ESPRIT
DANS LES AMES JUSTES

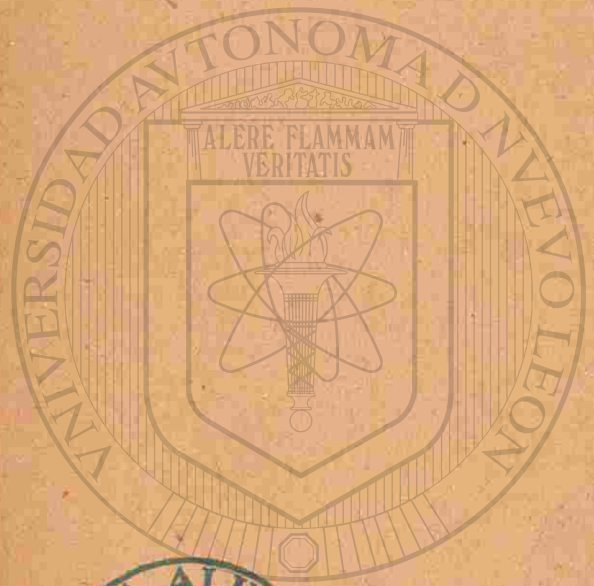
D'APRÈS LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria
UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
Biblioteca Universitaria y Tellez
45899

PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

BT119
F7
1899



FONDO EMETERIO
VALVERDE Y TELLEZ

A notre cher fils, Barthélemy Froget, de l'Ordre de Saint-Dominique, à Poitiers.

LÉON XIII, PAPE.

CHER FILS,

Salut et bénédiction Apostolique,

La piété des catholiques se plaît à Nous offrir fréquemment les fruits de leur talent et de leur science. De ces travaux, ceux-là Nous sont assurément les plus agréables, qui servent à mettre en lumière Nos propres enseignements. Aussi le livre dont vous Nous avez récemment fait hommage, mérite-t-il une faveur particulière.

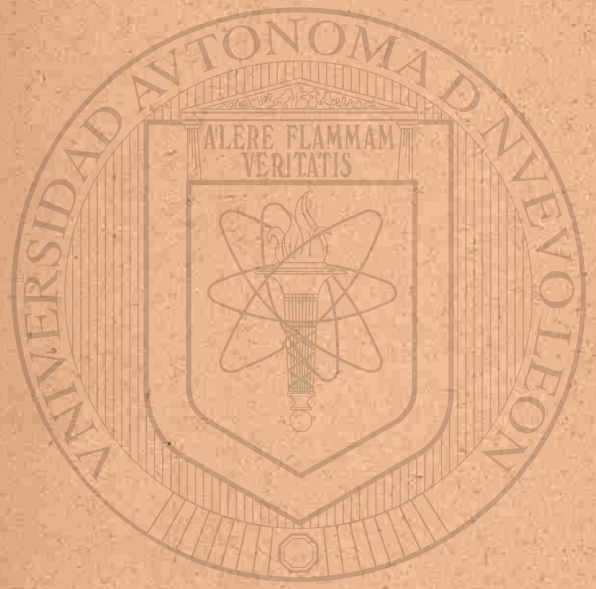
Vous y exposez, d'après les doctrines du Docteur Angélique, en un traité aussi riche que lumineux, l'admirable habitation de l'Esprit-Saint dans les âmes justes. Ce point de la foi catholique si capital et si consolant, Nous l'avons Nous-même constamment recommandé dans Notre Encyclique, *Divinum illud munus*, au zèle de ceux qui, suivant le devoir de leur charge, s'adonnent au soin et au salut éternel des âmes. Il importe souverainement, en effet, de dissiper dans le peuple chrétien l'ignorance de ces hautes vérités, et il faut, par conséquent, s'efforcer d'obtenir que tous s'appliquent à connaître, à aimer et à implorer le don du Dieu Très-Haut, de qui découlent tant de précieux bienfaits. Votre livre a déjà grandement contribué à atteindre ce but, Nous vous en félicitons, et Nous Nous plaisons à espérer que ce bien se continuera toujours davantage, ce que Nous désirons vivement. En louant votre parfaite soumission à Notre Autorité, et vos sentiments de fils très dévoué envers Notre Personne, Nous vous accordons, de toute l'affection de Notre Cœur, la bénédiction apostolique, en signe de Notre paternelle bienveillance et comme gage de grâces divines.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 20 février de l'année 1901 et de Notre Pontificat le vingt-quatrième.

LÉON XIII, PAPE.

009384

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



LETTRE

DE

S. Em. Mgr COULLIÉ, Archevêque de Lyon

ARCHEVÊCHÉ DE
LYON

Lyon, le 16 juillet 1899.

Mon Révérend Père,

Je vous félicite d'avoir abordé dans votre livre l'un des points les plus intéressants et les plus consolants de la doctrine chrétienne : *l'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes.*

Il y a dans l'Evangile et dans les Epîtres des passages que nous lisons souvent sans en pénétrer les enseignements profonds ; et cependant ces paroles inspirées nous révèlent la vraie grandeur de l'âme chrétienne en état de grâce et les admirables relations qui s'établissent entre elle et les Personnes de la sainte Trinité.

Aujourd'hui on étudie avec un soin minutieux la psychologie naturelle, mais on néglige ce que l'on peut appeler la psychologie surnaturelle, c'est-à-dire les énergies, les actions et les beautés de l'âme que le Saint-Esprit sanctifie par son *habitation* et ses mystérieuses opérations. L'apôtre saint Paul a tracé les grands traits de cette science admirable ; les saints Pères, particulièrement saint Augustin, l'ont développée par leurs savants commentaires.

Ce sont ces vérités que vous exposez avec l'exactitude que vous donne la connaissance approfondie de la théologie de saint Thomas d'Aquin, et avec une clarté si remarquable que votre ouvrage sera apprécié non seulement par les ecclésiastiques, mais aussi par les fidèles avides de mieux connaitre notre sainte religion.

Aussi je suis heureux de le recommander, et, en vous exprimant mes sentiments respectueux et dévoués, je prie Notre-Seigneur de bénir vos travaux et votre ministère apostolique.

† Pierre, Card. COULLIÉ,
Archevêque de Lyon et de Vienne.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

TABLE DES CHAPITRES

Approbation de l'Ordre et Imprimatur de l'Ordinaire VI
Lettre de S. Ém. Mgr Coullié, Archevêque de Lyon. IX
Avant-propos de la deuxième édition XIII
Introduction I

PREMIÈRE PARTIE

DE LA PRÉSENCE COMMUNE ET ORDINAIRE DE DIEU EN TOUTE CRÉATURE.

Chapitre I. — De la présence de Dieu en toutes choses en qualité d'agent ou de cause efficiente 7
Chapitre II. — Combien cette présence est intime, profonde, universelle. — Ses différents degrés . . 30

DEUXIÈME PARTIE

DE LA PRÉSENCE SPÉCIALE DE DIEU OU DE L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT DANS LES AMES JUSTES.

Chapitre I. — Le fait de la présence spéciale de Dieu dans les justes. — Mission, donation, habitation du Saint-Esprit 53
Chapitre II. — Nature de cette présence 79
Chapitre III. — Mode de cette présence. — Ce n'est plus seulement en qualité d'agent que Dieu est dans l'âme juste, c'est à titre d'hôte et d'ami, comme objet de connaissance et d'amour. . . . 104
Chapitre IV. — Explication du mode 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 137
Chapitre V. — Explication du mode particulier de présence dont Dieu honore les justes de la terre et les saints du ciel (suite). — § II. Comment la grâce produit dans les justes de la terre une présence de Dieu analogue à celle dont jouissent les Saints du ciel 155

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

TROISIÈME PARTIE

L'INHABITATION DIVINE PAR LA GRACE N'EST PAS LA PROPRIÉTÉ PERSONNELLE DU SAINT-ESPRIT, MAIS LE PATRIMOINE COMMUN DE TOUTE LA SAINTE TRINITÉ. — ELLE EST L'APANAGE DE TOUS LES JUSTES, TANT DE L'ANCIEN QUE DU NOUVEAU TESTAMENT.

Chapitre I. — Quoique attribuée ordinairement à l'Esprit-Saint, l'inhabitation divine par la grâce ne lui est pas exclusivement propre, mais commune aux trois personnes 195

Chapitre II. — L'habitation de Dieu dans les âmes n'est pas l'apanage exclusif des saints de la nouvelle alliance, mais la dot commune des justes de tous les temps. 221

QUATRIÈME PARTIE

BUT ET EFFETS DE LA MISSION INVISIBLE DE L'ESPRIT-SAINT ET DE SON HABITATION DANS LES AMES.

Chapitre I. — But de la mission invisible de l'Esprit-Saint et de sa venue dans les âmes : la sanctification de la créature. — Pardon des péchés, justification 245

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 268

Chapitre III. — Notre filiation divine adoptive — Analogies et dissemblances entre l'adoption divine et les adoptions humaines. — Incomparable grandeur et dignité du chrétien 300

Chapitre IV. — Droit à l'héritage céleste, conséquence de notre adoption. — Quel est cet héritage ? . . . 322

Chapitre V. — Effets de l'habitation du Saint-Esprit : les vertus infuses théologales et morales 354

Chapitre VI. — Effets de l'habitation du Saint-Esprit (suite). — Les dons du Saint-Esprit . . . 378

Chapitre VII. — Derniers effets de l'habitation du Saint-Esprit : les fruits du Saint-Esprit et les béatitudes 425

APPENDICE

Exposition et réfutation de l'opinion de Petau, relative à l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes 447

TABLE ANALYTIQUE 477

AVANT-PROPOS
DE LA TROISIÈME ÉDITION

Dans l'admirable Encyclique *Divinum illud munus* qu'il adressait au monde catholique en date du 9 mai 1897, le Souverain Pontife Léon XIII exprimait son ardent désir de voir la foi en l'auguste mystère de la Trinité se raviver dans les esprits et la piété envers l'Esprit-Saint s'accroître et s'embraser dans les cœurs. Pour atteindre ce but, non content d'entretenir lui-même le peuple fidèle de la présence, de la vertu merveilleuse, ainsi que de l'action exercée par ce divin Esprit dans l'Eglise entière et dans chacune des âmes par l'abondance des dons célestes, le Vicaire de Jésus-Christ rappelait aux prédicateurs et à ceux qui ont charge d'âmes le devoir qui leur incombe d'exposer avec soin, d'une façon claire et suffisamment complète, en écartant toutefois les controverses ardues et subtiles, tout ce qui concerne le Saint-Esprit, et notamment les bienfaits sans nombre que nous en avons reçus et que nous en recevons sans cesse ; ainsi, ajoutait-il, se dissiperont l'erreur et l'ignorance de ces grandes choses, qui est vraiment indigne des *fils de lumière*.

Paroles aussi pleines de sagesse que d'à-propos. Combien, en effet, parmi les chrétiens de nos jours, n'ont qu'une notion vague et imparfaite de l'Esprit-Saint, de ses dons, des opérations merveilleuses qu'il vient accomplir dans les âmes, des richesses et des joies spirituelles dont il comble quiconque se montre docile à ses inspirations ! Peut-être même ne serait-il pas impossible de rencontrer encore à notre époque des fidèles qui, interrogés comme ces prosélytes auxquels l'Apôtre demandait jadis s'ils avaient reçu le

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Saint-Esprit, répondraient comme eux : « Mais nous n'avons même pas ouï dire qu'il y eût un Esprit-Saint. » (Act., XIX, 2.) Nombreux, en tout cas, sont ceux qui ignorent totalement ou ne connaissent que d'une façon absolument superficielle, et incapable partant de porter des fruits de salut, cette vérité si belle, si consolante, de la mission invisible, de la venue, de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes en état de grâce. Et pourtant quel sujet plus digne d'attention ? N'est-ce pas là le don par excellence, le don principe à la fois et couronnement de tous les autres ? Dieu venant en nous, se donnant à nous, se constituant notre hôte plein de douceur, notre ami, notre consolateur, l'agent de notre sanctification, et en même temps le gage, ou plutôt le commencement de notre félicité : n'y a-t-il pas là de quoi intéresser vivement, disons mieux, de quoi passionner des âmes foncièrement chrétiennes ?

Si, après avoir élevé au vrai Dieu un temple superbe et étincelant d'or, Salomon s'écriait avec l'accent d'une foi vive et d'une profonde admiration : « Est-il croyable que Dieu habite véritablement sur la terre ? *Ergone putandum est quod vere Deus habitet super terram?* Seigneur, mon Dieu, si le ciel et les cieux des cieux ne peuvent vous contenir, combien moins cette maison que j'ai bâtie[1] ! » quels doivent donc être les sentiments d'une âme en qui réside, comme dans un temple vivant, la Majesté infinie, le Créateur du ciel et de la terre, le Maître du monde ! Or, ce n'est pas seulement une pieuse croyance, une assertion plus ou moins problématique, c'est une vérité hors de conteste que Dieu, par sa grâce, habite véritablement, substantiellement, dans l'unité de sa nature et la trinité des personnes, en toute âme juste, et qu'un lien d'amour unit plus étroitement cette âme à son Créateur qu'un ami ne peut l'être à son meilleur ami ; aussi commence-t-elle dès ici-bas à jouir de lui avec une ineffable suavité. Léon XIII va même jusqu'à

1. III Reg., VIII, 27.

dire que cette « admirable union, appelée *inhabitation*, ne diffère que par la condition ou l'état de celle qui fait le bonheur des habitants du ciel[1] ».

Etablir par des arguments inéluctables empruntés à la révélation le fait de cette présence spéciale de Dieu dans les âmes justifiées ; en exposer clairement la nature, le mode, les merveilleux effets, celui notamment de notre déification par la grâce et de la filiation adoptive qui en est la conséquence ; donner par là une compréhension plus parfaite de la grandeur du chrétien et de ses hautes destinées ; inspirer une estime plus profonde des biens souverainement précieux qui lui sont départis dès cette vie et un plus vif désir de l'héritage incomparable qui lui est réservé dans le ciel ; tracer enfin un tableau du riche et complexe organisme surnaturel communiqué par le Saint-Esprit aux âmes, en qui il réside, pour leur permettre de collaborer, sous sa direction, au grand œuvre de leur sanctification, tel est le magnifique programme que nous nous sommes efforcé de remplir dans le présent ouvrage.

Dieu a daigné bénir notre travail, et le succès a vraiment dépassé nos espérances.

Cette seconde édition est la reproduction exacte de la première, sauf quelques légers changements, non de doctrine, mais de disposition. Ainsi, nous avons multiplié les chapitres pour en rendre la lecture plus facile ; renvoyé à la fin du volume, par mode d'appendice, certaines discussions goûtées, il est vrai, des théologiens, mais un peu ardues pour le grand public ; et supprimé, par amour de la paix, une polémique devenue moins utile, après que la vérité avait été dûment rétablie. Nous avons également ajouté quelques éclaircissements sur les dons du Saint-Esprit pour bien mettre en lumière la pensée de saint Thomas.

1. « Hæc autem mira conjunctio, quæ suo nomine *inhabitatio* dicitur, conditione tantum seu statu ab ea discrepat qua cœlites Deus beando complectitur. » Ex. Epist. Encycl. *Divinum illud munus* Leonis PP. XIII, data die 9 maii 1897.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Daigne l'Esprit-Saint bénir ces humbles pages écrites pour sa gloire et leur faire porter des fruits d'édification. Nous serions amplement dédommagé du travail qu'elles nous ont coûté, si elles pouvaient contribuer à répandre la connaissance et l'estime des dons divins, faire croître dans les âmes la dévotion et la confiance envers l'Esprit sanctificateur, et réaliser ainsi, au moins dans une certaine mesure, les vœux du Père commun des fidèles.

Poitiers, le 15 janvier 1900, en la fête du saint Nom de Jésus.

INTRODUCTION

S'il est une vérité précieuse à connaître et douce à contempler, une vérité offrant un intérêt plus qu'ordinaire et contenant en quelque sorte la moelle du christianisme, une vérité fréquemment rappelée dans les Livres saints et néanmoins laissée pour ainsi dire complètement dans l'ombre par la chaire contemporaine, même quand l'orateur s'adresse à cette élite d'âmes qui ne demande qu'à pénétrer plus avant dans le mystère du royaume de Dieu, c'est assurément le dogme si pieux, si consolant, si réconfortant de la présence et de l'habitation de l'Esprit-Saint dans les âmes justes. Cette belle doctrine tant aimée des Pères, si souvent traitée par eux, soit dans leurs exhortations aux fidèles sous forme d'homélies, soit dans leurs controverses avec les hérétiques adversaires de la divinité du Verbe ou du Saint-Esprit, fut pieusement recueillie par les théologiens du Moyen Age, notamment par le plus grand d'entre eux, le prince de la scolastique, l'angélique Docteur saint Thomas d'Aquin, qui se l'est, pour ainsi dire appropriée et l'a comme marquée de son sceau, en la formulant avec toute la précision du langage théologique.

On la retrouve plus tard exposée avec amour et une émotion que l'on sent sous les froideurs de

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

la lettre, par les principaux représentants de la science sacrée, les Gonet, les Jean de Saint-Thomas, les Suarez, les théologiens de Salamanque; elle forme, dans leurs œuvres, comme une oasis pleine de fraîcheur, qui repose agréablement de l'aridité et de la sécheresse des discussions théologiques. Petau et Thomassin l'ornèrent des trésors de leur érudition, en reproduisant quelques-uns des plus beaux passages des saints Pères qui s'y rapportent. Loin d'avoir vieilli de nos jours, elle a été au contraire remise en honneur par quelques célébrités contemporaines; les EEm. cardinaux Franzelin et Mazzella dans leurs savants traités, Mgr Gay dans ses conférences si remarquables sur *La Vie et les Vertus chrétiennes*, d'autres encore l'ont abordée avec un incontestable talent et des fortunes diverses.

D'où vient donc qu'elle est encore si peu connue, et partant si peu appréciée, même par les hommes du sanctuaire? On sait bien, sans doute, au moins vaguement, pour l'avoir entendu dire sans autre explication, ou l'avoir lu dans le saint Evangile, que l'Esprit-Saint, ou plutôt la sainte Trinité tout entière, habite dans les âmes qui ont le bonheur d'être en état de grâce et de posséder la charité; mais en quoi consiste au juste cette inhabitation? Comment se distingue-t-elle de l'omniprésence divine? Qu'apporte-t-elle de spécial à celui qui en est gratifié? Quels en sont les résultats et les effets? Voilà ce que l'on ignore et ce qu'il importerait extrêmement de connaître; car sans cela, semblable à ces astres perdus aux confins du monde et n'envoyant à nos yeux qu'une lumière faible et indistincte, la notion que l'on possède de ce point de la doctrine catholique est trop vague, trop confuse, pour saisir et impressionner fortement les âmes, en y produisant ces fruits salutaires de joie et de consolation qu'elle est appelée à porter.

Serait-ce donc une question inabordable pour les intelligences ordinaires? Est-ce un livre scellé, dont quelques rares privilégiés possèdent le secret de briser les sceaux et de déchiffrer les caractères? Mais non; nous espérons bien, avec la grâce de Dieu, mettre cette doctrine à la portée de tous nos lecteurs. Dira-t-on qu'il s'agit d'une théorie fort belle, il est vrai, mais sans influence pratique dans la conduite de la vie? Il n'en est rien; cette étude, spéculative en apparence, est féconde en enseignements pratiques, et elle offre à ceux qui ne craignent pas de l'entreprendre, non seulement des joies vives et pures, mais encore de puissants motifs de sanctification.

Notre dessein, en écrivant ces pages, est de mettre à la portée des âmes de bonne volonté et des esprits même peu accoutumés aux spéculations théologiques, mais avides de vérité et jaloux de quitter le terre-à-terre des discussions quotidiennes, une doctrine contenant notre plus haut titre de gloire et de noblesse. Nous nous efforcerons d'apporter, dans cette étude, toute la clarté que comportent des matières si relevées, en prenant pour guide le maître incomparable dont l'illustre Pontife Léon XIII ne cesse de recommander les enseignements, et dont nous sommes fier de nous dire l'humble disciple,

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

saint Thomas d'Aquin, qui a projeté sur cette question, comme sur tant d'autres, les lumières de son génie. Ce n'est pas qu'il l'ait traitée avec cette abondance de détails et cette ampleur de développements que l'on souhaiterait ; il s'est plutôt contenté de poser les principes et de condenser sa pensée dans une de ces formules brèves, mais riches de substance, que l'on rencontre à chaque page de sa *Somme théologique*. De ce style ferme, limpide, élevé, qui le caractérise, il a exprimé en peu de mots tout ce qu'il fallait dire pour être compris par les esprits initiés à la terminologie scolastique, laissant à d'autres qui en auraient le loisir, le goût et la facilité, le soin d'émietter sa doctrine et de la mettre, au moyen de développements appropriés, à la portée de toutes les intelligences. C'est le but que nous nous sommes proposé.

Notre tâche consistera donc à mettre en relief la pensée du saint Docteur, et à traduire, dans un langage intelligible pour tous, ces formules savantes si claires pour les initiés, mais n'offrant au commun des lecteurs qu'une énigme souvent indéchiffrable. Nous emprunterons également à la sainte Ecriture et aux Pères de l'Eglise un certain nombre de témoignages, qui auront le double avantage d'éclairer notre enseignement en le corroborant, et de montrer sur quels fondements solides il repose.

PREMIÈRE PARTIE

DE LA PRÉSENCE COMMUNE ET ORDINAIRE DE DIEU EN TOUTE CRÉATURE

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

De l'Habitation du Saint-Esprit

DANS LES AMES JUSTES

CHAPITRE PREMIER

De la présence de Dieu en toutes choses

EN QUALITÉ D'AGENT OU DE CAUSE EFFICIENTE

Avant d'aborder le problème intéressant mais ardu de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, et de l'union mystérieuse qui en est la suite; avant d'établir le fait d'une présence à la fois substantielle et spéciale des personnes divines dans les âmes sanctifiées par la grâce et transformées par elle en un temple vivant, où demeure et se complaît l'auguste et adorable Trinité, il nous semble utile, nécessaire même, dans une certaine mesure, d'exposer au préala-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS
UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ble le mode ordinaire et commun suivant lequel Dieu est en toutes choses. Comment en effet s'aventurer raisonnablement à parler d'une présence de la Divinité *spéciale* aux justes, si l'on ne commence par exposer clairement en quoi consiste sa présence *ordinaire* en chacune des créatures?

Pour être en état d'asseoir un jugement sérieux sur ces deux modes de présence et de les bien discerner l'un de l'autre, il importe de connaître leurs caractères respectifs, de savoir ce qu'ils ont de commun et ce qui les différencie; et pour cela il les faut analyser, comparer, déterminer leur nature. En procédant différemment, en dissertant d'une manière plus ou moins savante de l'inhabitation de Dieu par la grâce, sans avoir, avant tout, bien établi et convenablement expliqué son inexistence dans le monde de la nature, on s'exposerait à l'inconvénient grave de ne donner que des notions incomplètes, et de laisser dans l'esprit du lecteur des obscurités regrettables. Nous ne nous attarderons cependant pas à prouver longuement le fait de l'omniprésence divine, sur lequel tous les catholiques sont d'accord, nous réservant d'étudier de plus près la manière de l'entendre afin d'en dégager le vrai concept de l'immensité divine, et de préparer les voies à l'intelligence de la présence spéciale de Dieu dans les justes.

I

Que Dieu soit partout, au ciel, sur la terre, en toutes choses et en tous lieux; qu'il soit intimement présent à chacune de ses créatures, c'est un dogme de foi, en même temps qu'une vérité rationnelle connue de tous, non seulement du penseur, philosophe ou théologien, mais encore de l'enfant lui-même dont l'intelligence commence à peine d'éclore; c'est une des premières leçons qu'il reçoit sur les genoux de sa mère, un des premiers enseignements qui tombent des lèvres d'un éducateur croyant.

Cette doctrine que le plus humble chrétien possède maintenant dès l'aurore de sa vie morale et qu'il répète sans en comprendre la portée, ni en soupçonner la profondeur, l'apôtre saint Paul l'enseigna jadis devant le plus illustre auditoire qui fût au monde. En effet, ce n'était point à la foule ignorante, mais aux représentants en quelque sorte officiels de la science humaine, aux membres de l'Aréopage, qu'il s'adressait, quand, à propos de l'existence de Dieu au sein des êtres créés, il disait : « Dieu n'est pas loin de nous, car nous vivons, nous nous mouvons, nous existons en lui : *Quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum : in ipso enim vivimus, et movemur et sumus*[1]. »

Le Psalmiste avait enseigné, lui aussi, ou plutôt chanté depuis bien des siècles cette omniprésence divine : « Seigneur, avait-il dit, vous connaissez tout, l'avenir le plus lointain comme le passé le plus reculé; vous m'avez formé et vous avez posé votre main sur moi. La science que vous avez de moi est admirable, et je suis inca-

1. Act., XVII, 27-28.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

pable de l'atteindre. Où irai-je pour échapper à votre esprit? Comment me soustraire à votre regard? Si je monte au ciel, vous y êtes; si je descends dans les enfers, je vous y trouve encore. Si j'ouvre mes ailes, dès le matin, pour fuir aux extrémités de la mer, c'est votre main qui m'y conduit, c'est votre droite qui me soutient. J'ai dit : Peut-être que les ténèbres me cacheront et que la nuit enveloppera mes plaisirs. Mais les ténèbres ne sont pas obscures devant vous, et la nuit a l'éclat du jour pour vous[1]. »

Et pour bien nous convaincre de l'impossibilité où nous sommes de nous soustraire à son regard, Dieu, empruntant l'infirmité de notre langage afin de se mettre plus complètement à notre portée, nous dit par la bouche du Prophète : « Celui qui se cache espère-t-il se dérober à mes yeux? ne remplis-je pas le ciel et la terre? *Numquid non cælum et terram ego impleo*[2]?

Il serait superflu d'apporter d'autres témoignages pour établir une vérité qui est universellement admise par quiconque reconnaît l'existence d'un Être infini, auteur de toutes choses. On voudra bien cependant nous permettre de reproduire ici, à cause de son importance, la preuve philosophique de l'omniprésence divine, donnée par saint Thomas.

Dieu, dit-il, est en toutes choses, non pas comme partie de leur essence ou comme un élément accidentel, mais comme l'agent est présent au sujet sur lequel il opère. Il est, en effet, de toute nécessité que la cause efficiente soit unie au sujet sur lequel elle exerce une action immédiate, et qu'elle entre en contact avec lui sinon par sa substance, au moins par sa vertu active et ses énergies. *Deus est in omnibus rebus... sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere*[1]. C'est ainsi que le soleil, quoique situé à une distance énorme de notre planète, l'atteint néanmoins par sa vertu; comment, en effet, serait-il en état de l'éclairer et de l'échauffer si ses rayons ne parvenaient jusqu'à elle? Or, Dieu opère en toute créature, non seulement par l'intermédiaire des causes secondes, mais encore d'une manière directe et immédiate, y produisant par lui-même, et y conservant pareillement, ce qu'il y a de plus intime et de plus profond, l'être. Car, de même que l'effet propre du feu est de brûler, ainsi l'effet propre de Dieu, qui est l'Être par essence, est de produire l'être des créatures. Donc Dieu est en toutes choses, intimement présent en qualité de cause efficiente. *Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime*[2], — *ut causans omnium esse*[3].

Il n'en est donc pas de Dieu comme d'un ouvrier vulgaire, un peintre, par exemple, ou un sculpteur, qui se tient en dehors de son

1. Ps. CXXXVIII, 5-12.
2. Jer., XXIII, 24.

1. *Summa theol.*, I, q. VIII, a. 1.
2. Ibid., a. 1.
3. Ibid., ad 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ouvrage et ne le touche souvent pas d'une manière immédiate, mais par l'intermédiaire d'un instrument, et qui, présent à son œuvre au moment où il la produit, peut se retirer ensuite sans en compromettre l'existence. Dieu est au plus intime de ses œuvres, et si, après avoir donné l'être à une créature, il retirait sa main et cessait de la soutenir, elle retomberait immédiatement dans le néant d'où elle était sortie.

Si maintenant vous demandez à l'angélique Docteur *comment* Dieu, substance immatérielle, inétendue et indivisible, peut se trouver en tous lieux, au fond de chacun des êtres qui occupent nos espaces matériels, il vous répondra, en empruntant aux choses d'ici-bas une comparaison déjà employée par les Pères, qu'il y est de trois manières : *par puissance, par présence et par essence*. Il est partout par *sa puissance*, parce que tout est soumis à son empire souverain, de même qu'un roi de la terre, quoique confiné au fond de son palais, est réputé présent dans toutes les parties de ses Etats où se fait sentir son autorité. Il est partout par *sa présence*, parce qu'il connaît tout, qu'il voit tout, et que rien, pour caché que ce soit, n'échappe à son regard ; de même que les objets qui sont sous nos yeux, quoique légèrement distants de notre personne, sont dits être en notre présence. Il est partout enfin par *son essence*, aussi réellement et substantiellement présent à chacune des choses créées qu'un monarque est présent par sa substance au trône sur lequel il est assis[1].

1. *Summa theol.*, I, q. VIII, a. 3.

Et la raison de cette présence substantielle, c'est qu'il n'est aucune créature qui puisse se passer de l'action divine la conservant dans l'existence et la mouvant à ses opérations ; et comme en Dieu la substance et l'action ne sont pas réellement distinctes, il en résulte qu'il est présent par sa substance partout où il opère, c'est-à-dire en toutes choses et en tous lieux. *Deus dicitur esse in omnibus per essentiam... quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi*[1].

Dans son Commentaire sur le premier livre des Sentences de Pierre Lombard, saint Thomas explique ce triple mode de présence d'une manière un peu différente, qui, sans exclure celle que nous venons de donner, ni être en opposition avec elle, a l'avantage de faire mieux ressortir la pensée du saint Docteur relativement à la présence substantielle de Dieu en qualité de cause efficiente. Voici ses paroles : « Dieu est dans les choses créées par *sa présence*, en tant qu'il y opère, car il faut que l'ouvrier 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, il faut dire que Dieu est dans les choses par sa *puissance* ; enfin, comme la vertu ou la puissance de Dieu est identique à son essence, il en résulte que Dieu est dans les choses par *son essence*[2]. » Ces paroles de saint Thomas sont significatives, et méritent que nous nous y arrêtions.

1. *Summa theol.*, I, q. VIII, ad 1.
2. S. Thomas, l. I, *Sent.*, dist. XXXVII, q. 1, a. 2.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
Biblioteca Universitaria "Alfonso Reyes"

II

Quand certains théologiens, étrangers à l'école thomiste, veulent expliquer l'omniprésence divine, ils disent que Dieu est partout par son essence, parce que la substance divine, étant infinie, remplit le ciel et la terre. Pour eux, l'immensité est une propriété en vertu de laquelle l'essence divine est, pour ainsi dire, répandue à l'infini, dans tous les espaces existants ou possibles; l'omniprésence, c'est la diffusion actuelle de l'être divin compénétrant, sans se mêler à eux, tous les êtres et tous les lieux réels [1].

On pourrait donc, suivant cette opinion, comparer l'immensité divine à une mer sans rivages et sans bornes, capable de contenir des multitudes innombrables d'êtres de toute nature et de

1. « Non immerito immensitas describi potest ea existendi divinæ essentiæ ratio, vi cujus in omnem dimensionem, quæ exstat vel exstare potest, ubique absque sui termino non per partes, sed se tota diffunditur... Actualis autem divinæ essentiæ diffusio est omnipræsentia proprie dicta. » (Hurter, S. J., *Theologiæ dogmat. compend., De Deo uno*, tract. V, th. LXXXIV, n. 61.) — Eamdem immensitatis notionem tradit Suarez. « Deus, inquit, per immensitatem suam intelligitur esse ita dispositus et quasi diffusus (nostro more loquendi) ad existendum per essentiam seu substantialem præsentiam in quacumque re, ut nihil ex parte illius ad illam desit. » (*De attrib. div.*, l. II, c. II, n. 4.) — « Ad immensitatem non satis est rem esse actu præsentem omnibus rebus creatis, seu spatiis realibus, sed necessarium est esse actu præsentem omnibus spatiis imaginariis. » (*De sacram. Euch.*, d sp. XLVIII, sect. IV, n. 10.)

toute dimension, et au milieu de laquelle se trouverait plongée, dans le temps, une éponge que les eaux pénètrent et débordent de toutes parts : image de ce monde, que l'immensité de Dieu pénètre et déborde de tous côtés; avec cette difrence, toutefois, que Dieu est tout entier dans le monde et tout entier dans chacune de ses parties, tandis que chaque portion de l'élément liquide occupe un espace distinct.

Saint Augustin s'était formé, dans sa jeunesse, une conception semblable de l'immensité divine. « O mon Dieu, ô la vie de mon âme, dit-il dans ses Confessions, je vous croyais grand d'une grandeur répandue dans des espaces infinis, et pénétrant la masse entière du monde, de telle sorte que vous vous étendiez encore de toutes parts au delà de cet univers, sans avoir ni bornes ni limites; et que la terre, le ciel, toutes choses créées étaient remplies de vous, se terminaient en vous, qui n'aviez de terme nulle part. Car de même que cet air grossier qui environne le monde que nous habitons ne saurait empêcher la lumière du soleil de se frayer un passage à travers sa substance, non en la déchirant ou en la divisant, mais en la pénétrant doucement et en la remplissant tout entière de ses clartés; ainsi je me figurais que vous passiez non seulement à travers les substances de l'air et de l'eau, mais encore que, pénétrant la terre dans sa masse et jusque dans ses parties les plus petites, partout invisible et présent, vous gouverniez, par cette union secrète et cette influence tant intérieure qu'extérieure, toutes les choses que vous avez créées.

« Telles étaient mes conjectures, parce qu'il m'était impossible d'imaginer autre chose ; mais j'étais dans une erreur complète, *nam falsum erat* ; car, s'il en était ainsi, une plus grande partie de la terre contiendrait une partie plus grande de votre être, une plus petite en contiendrait une moindre, et toutes choses seraient remplies de vous, de telle façon que le corps d'un éléphant contiendrait une plus grande partie de votre substance que le corps d'un passereau, parce qu'il est plus grand et occupe un espace plus étendu ; et de même à proportion dans toutes les parties du monde, les unes en auraient plus, les autres moins, selon leurs diverses dimensions. Or, cela n'est pas ainsi : mais, Seigneur, vous n'aviez point encore éclairé mes ténèbres[1]. »

Revenant plus loin sur le même sujet, le saint Docteur ajoute : « Mon esprit se représentait l'univers et tout ce qui est visible dans son étendue : la terre, la mer, l'air, les astres, les plantes, les animaux ; en même temps tout ce qui s'y dérobe à nos regards : le firmament, les anges, toutes les substances spirituelles, que mon imagination plaçait en de certains espaces, comme s'ils eussent été des corps. De cette universalité des êtres que vous avez créés, je me faisais une grande masse... mais finie et bornée de toutes parts. Et vous, Seigneur, je vous considérais comme environnant de toutes parts et pénétrant cette masse, mais infini vous-même en tous

1. S. Aug., *Conf.*, l. VII, c. I.

sens : comme on pourrait se représenter une mer infinie dans son étendue, et renfermant en elle-même une éponge d'une grosseur prodigieuse, mais qui, finie néanmoins dans ses dimensions, serait ainsi toute pénétrée des eaux de cette mer immense. C'est ainsi que je vous considérais dans votre essence infinie, remplissant de toutes parts cette masse finie, assemblage de toutes vos créatures[1]. »

Plus tard, devenu évêque d'Hippone, et mieux instruit de ces choses, Augustin en parlait d'une tout autre manière : « Quand on dit que Dieu est partout, il faut éloigner de notre esprit toute pensée grossière, et nous dégager de l'impression des sens pour *ne pas nous figurer Dieu répandu partout à la façon d'une grandeur se déployant dans l'espace*, comme est celle de la terre, de l'eau, de l'air et de la lumière ; car toutes les choses de cette espèce sont moindres dans une de leurs parties que dans le tout. Il faut plutôt concevoir la grandeur de Dieu comme on se représente une grande sagesse dans un homme, fût-il de petite taille[2]. »

Cette sorte de diffusion et d'expansion de

1. S. Aug., *Conf.*, l. VII, c. V.

2. « Quamquam et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, *ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi*, sicut humus, aut humor, aut aer, aut lux ista diffunditur (omnis enim hujuscemodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto) : sed ita potius sicuti est magna sapientia, etiam in homine, cujus corpus est parvum. » (S. Aug., lib. *de Præsentia Dei, seu Epist. ad Dardanum* 187 (alias 57), c. IV, n. 11.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

l'Être divin, si fort improuvée par saint Augustin, et signalée par lui comme une conception grossière et charnelle qu'il faut écarter, *carnali resistendum est cogitationi, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi*, ressemble singulièrement à l'idée que nous donnent de l'immensité divine ceux qui nous représentent Dieu présent partout, parce que sa substance, étant infinie et illimitée, et occupant actuellement tous les lieux réels ou imaginaires, se trouve par là même dans une relation de présence, ou plutôt d'intime pénétration, avec tout ce qui existe dans l'espace.

Ils ne tombent point, il est vrai, dans l'erreur du fils de Monique, s'imaginant qu'un espace plus étendu devait contenir une partie plus grande de la substance divine; car ils savent et ils enseignent qu'un pur esprit, étant indivisible et exempt de parties, n'est pas localisé à la façon des corps dont une partie est à droite et l'autre à gauche, mais qu'il peut occuper un espace déterminé de manière à être tout entier dans le tout, et tout entier dans chaque partie; néanmoins, sur le fond de la question et sur la manière de concevoir l'ubiquité divine, ils nous semblent partager les idées de jeunesse qu'Augustin devait réformer plus tard à la suite de méditations plus approfondies.

Bien plus spirituelle, et partant plus conforme à la nature de Dieu, nous apparaît la notion de l'immensité donnée par saint Thomas. Au lieu d'admettre, avec les tenants de l'opinion que nous combattons ici, une sorte de diffusion de la substance divine, à telles enseignes que Dieu

serait encore substantiellement présent aux créatures semées dans l'espace, lors même que, par impossible, il n'exercerait sur elles aucune action[1], le Docteur angélique enseigne au contraire que la raison formelle de la présence de Dieu dans les choses créées n'est autre que son opération, de même que le fondement de l'immensité, c'est la toute-puissance.

Par elle-même, la substance divine n'est déterminée à occuper aucun lieu, ni grand, ni petit; elle ne demande, pour s'y déployer, aucun espace; elle n'emporte aucune relation de proximité ou d'éloignement avec les êtres existants dans l'espace; si de fait elle entre en rapport et en contact avec eux, c'est par sa vertu et son opération; si elle est intimement présente à tout ce qui existe, c'est parce qu'elle produit et maintient l'être de toutes choses. *Non determinatur* (Deus) *ad locum, vel magnum vel parvum,* EX NECESSITATE SUÆ ESSENTIÆ, *quasi oporteat eum esse in aliquo loco, quum ipse fuerit ab æterno ante omnem locum; sed* IMMENSITATE SUÆ VIRTUTIS ATTINGIT OMNIA QUÆ SUNT IN LOCO, QUUM SIT UNIVERSALIS CAUSA ESSENDI. *Sic igitur ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit*[2].

Si donc Dieu peut être en tous lieux, ou, en

---

1. « Si per impossibile res aliqua inciperet esse sine actione Dei, nihilominus non posset esse distans ab illo, ob immensitatem ejus, sed necessario simul essent, et quasi penetrative secundum substantiam et entitatem suam. » (Suarez, *Metaph.*, disput. XXX, sect. VIII, n. 52.)

2. S. Thom., l. III, *Contra Gent.*, c. LXVIII.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

d'autres termes, s'il est immense, c'est, au jugement de l'Ange de l'Ecole, parce que, possédant une puissance infinie, il est capable d'opérer, et partant de se rendre présent, dans un espace sans bornes ni limites, même dans un espace infini, si une telle étendue était possible. *Si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique*[1]. — *Et hoc proprie convenit Deo; quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita..., oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum*[2]. S'il est de fait en tous lieux et dans toute créature, c'est qu'il n'existe aucun espace réel, aucun être créé, sur lesquels il n'exerce une action directe et immédiate, et avec lesquels il ne soit en contact par sa vertu, et conséquemment par sa substance. *Dei proprium est ubique esse; quia cum sit universale agens, ejus virtus attingit omnia entia, unde est in omnibus rebus*[3].

III

Cette omniprésence de Dieu, fréquemment appelée par les théologiens présence d'immensité, a été désignée par saint Thomas sous un autre vocable; il l'a appelée présence par mode de cause efficiente, *per modum causæ agentis*[4] :

1. S. Thom., I. III, *Contra Gent.*, c. LXVIII, n. 2.
2. S. Thom., I, q. VIII, a. 4.
3. *Summa Theol.*, I, q. CXII, a. 1.
4. *Summa Theol.*, I, q. VIII, a. 3.

expression caractéristique et profonde, qui a le double avantage d'écarter toute idée de diffusion et d'expansion de la nature divine, et d'indiquer en même temps que l'opération divine est le vrai fondement des rapports existant entre Dieu et la créature. Au reste, en se servant de cette locution, saint Thomas n'a point innové ni exprimé une opinion purement personnelle, mais il s'est montré ici, comme toujours, le fidèle écho de la Tradition.

En effet, après être revenu de son erreur relative à l'immensité divine, saint Augustin expliquait à l'illustre correspondant auquel il adressait son livre *Sur la présence de Dieu*, que Dieu est partout, non pas à la façon d'un corps qui s'étend dans l'espace, mais comme substance créatrice, gouvernant sans peine et conservant sans fatigue ce monde qu'il a créé[1]. Il disait encore que Dieu est dans le monde comme la cause efficiente du monde, *erat in mundo, quomodo per quem mundus factus est*; comme l'ouvrier est présent à son œuvre pour la régir, *quomodo artifex regens quod fecit*[2]. S'il remplit le

1. « Sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus, sed in solo cælo totus, et in sola terra totus, et in cælo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. » (S. Aug. lib. *De præsentia Dei, seu Epist. ad. Dardan.* 187, c. IV, n. 14.)

2. « In mundo erat (Deus), et mundus per eum factus

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ciel et la terre, c'est par la présence et l'exercice de sa puissance, et non par la nécessité de sa nature : *implens cælum et terram præsente potentia, non indigente natura*[1]; car enfin, si Dieu est grand, ce n'est pas par la masse, mais par la puissance : *neque enim mole, sed virtute magnus est Deus*[2].

Saint Thomas paraît manifestement s'être inspiré de ces divers passages, quand il dit : « Il ne faut pas croire que Dieu soit partout en se divisant dans l'espace, de telle sorte qu'une partie de sa substance soit ici, et une autre ailleurs, mais il est tout entier partout, car étant absolument simple, il n'a point de parties. Il n'est cependant pas simple à la façon d'un point qui termine une ligne, et qui pour cela occupe une situation déterminée et ne peut être que dans un lieu indivisible; mais Dieu est indivisible comme étant absolument en dehors de tout genre de continu : aussi n'est-il point déterminé, par la nécessité de sa nature, à occuper un lieu quelconque, grand ou petit, comme s'il devait nécessairement être localisé quelque part, lui qui existait de toute éternité, lorsqu'il n'y avait encore aucun lieu; mais, grâce à l'infinité de sa puissance, il atteint tout ce qui est dans le lieu, étant la cause universelle de l'être. Donc, il est tout entier partout où il se trouve, parce qu'il atteint tout par sa vertu, qui est très simple. Il n'est pourtant pas mêlé aux choses... mais il est dans ses œuvres à la façon d'une cause efficiente[1]. »

est... Sed quomodo erat? Quomodo artifex regens quod fecit. Non enim sic fecit, quomodo facit faber arcam; forinsecus est arca quam facit... Deus autem mundo infusus fabricat, præsentia majestatis facit quod facit, præsentia sua gubernat quod fecit. Sic ergo erat in mundo, quomodo per quem mundus factus est. » (S. Aug. *in Evang. Joan.* tract. 2, n. 10.)

1. « Deus ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens cælum et terram præsente potentia, non indigente natura. » (S. Aug., *De Civit. Dei*, l. VII, c. XXX.)

2. S. Aug., *Epist.*, III.

Saint Fulgence, disciple de saint Augustin, ne parle pas autrement que son maître. « Par sa substance et sa puissance, dit-il, Dieu est partout, tout entier partout, remplissant tout non de sa masse, mais de sa puissance : *totus totum*

1. « Non est æstimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars ejus sit hic et alia alibi, sed totus ubique est; Deus enim, cum sit omnino simplex, partibus caret.

« Neque sic simplex est sicut punctus qui est terminus continui et qui, propter hoc, determinatum situm in continuo habet; unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est, quasi omnino extra genus continui existens; unde non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum, ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, cum ipse fuerit ab æterno ante omnem locum; sed immensitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco, cum sit universalis causa essendi. Sic igitur ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit. — Non est tamen æstimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus...; sed est in operibus per modum causæ agentis. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. III, c. LXVIII.)

complens virtute, non mole[1]. » Saint Grégoire de Nysse va même jusqu'à dire que c'est par une sorte d'abus que nous disons d'une substance spirituelle qu'elle est dans le lieu, à cause de l'opération qu'elle exerce sur les choses localisées, prenant ainsi le lieu pour l'opération et la relation qui en résulte. Lorsque nous devrions dire : Elle opère ici ou là, nous disons : Elle est là[2].

Que la présence substantielle de Dieu dans les choses créées soit fondée sur son opération, c'est ce qui ressort manifestement, nous semble-t-il, de tous ces témoignages et d'une multitude d'autres semblables qu'il serait facile d'apporter. On a cherché néanmoins à infirmer ces autorités, et l'on a dit : Sans doute l'opération immédiate de Dieu en toutes choses prouve qu'il est partout, de même que la parole d'une personne que l'on entend converser dans un appartement voisin est une preuve de sa présence, mais elle n'en est pas la raison. Ce que l'on pourrait traduire ainsi : Cette personne est ici, *puisque* je l'entends, mais elle n'est pas ici *parce que* je l'entends ; elle pourrait y être sans que je l'entendisse, si elle gardait le silence. Ainsi en est-il de Dieu : il

1. « Quantum ad substantiam et potentiam suam, ubique est Trinitas, unus Deus, totus totum complens virtute, non mole. » (S. Fulg., l. II, *ad Trasim.*, c. XI.)

2. « Quum natura intelligibilis fuerit in habitudine ad locum, vel ad rem in loco sitam, abusive dicimus illam ibi esse, propter operationem ejus circa rem locatam ; locum pro habitudine et operatione sumentes. Cum enim dicendum esset : ibi operatur, dicimus : ibi est ». (S. Greg. Nyss., lib. *De Anima.*)

est partout, *puisqu'il* opère en toutes choses, mais il n'y est pas *parce qu'il* opère ; lors même que, par impossible, il n'agirait pas dans les créatures, il leur serait néanmoins intimement présent, sa substance infinie étant nécessairement indistante de tout ce qui existe dans l'espace.

Ce raisonnement serait concluant si Dieu était dans l'espace à la façon des corps. Un corps est présent dans un lieu et l'occupe, non par son action, ni même directement par sa substance, mais par ses dimensions, par le contact de ses parties avec les parties du corps qui l'entoure et le contient ; et comme ce qui donne à un corps des parties et des dimensions, ce qui leur permet de se mettre en contact avec un autre corps et d'occuper un espace plus ou moins considérable, c'est la quantité, il est, à proprement parler, dans le lieu par sa quantité : *per quantitatem dimensivam*, comme parle l'École.

Tout autre est la raison de la présence d'un esprit dans le lieu ; substance simple et exempte de parties, il n'occupe par lui-même aucun lieu, ni grand ni petit, il ne demande pour se déployer aucun espace. Cependant, s'il veut se mettre en relation avec le lieu ou les choses qui y sont contenues, il le peut, en y exerçant son activité, en y appliquant son énergie ; de là cette proposition qui a pour ainsi dire la valeur d'un axiome parmi les scolastiques : les esprits sont dans le lieu *per contactum virtutis*[1].

1. « Res corporea est in aliquo sicut in loco *secundum contactum quantitatis dimensivæ*. Res autem incorporea in ali-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Et comme l'activité d'un être est proportionnée à la nature qui en est le principe, la sphère d'action des esprits est plus ou moins vaste, suivant qu'ils occupent un degré plus ou moins élevé dans l'échelle des êtres. Ainsi un archange peut occuper un espace corporel plus considérable qu'un ange, parce que sa vertu, sa puissance active, étant plus grande, est par là même en état de s'exercer sur une plus large échelle, de même qu'un foyer plus intense rayonne plus loin. Mais comme tout esprit créé est fini et limité dans la perfection de son essence, et partant dans l'étendue de sa puissance, il ne peut occuper qu'un lieu déterminé, fini, borné; celui-là seul est capable d'être partout, d'occuper tous les espaces donnés, si étendus qu'on les suppose, dont la puissance infinie, n'ayant ni bornes ni limites, peut s'exercer en tous lieux et sur tous les êtres qui les occupent, quelles qu'en soient la multitude et la grandeur[1].

Par conséquent, ce que la quantité est aux

---

quo esse dicitur *secundum contactum virtutis*, cum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. III, c. LXVIII.)

1. « Divina virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium; et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique; virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum... Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. LII, a. 2.)

corps, c'est-à-dire une propriété distincte de leur substance, l'étendant dans l'espace, la puissance active l'est aux esprits, qu'elle met en contact avec le lieu et les choses qui y sont localisées. De là ces paroles de saint Thomas : *Incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivæ, sicut corpora, sed per contactum virtutis*[1].

Si un esprit créé, non destiné par sa nature, comme l'âme humaine, à informer un corps, incapable même, dès lors qu'il est une substance complète, de s'unir à la matière autrement qu'en qualité de moteur, n'est présent dans le lieu qu'autant qu'il y opère, en sorte qu'il dépend de lui d'occuper à son gré, dans la sphère de son activité, un espace plus ou moins grand, ou même de n'en occuper aucun, suivant qu'il applique son énergie sur une étendue plus ou moins vaste, ou qu'il suspend son opération, est-il surprenant que l'Esprit par excellence n'ait, abstraction faite de son opération, aucune relation avec l'espace et les choses qui y sont contenues? Souverainement indépendant des créatures, Dieu n'entre en rapport avec elles qu'en les constituant, par la participation qu'il leur communique de ses perfections, dans un état de dépendance essentielle vis-à-vis de lui; il n'existe en elles que parce qu'il les rapproche de lui-même et les tient unies à lui par son opération. *Essentia ejus* (Dei) *cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi in quantum appli-*

---

1. *Summa Theol.*, I, q. VIII, a. 2, ad 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

catur sibi per operationem[1]. Si Dieu n'agissait pas en nous, il ne serait pas en nous.

Aussi, quand il se demande si l'ubiquité est une propriété qui convient à Dieu de toute éternité, *utrum esse ubique conveniat Deo ab æterno*, au lieu de répondre, comme certains théologiens, que Dieu n'est pas, il est vrai, présent de toute éternité *aux* choses qui n'existent pas encore, mais que sa substance se trouve pourtant réellement et éternellement dans les espaces que doivent occuper, dans la suite des temps, tous les êtres créés, saint Thomas répond : « que la présence de la Divinité en tous lieux emporte une relation de Dieu aux créatures fondée sur une opération qui est le principe de son inexistence dans les choses. Or, toute relation fondée sur une opération qui passe dans les êtres créés ne peut être attribuée à Dieu que temporellement, parce que ces sortes de relations, étant actuelles, supposent l'existence des deux termes. De même donc qu'on ne peut pas dire que Dieu opère de toute éternité dans les créatures, ainsi on ne peut pas davantage affirmer son éternelle présence en elles, car cela suppose son opération[2] ».

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

2. « Cum dicitur, Deus est ubique, importatur quædam relatio Dei ad creaturam, fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio quæ fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut Dominus et Creator et hujusmodi; quia hujusmodi relationes actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum. Sicut ergo non dicitur operari in rebus ab æterno, ita nec esse in rebus, quia hoc operationem ipsius designat. » (S. Th., *Sent.*, l. I, dist. XXXVII. q. II, a. 3.)

Et si vous interrogez les saints Pères pour leur demander où était Dieu avant la création du monde, au lieu de répondre qu'il était dans ces espaces incommensurables qu'occupe actuellement l'univers et qu'auraient pu occuper des milliers de mondes plus vastes que le nôtre, ils vous diront par l'organe de saint Bernard : « Ce n'est pas la peine de chercher davantage où il était; rien n'existait hors de lui, il était donc en lui-même[1] ».

Ainsi, au jugement de saint Thomas et des Pères de l'Eglise, l'opération divine formellement immanente, puisqu'elle ne sort pas et n'est même pas distincte du principe d'où elle émane, mais produisant au dehors des effets créés, et appelée pour cela virtuellement transitive, *virtualiter transiens*, voilà la raison formelle, le fondement vrai, le pourquoi définitif de la présence de Dieu dans les créatures.

1. « Ubi erat Deus, antequam mundus fieret? Non est quod quæras ultra, ubi erat. Præter ipsum nihil erat; ergo in se ipso erat. » (S. Bern., *De Consider.*, l. V, cap. VI.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE II

Combien cette présence est intime, profonde, universelle. — Ses différents degrés.

I

Combien cette présence est intime, profonde, universelle, c'est ce qu'il nous est difficile de concevoir, plus difficile encore d'exprimer. Nous ne connaissons directement et immédiatement que les causes créées; et si efficace que soit leur action, jamais elle n'atteint l'être tout entier. La cause créée modifie, transforme le sujet sur lequel s'exerce son activité, *operatur transmutando*, elle ne crée pas; et par suite, elle laisse toujours au-dessous d'elle, dans les profondeurs intimes de l'être, quelque chose qu'elle ne donne pas, qu'elle ne produit pas, et par conséquent où elle n'est pas. Le statuaire, par exemple, peut bien tirer d'un bloc informe de bois ou de marbre un chef-d'œuvre qui fera l'admiration non seulement des contemporains, mais encore de la postérité la plus reculée; mais si puissant, si inventif, si créateur que soit son génie, quand il s'agit de réaliser au dehors l'idéal qu'il a conçu dans le secret de son esprit, il lui faut une substance matérielle sur laquelle son burin puisse s'exercer, une substance qu'il suppose et ne produit pas. Notre âme elle-même, si intimement unie à notre corps, en qualité de forme substantielle, qu'elle lui communique l'être, la vie, la sensation, l'action, et ne constitue avec lui qu'une seule substance, notre âme suppose néanmoins la matière qu'elle informe et qui ne vient point d'elle.

La causalité divine ne connaît pas ces barrières, elle est universelle et s'étend à tout; substances, facultés, habitudes, opérations, tout ce qu'il y a de réel et de positif vient d'elle, tout est son œuvre, tout, hormis le mal et le péché. Sans elle, rien ne peut arriver à l'existence, rien ne s'y peut maintenir, *portans omnia verbo virtutis suæ*[1]; sans son influence actuelle et immédiate, aucun agent créé ne saurait agir : *omnia opera nostra operatus es nobis (Domine)*[2]; nos vouloirs les plus libres ne sauraient échapper eux-mêmes à son action toute-puissante : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*[3]. Aussi Dieu, en sa qualité de cause première, est-il présent partout, au centre, dans le rayon, et à la circonférence de tout être.

Quelle que soit la nature de l'effet produit et l'ordre auquel il appartient; qu'il s'agisse d'un être inanimé ou d'un vivant, d'une âme à créer, à conserver ou à justifier, d'un don naturel ou surnaturel à conférer, d'une faculté à faire

1. Hebr., I, 3.
2. Is., XXVI, 12
3. Philip., II, 13.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

passer à l'acte; bref, dès qu'un effet quelconque de la causalité divine se rencontre quelque part, Dieu lui-même s'y trouve en qualité d'agent. *Quia nihil operari potest ubi non est... necesse est, ut ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector*[1].

Ce mode de présence commun à tout être, et substantiellement le même partout, comporte néanmoins bien des degrés, suivant le nombre et l'excellence des effets produits, ou plutôt suivant la mesure plus ou moins grande dans laquelle chaque créature participe à la perfection divine. Ainsi, en qualité de cause efficiente, Dieu est présent d'une manière plus parfaite, plus complète, plus plénière, dans le monde des esprits que dans celui des corps, dans les anges que dans les hommes, dans les créatures raisonnables ou vivantes que dans les êtres inintelligents ou privés de vie, dans les justes que dans les pécheurs.

C'est ce qu'enseigne très clairement le pape saint Grégoire le Grand : « Dieu, dit-il, est partout, et tout entier partout, car il est en contact avec toutes choses, quoiqu'il ait pour les choses différentes des contacts divers. Avec les créatures insensibles, il a des contacts qui donnent l'être sans la vie; avec les animaux, il a des contacts qui donnent l'être, la vie et la sensation sans l'intelligence; avec la nature humaine ou angélique, il a des contacts par lesquels il donne tout à la fois l'être, la vie, la sensation et l'intelligence; et quoique toujours semblable à lui-même, il touche diversement les choses dissemblables[1]. »

1. S. Th., *Contra Gent.*, l. IV, c. XXI.

Saint Fulgence disait de son côté : « Dieu n'est pas également présent à toutes choses; car s'il est partout par sa puissance, il n'est point partout par sa grâce[2]. » Et saint Bernard : « Dieu, qui est également tout entier partout par sa simple substance, est pourtant présent aux créatures raisonnables autrement qu'aux autres; il est de même autrement dans les bons que dans les méchants, par son efficacité. Ainsi, il est dans les créatures inintelligentes de telle sorte qu'elles ne parviennent pas à le saisir. Les êtres raisonnables, au contraire, peuvent l'atteindre par la connaissance, mais les bons seuls peuvent le posséder même par l'amour. Ce n'est donc que dans les bons qu'il se trouve de manière à être avec eux par l'accord des volontés[3]. »

1. « Ubique Deus et ubique totus, quia omnia tangit, licet non æqualiter tangat. Quædam enim tangit ut sint, nec tamen ut vivant et sentiant, sicut cuncta insensibilia. Quædam tangit ut sint, vivant et sentiant, nec tamen ut discernant, sicut sunt bruta animalia. Quædam tangit ut sint, vivant, sentiant et discernant, sicut est humana et angelica natura. Et cum ipse nunquam sibimetipsi sit dissimilis, dissimiliter tangit dissimilia. » (S. Greg. M., *In Ezech.*, l. I, homil. VIII, n. 16.)

2. « Non omnibus æqualiter adest : ubique enim adest per potentiam, non ubique per gratiam. » (S. Fulgent., *Ad Trasim.*, l. II, c. VIII.)

3. « Deus qui ubique æqualiter totus est per suam simplicem substantiam, aliter tamen in rationalibus creaturis quam in aliis; et ipsarum aliter in bonis quam in malis est per efficaciam. Ita sane est in irrationalibus creaturis, ut

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

II

Comment concevoir ces divers degrés de présence? Si la substance divine était étendue et divisible, on comprend qu'elle pourrait se trouver ici ou là dans une proportion variable comme les choses elles-mêmes, davantage dans les êtres plus grands, et moins dans les plus petits, de même que l'eau du fleuve est contenue en plus ou moins grande quantité dans le vase employé pour la puiser, suivant la capacité du récipient. Mais une substance simple et indivisible est-elle vraiment susceptible de se trouver plus dans un endroit que dans un autre? Peut-elle ne pas être tout entière partout où elle se trouve? Et si elle est tout entière partout où elle existe, comment est-il vrai de dire qu'elle est plus ici que là?

Saint Thomas nous fournit la solution de ce problème quand il dit : « Il y a un mode ordinaire et commun suivant lequel Dieu est en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence *comme la cause est dans les effets qui participent à sa bonté. Est unus communis modus quo Deus est in omnibus per essentiam, potentiam et præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius*[1]. » Pour comprendre le

---

tamen non capiatur ab ipsis. A rationalibus autem omnibus quidem capi potest per cognitionem, sed a bonis tantum capitur etiam per amorem. In solis ergo bonis ita est, ut etiam sit cum ipsis propter concordiam voluntatis. » (S. Bern., homil. III, super Evang. *Missus est.*)

1. S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 3.

sens et la portée de ces paroles, il faut se rappeler une belle doctrine empruntée par l'Ange de l'Ecole aux Pères grecs, notamment à saint Denys, qui l'avait lui-même puisée dans les écrits de Platon.

D'après la doctrine platonicienne, d'accord sur ce point avec les enseignements de la foi, tout être créé est une participation de l'être divin, toute perfection créée une participation de la perfection infinie. Ainsi notre nature est une participation de la perfection divine : *Propria natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat*[1]; la lumière de notre intelligence, une participation de l'intelligence incréée[2]; notre vie, une participation de la vie de Dieu. Bref, tout ce qu'il y a de bon, de parfait, de positif, d'être, en un mot, dans une créature quelconque, tout cela est une participation de l'être et de la bonté de Dieu[3].

Il ne faut pas concevoir cette communication que Dieu fait de lui-même aux créatures comme une division de l'essence divine, à la façon d'un fruit que l'on partage et dont on distribue les fragments; non, l'essence divine conserve son unité et sa plénitude. Il ne faut pas davantage

---

1. *Summa Theol.*, I, q. XIV, a. 6.

2. « Ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XII, a. 11, ad 3.)

3. « A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis. » (S. Th., I, q. VI, a. 4.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

se la représenter comme une émanation proprement dite, un écoulement, une effusion de la substance divine, comme lorsque d'une source unique découlent plusieurs ruisseaux, ou qu'un corps chaud rayonne autour de lui et imprègne de sa chaleur les choses qui l'environnent; car la bonté divine se répand en dehors en produisant des êtres qui lui ressemblent, mais sans qu'il sorte rien de la divine substance, *nihil de substantia ejus egreditur*[1]; ce n'est que sa similitude qui passe dans les créatures. Tel le sceau laisse son empreinte dans la cire, sans lui rien communiquer de sa substance.

Cette participation des créatures à la bonté divine ne consiste donc point dans une certaine communauté de l'être et de la perfection, ce serait du panthéisme. Les créatures ont un être propre, une bonté propre, qui leur est intrinsèque, et qui est la cause formelle les constituant ce qu'elles sont : et elles ne se rapportent à Dieu que comme à une cause extrinsèque : à l'idéal d'après lequel elles ont été créées, à la cause efficiente qui les a produites, à la fin qu'elles doivent atteindre[2].

Ce n'est pas sans raison que les Pères, et saint Thomas à leur suite, appellent les créatures des

1. S. Th., *Comment. in lib. de divinis Nom.*, c. II, lect. 6.
2. « Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, denominans ipsum. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. VI, a. 4.)

êtres par participation, *entia per participationem*, et leurs perfections, des perfections participées. En se servant de ces expressions, ils avaient un double but : d'abord marquer nettement la différence profonde qui existe entre le Créateur et la créature, ou plutôt l'abîme qui les sépare ; puis donner à entendre que tout être créé dépend essentiellement de Dieu comme de sa cause exemplaire et efficiente. En effet, qui dit *être participé* dit un être fini, limité, borné; car participer à une chose, à un héritage par exemple, c'est en prendre sa part et ne le posséder pas entièrement; il dit encore un être d'emprunt, un être contingent, reçu d'autrui, et dépendant essentiellement d'une cause qui lui est extrinsèque ; car dès lors qu'une chose n'est pas l'être lui-même dans toute sa plénitude, l'océan de l'être, mais un simple ruisseau ou un filet d'être, ce qu'elle possède d'être ne lui appartient pas en vertu même de son essence, mais lui vient du dehors, car tout ruisseau suppose une source qui l'engendre[1].

Lors donc qu'on appelle les créatures des *êtres par participation*, on veut signifier deux choses : la première, c'est que les créatures ne possèdent pas l'être dans toute sa plénitude, qu'elles n'en ont qu'une part, une dose plus ou moins grande, mais essentiellement finie et limitée ; la seconde, c'est que cet être limité et borné ne leur appartient pas essentiellement, en vertu même de leur

1. « Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. II, ch. XV.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

nature, mais leur a été communiqué par une cause extrinsèque, qui n'est autre que Dieu ; de même qu'un fer incandescent ne possède la chaleur et l'éclat du feu que par l'action d'un agent extérieur, et non en vertu de sa nature, et n'est igné que par participation.

L'être divin, au contraire, n'est pas un être d'emprunt, un être reçu d'autrui ; Dieu ne le tient de personne, il l'a en vertu même de sa nature ; il est donc l'être qui existe par lui-même, *Ens per se*, l'être par essence, *Ens per essentiam*, par opposition à l'être contingent et dépendant d'autrui, *Ens ab alio, ens per participationem*. Aussi est-il l'être par excellence, l'être même subsistant par lui-même, *ipsum esse per se subsistens*, par conséquent l'être infini, la plénitude de l'être, *ipsa plenitudo essendi*. S'il est la plénitude de l'être, rien ne peut exister hors de lui, qui ne dérive de lui comme de sa source et ne soit en lui d'une manière suréminente ; et tout ce qui existe hors de lui, ce n'est pas l'être simplement dit, *ipsum esse simpliciter*, ce sont des êtres, des participations et des imitations de l'être, *entia per participationem*[1].

Ce que nous disons de l'être doit aussi s'appliquer à toutes les autres perfections. Tout ce que Dieu est, il l'est par lui-même, par son essence,

1. « Quod per essentiam dicitur est causa omnium quæ per participationem dicuntur... Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse : omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non posset esse nisi unum. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. II, c. XV.)

et conséquemment sans mesure ; ainsi, il est non seulement intelligent, sage, bon, aimant, puissant, mais il est l'intelligence et la sagesse même, la bonté, l'amour, la puissance infinie, la source de toute intelligence et de toute bonté. La créature, au contraire, peut bien être intelligente, sage, bonne, puissante, mais elle n'est point l'intelligence même, ni la sagesse, ni l'amour ; ces perfections ne constituent pas son essence, mais elles sont simplement ou des facultés, ou des propriétés, ou des opérations distinctes de l'essence et limitées comme elle ; en un mot, ce sont des perfections participées.

III

Après les explications que nous venons de donner, il sera facile de saisir la pensée de notre angélique Docteur lorsqu'il déclare que Dieu est en toutes choses *comme la cause est dans les effets qui participent à sa bonté*. Cela revient à dire que Dieu est présent aux créatures, en qualité de cause efficiente, d'abord par son opération : car tout agent doit être en contact avec le sujet sur lequel il agit d'une manière immédiate ; ensuite par ses dons, qui constituent le terme de cette opération, c'est-à-dire par les perfections créées, finies, contingentes, qu'il communique aux êtres de ce monde, et qui sont autant d'imitations lointaines, de copies imparfaites, de participations analogiques de l'essence divine. En effet, c'est le propre de la cause efficiente de communiquer à ses effets, dans une mesure plus ou moins

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

large, la perfection qu'elle possède, et d'être ainsi en eux non seulement par le contact de sa vertu, au moment même où elle opère et tant que dure son opération, mais encore par sa similitude; car il est de la nature même de l'agent de produire au dehors quelque chose qui lui ressemble, la perfection de l'effet n'étant qu'une reproduction, une participation, une ressemblance de celle de la cause[1].

Or Dieu est la cause universelle de tout ce qui existe; car tous les êtres de ce monde sont les effets de sa puissance. Ils doivent donc tous posséder en eux quelque chose de Dieu, non pas une portion de sa substance, mais une similitude et une participation de sa bonté par mode de vestige ou d'image. *Deus est in omnibus, sed in quibusdam per participationem suæ bonitatis, ut in lapide et in aliis hujusmodi; et talia non sunt Deus, sed habent in se aliquid Dei, non ejus substantiam, sed similitudinem ejus bonitatis*[2]. Et comme les effets de l'activité divine sont très variés dans les diverses créatures, comme les dons divins sont distribués d'une manière fort inégale, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce,

1. « De natura agentis est, ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum, et aliam rationem... Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul... quia id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. I, ch. XXIX.)

2. S. Th., *In Epist. ad Coloss.*, c II, lect. 2.

il en résulte que les êtres qui participent d'une manière plus éminente aux bienfaits du Créateur sont par là même plus rapprochés de Dieu, plus unis à Dieu, plus riches de Dieu.

De son côté, Dieu, en qualité d'agent, existe d'une manière plus parfaite dans les créatures qui reçoivent de sa munificence de plus grandes libéralités; car, étant présent directement et immédiatement par son opération, il est conséquemment plus étroitement uni aux êtres en qui il opère de plus grandes choses. *Tanto alicui naturæ perfectius unitur* (Deus) *quanto in ea magis suam virtutem exercet*[1]. Si sa très simple, très une, très indivisible substance, qui ne connaît ni division ni partage, ne peut se trouver quelque part sans y être tout entière, il n'en va pas de même de son opération et de sa vertu toute-puissante, qui, libre de s'exercer au dehors dans la mesure où elle le juge à propos, a de fait avec les diverses créatures des contacts infiniment variés.

Notre âme nous fournit sur ce point un terme de comparaison. Présente tout entière par sa substance à tout le corps et à chacune de ses parties qu'elle anime et vivifie, elle est par sa vertu plus spécialement, plus pleinement, plus parfaitement unie à la tête, où se trouvent tous les sens, qu'au reste de l'organisme. Et cela se comprend. Douée, comme elle est, de facultés multiples, elle a besoin, pour en exercer les fonctions, d'organes variés qui ne se rencontrent

1. S. Th., *Opusc.* 2 (alias 3) *ad cantorem Antioch.*, c. VI.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

point dans tout le corps et se trouvent réunis seulement dans la tête. On peut donc dire en toute vérité que, présente tout entière par sa substance dans le corps entier et dans chacune de ses parties, elle est, par sa vertu, principalement et excellemment dans le cerveau. De là ces paroles de saint Bernard : *Anima cum in toto sit corpore, excellentius tamen et singularius est in capite, in quo sunt omnes sensus*[1].

On comprend maintenant comment, nonobstant sa parfaite simplicité, Dieu peut être plus ici que là; et comment sa présence, en qualité de cause efficiente, quoique formellement et spécifiquement la même partout, peut, si on la considère dans son extension, varier pour ainsi dire à l'infini, dans la mesure même où s'exerce l'activité divine ; en sorte que, plus complète, plus excellente, plus parfaite, là où les termes de cette activité sont eux-mêmes plus nombreux et plus relevés, cette présence va en diminuant et en s'amoindrissant de plus en plus, à mesure que les effets de la puissance divine s'éloignent davantage de la perfection de leur cause. Voilà pourquoi il est dit de certains êtres qu'ils sont près de Dieu, tandis que d'autres en sont éloignés, non sans doute par un rapprochement matériel et local, mais par une similitude ou une dissemblance de nature ou de grâce[2].

1. S. Bern., serm 1 in Ps. *Qui habitat.*

2. « Dicuntur res distare a Deo per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ, sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. VIII, a. 1, ad 3.)

Ainsi, pendant que les anges, ces purs miroirs de la Divinité, *mundissima Divinitatis specula*, comme les appelle saint Denys, habitent en quelque sorte dans le vestibule de la sainte Trinité[1], parce que, étant les plus parfaites des créatures, ils sont pour ainsi dire voisins de Dieu, les êtres matériels, au contraire, sont relégués aux derniers confins de la création, et se trouvent les plus éloignés de Dieu par la dissemblance de nature. L'homme tient le milieu entre ces deux classes d'êtres; moins uni à Dieu que les purs esprits, auxquels il est inférieur par sa nature, il est incomparablement plus rapproché de lui que les créatures inintelligentes, incapables de s'élever jusqu'à leur auteur par la connaissance et l'amour; aussi est-il dit de l'homme qu'il a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*[2], tandis que les animaux, les plantes et les êtres inorganiques n'offrent plus qu'un vestige de la Divinité.

Mais c'est encore au-dessous du monde matériel qu'il faut placer le pécheur, à cause de sa dissemblance morale avec Dieu[3]; et c'est de lui uniquement que parle l'Ecriture, quand elle dit que Dieu est loin des impies, *Longe est Dominus*

1. « Sanctissimæ et provectissimæ virtutes... sicut in vestibulis supersubstantialis Trinitatis collocatæ, ab ipsa... esse habent. » (S. Dionys., *De divin. nomin.*, c. V.)

2. Gen., I, 26.

3. « Ab eo (Deo) longe esse dicuntur, qui peccando dissimillimi facti sunt. » (S. Aug. l. *De præsentia Dei*, ch. V, n. 17.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ab impiis[1]. Aussi saint Augustin, parlant de sa vie pécheresse, disait : « J'étais alors bien loin dans la région de la dissemblance : *Longe eram in regione dissimilitudinis*[2]. » Le langage chrétien a rendu familières ces sortes de locutions. Veut-on parler de quelqu'un qui néglige depuis longtemps ses devoirs religieux et croupit dans le péché : on dit qu'il vit loin de Dieu ; vient-il à montrer des dispositions meilleures : on dit qu'il se rapproche de Dieu. Et ces expressions sont pleines de justesse ; car, suivant la pensée de saint Prosper, ce n'est pas en franchissant les distances qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne de Dieu, c'est par la ressemblance avec lui, ou par la dissemblance. *Non locorum intervallis acceditur ad Deum, vel receditur ab eo ; sed similitudo facit proximum, dissimilitudo longinquum*[3].

IV

Ainsi donc, quoique Dieu soit partout, et tout entier partout, il n'est cependant point également partout ; il y a certains lieux où il réside d'une manière si particulière, qu'on peut les appeler la demeure de Dieu. Et si vous demandez quels sont ces lieux privilégiés, saint Jean Damascène vous répond : Ce sont ceux où l'opération divine est plus manifeste : *Dicitur locus Dei, ubi ejus*

1. Prov., xv, 29.
2. S. Aug., *Conf.*, l. VII, ch. x.
3. S. Prosp., *Sentent.* 123.

manifesta fit operatio[1]. C'est ainsi que le lieu où Jéhovah daigna se manifester jadis à Jacob par des visions singulières est appelé la maison de Dieu et la porte du ciel[2]. Aux merveilles accomplies en sa faveur, à l'échelle mystérieuse qu'il aperçut en songe, aux promesses magnifiques qui lui furent faites par le Dieu de ses pères, le patriarche reconnut la présence particulière de la Divinité au milieu même du désert, et il s'écria dans un saint enthousiasme entremêlé de crainte : « Le Seigneur est vraiment en ce lieu, et je ne le savais pas : *Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam*[3]. » Sous l'ancienne Loi, Dieu habitait d'une manière spéciale dans le tabernacle construit par Moïse, et plus tard dans le temple de Jérusalem, où sa présence se manifestait sous la forme d'une nuée mystérieuse.

Comment ne pas reconnaître également une présence particulière de la Divinité, même au simple titre de cause efficiente, dans les prophètes, auxquels l'Esprit-Saint dévoilait l'avenir? dans les apôtres et les auteurs inspirés, qu'il éclairait de sa lumière ? dans les saints, qui reçoivent

1. « Ipse (Deus) sui ipsius locus est, cuncta replens et super omnia eminens, et ipse continens omnia. Dicitur autem in loco esse et dicitur locus Dei, ubi ejus manifesta fit operatio. Ipse enim per omnia pure et impermixtibiliter meat ; et omnibus suæ operationis consortium tradit, secundum uniuscujusque aptitudinem et capacitatis virtutem. Dicitur igitur Dei locus qui plus participat operationis ejus et gratiæ. » (S. Joan. Damasc., *De fide orthod.*, l. I, c. xvi.)
2. Gen., xxviii, 17.
3. Gen., xxviii, 16.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

plus abondamment les bienfaits de la grâce? dans l'Eglise, qu'il assiste pour la préserver de l'erreur, la sanctifier et la défendre contre ses ennemis? partout, en un mot, où son opération se fait sentir davantage et où il répand ses dons avec plus d'abondance, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce? Et parce que c'est au ciel que l'action de Dieu apparaît plus clairement, et s'exerce d'une façon plus splendide; parce que c'est là que la divine munificence ne connaît en quelque sorte plus de bornes; Dieu, suivant la pensée de saint Bernard, s'y trouve d'une manière si spéciale que, comparativement parlant, il n'est pour ainsi dire pas ailleurs; voilà pourquoi nous disons dans l'Oraison dominicale : Notre Père *qui êtes aux cieux*[1].

Que nous reste-t-il à conclure de tout ce qui précède, sinon que Dieu est en tout être et en tout lieu, non pas comme la liqueur est dans le vase qui la contient, car Dieu ne saurait être contenu par les créatures, c'est lui plutôt qui les

1. « Licet Deum ubique esse non dubitetur, sic tamen in cælo est, ut ad ejus comparationem non esse videatur in terris. Propter quod et orantes dicimus : *Pater noster, qui es in cælis.* Sicut enim anima cum in toto quoque sit corpore, excellentius tamen et singularius est in capite, in quo sunt omnes sensus... unde quantum ad eum modum quo in capite est, cetera membra videtur quodammodo non tam inhabitare quam regere ; ita si præsentiam illam cogitemus, qua beati angeli perfruuntur, videmur vix aliquam Dei protectionem et nomen habere. » (S. Bern., in Ps. *Qui habitat,* serm. I, n. 4.)

contient en les conservant[1] ; non pas à titre d'élément constitutif, comme l'âme est dans l'homme[2], ce serait du panthéisme ; mais en qualité de cause, comme l'agent est présent au sujet sur lequel il exerce une action immédiate? Il est partout, non pas directement et immédiatement par sa substance, quoique celle-ci ne soit absente nulle part, mais par son opération et le contact de sa vertu; car d'un côté la substance divine, étant absolue, n'emporte par elle-même ni relations ni rapports avec les êtres du temps ; et d'un autre côté, étant parfaitement simple et exempte de parties, elle ne demande point à se déployer dans l'espace. Mais comme en Dieu l'opération, la vertu opérative et la substance ne sont pas réellement distinctes, il faut bien reconnaître que partout où se rencontre un effet immédiat de la causalité divine, Dieu lui-même s'y

1. Dans sa *Somme Théol.*, saint Thomas se fait cette objection : « Quod est in aliquo continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. » Et il répond : « Licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res ; tamen per quamdam similitudinem dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso. » (S. Th., *Summ. Theol.*, I, q. VIII, a. 1, ad 2.)

2. « Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ... sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. VIII, a. 1.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

trouve réellement et substantiellement présent[1]. Et comme il n'existe absolument aucune créature dans laquelle Dieu n'exerce son activité pour lui conserver l'être et la mouvoir à ses opérations, il en résulte que Dieu est partout, non seulement par son action ou sa puissance, mais encore par son essence.

Lors donc que l'Ecriture, parlant de la Divinité, nous la représente remplissant le ciel et la terre : *Numquid non cælum et terram ego impleo? dicit Dominus*[2], il ne faut point prendre ces expressions au pied de la lettre, pas plus que les autres anthropomorphismes dont le texte sacré abonde, et comprendre l'immensité divine par mode d'extension, comme un océan sans rivages contenant dans son sein tout ce qui existe et débordant de toutes parts le monde créé ; c'est aux exégètes et aux théologiens qu'il appartient de donner, en de telles occurrences, le sens véritable caché sous une forme de langage que l'Esprit-Saint a voulu employer pour se mettre à la portée de tous. C'est ce qu'a fait saint Thomas pour le texte qui nous occupe : « Dieu, dit-il, remplit tous les lieux, non à la façon d'un corps qui est dit remplir un espace quelconque en en bannissant toute autre substance matérielle, mais

1. « Quia effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, nihil autem operari potest ubi non est... necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. IV, c. XXI.)

2. Jer., XXIII, 24.

en donnant et en conservant l'être aux choses qui remplissent l'espace et y sont localisées[1]. »

Et comme l'être et les autres perfections sont communiqués aux créatures à des degrés qui varient étonnamment, depuis le grain de sable jusqu'au séraphin qui occupe le sommet des hiérarchies angéliques, la présence de Dieu, en qualité de cause efficiente, comporte, elle aussi, bien des degrés, suivant la mesure dans laquelle chaque créature participe à la perfection divine. Voilà ce que saint Thomas voulait donner à entendre par les paroles suivantes, intelligibles maintenant pour tous : *Est unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius*[2].

1. « Deus omnem locum replet : non sicut corpus, corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus ; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. VIII, a. 2.)

2. S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 3.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

DEUXIÈME PARTIE

DE LA PRÉSENCE SPÉCIALE DE DIEU OU DE L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT DANS LES AMES JUSTES

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE PREMIER

Le fait de la présence spéciale de Dieu dans les justes. — Mission, donation, habitation du Saint-Esprit.

« Au-dessus du mode ordinaire et commun suivant lequel Dieu est en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence, comme la cause est dans les effets qui entrent en participation de sa bonté, il en est un autre spécial, qui convient aux seules créatures raisonnables, dans lesquelles Dieu se trouve comme l'objet connu et aimé est dans l'être qui connaît et qui aime. Et parce que la créature raisonnable peut s'élever jusqu'à Dieu par la connaissance et l'amour, et l'atteindre en lui-même, au lieu de dire simplement que Dieu, suivant ce mode particulier de présence, *est* dans la créature raisonnable, on dit qu'il *habite* en elle comme dans son temple. Nul autre effet que la grâce sanctifiante ne peut être la raison de ce nouveau mode de présence de la personne divine. C'est donc uniquement par la grâce sanctifiante que la personne divine est envoyée et qu'elle procède temporellement... Toutefois, avec la grâce, on reçoit

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

aussi le Saint-Esprit, qui est lui-même donné et envoyé, et vient habiter l'homme[1]. »

Ces paroles si laconiques de saint Thomas contiennent, dans leur brièveté, un admirable résumé de la question qui nous occupe présentement. Nous y trouvons en effet clairement indiqués : — *a*) d'abord *le fait* de la présence spéciale de Dieu dans l'âme qui a la grâce : *Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali*; — *b*) puis *la nature* de cette présence, qui est une présence *substantielle*; Dieu est là non pas simplement par ses dons, mais en personne : *In ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur*; — *c*) *le mode* de cette présence; ce n'est plus en qualité d'agent ou de cause efficiente qu'il est dans cette âme; c'est à titre d'hôte et d'ami, comme *objet de connaissance et d'amour : Sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante*; — *d*) *le sujet* capable de recevoir un tel bienfait, et ce sujet n'est autre que la créature raisonnable : *Modus iste specialis convenit naturæ rationali*; — *e*) enfin *la condition* de cette présence, c'est-à-dire l'état de grâce : *Nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens*. — Autant de chefs de considération qui, pour être bien compris, demandent des éclaircissements proportionnés aux difficultés qu'ils peuvent offrir et à la mesure de leur importance. Abordons en premier lieu *le fait* de la présence spéciale de Dieu dans les âmes sanctifiées par la grâce.

---

1. « Super istum modum autem communem (quo, scilicet, Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius), est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum et amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in rationali creatura, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina.

« Similiter illud solum habere dicimur quo libere possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 3.)

I

Il n'est peut-être pas de vérité plus fréquemment rappelée dans le saint Evangile et dans les Epîtres de saint Paul que celle de la *mission*, de la *donation*, de l'*habitation* des personnes divines dans les âmes qui ont la grâce. Sur le point de quitter la terre pour retourner à son Père, Notre-Seigneur, voulant consoler ses Apôtres et atténuer la tristesse que devait leur occasionner son départ, promit de leur envoyer le Paraclet : « Je vous dis la vérité : il vous est

009384

expédient que je m'en aille, car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; mais si je m'en vais, je vous l'*enverrai*[1]. Quand sera venu le Paraclet, que je vous *enverrai* du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il vous rendra témoignage de moi, et vous aussi vous me rendrez témoignage, car vous êtes avec moi dès le commencement[2]. »

Il leur disait encore : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements, et, à ma prière, le Père vous *donnera* un autre Paraclet, pour qu'il demeure éternellement avec vous; l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas, mais vous, vous le connaîtrez, parce qu'il sera en vous et y fixera son séjour. Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai à vous[3]. » Ce nouveau consolateur que Jésus-Christ promet ici n'est autre que le Saint-Esprit, l'Esprit de vérité, comme il l'appelle, c'est-à-dire l'Esprit du Fils, qui est lui-même la

1. « Ego veritatem dico vobis : Expedit vobis ut ego vadam ; si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. » (Joan., XVI, 7.)

2. « Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit; ille testimonium perhibebit de me. Et vos testimonium perhibebitis, quia ab initio mecum estis. » (Joan., XV, 26-27.)

3. « Si diligitis me, mandata mea servate. Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum; Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum ; vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit. Non relinquam vos orphanos; veniam ad vos. » (Joan., XIV, 15-18.)

vérité substantielle : *Ego sum veritas*[1]. Tant qu'il était au milieu d'eux, le divin Maître consolait lui-même ses disciples; mais son départ devant les laisser exposés à de nombreuses tribulations, il leur promet un autre consolateur, l'Esprit-Saint, qu'il leur enverra du Père.

Cette *mission* du Saint-Esprit, cette *donation* du Paraclet, que Jésus promettait aux siens, ne devait pas être l'apanage exclusif des Apôtres, mais la dot commune de tous ceux qui, par la grâce, deviennent enfants de Dieu. En effet, écrivant aux Galates, saint Paul leur disait : « Parce que vous êtes ses enfants, Dieu a *envoyé* dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Père, Père[2]. » — « Non pas un esprit de crainte et de servitude, mais l'esprit d'adoption des enfants[3]. » — « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous *a été donné*[4]. »

Et ce n'est pas seulement l'Esprit-Saint qui nous est envoyé et donné par la grâce, et avec la grâce, mais la sainte Trinité tout entière vient habiter notre âme et y faire sa demeure. Notre-Seigneur le dit formellement dans l'Evangile selon saint Jean : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma

1. Joan., XIV, 6.

2. « Quoniam estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba Pater. » (Gal., IV, 6.)

3. « Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum. » (Rom., VIII, 15.

4. « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. » (Rom., V, 5.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous établirons en lui notre séjour[1]. » Aussi, pour amener les premiers fidèles à éviter avec soin le péché et à garder pur et sans tache le sanctuaire de leur âme, le grand Apôtre ne trouvait-il pas de motif plus puissant, de raison plus pressante, d'argument plus persuasif que de leur rappeler qu'ils étaient le temple de Dieu. « Ne savez-vous pas, leur disait-il, que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit-Saint habite en vous? Si quelqu'un viole ce temple, Dieu le perdra, car le temple de Dieu est saint, et c'est vous-mêmes qui êtes ce temple[2]. »

Je m'arrête, pour ne pas multiplier outre mesure les passages de l'Ecriture qui établissent le fait de la mission, de la donation des personnes divines, de l'habitation de la sainte Trinité dans les âmes justes. Il importe maintenant de recueillir et de préciser les enseignements qui résultent de ces témoignages.

Ce qui ressort à première vue de tous ces textes pris dans leur sens naturel et obvie, ce qui brille avec la clarté de l'évidence, c'est *le fait d'une présence spéciale* de Dieu dans les âmes qui sont en état de grâce. Et de vrai, si l'Esprit-Saint leur est *envoyé*, n'est-ce pas pour qu'il soit en

1. « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. » (Joan., XIV, 23.)

2. « Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos. » (I Cor., III, 16-17.)

elles autrement qu'il n'est partout ailleurs? Car enfin s'il se trouve dans les justes simplement à la manière ordinaire, comme il est en toutes choses, on ne conçoit pas ce que peut bien signifier et apporter cette mission.

D'autre part, si l'Esprit-Saint est *donné* aux âmes avec la grâce et par la grâce, c'est apparemment pour qu'elles le possèdent et puissent jouir de lui librement. Or seule la créature raisonnable est capable de posséder Dieu par la connaissance et l'amour; seule, elle peut jouir de lui; elle est donc susceptible d'une présence spéciale de la Divinité, qui dépasse la portée des êtres inférieurs. Nous verrons plus loin que ce n'est même pas à toute créature raisonnable qu'appartient cette possession de Dieu, cette jouissance commencée ou consommée du souverain Bien, et qu'il faut pour cela, comme disposition préalable, ou la grâce sanctifiante ou la lumière de gloire. Mais n'anticipons pas, et contentons-nous pour le moment de soumettre à l'analyse théologique les concepts de *mission*, de *donation*, d'*habitation*, pour voir s'ils entraînent nécessairement un mode particulier de présence des personnes divines dans les âmes auxquelles elles sont *envoyées* ou *données*, et qu'elles viennent *habiter*.

II

Le mot de *mission*, dans le langage humain, implique ordinairement l'idée de mandat donné à une personne, avec obligation pour le manda-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

taire de s'éloigner de la personne qui l'envoie, pour se rendre au terme de sa mission. Un chef d'Etat, par exemple, envoie fréquemment tel ou tel de ses sujets en mission ordinaire ou extraordinaire auprès d'un souverain étranger, tantôt pour le représenter à titre d'ambassadeur, tantôt pour négocier une affaire importante. La mission ne se donne pourtant pas toujours par voie de commandement, comme cela a lieu quand un supérieur envoie un de ses subordonnés; elle peut encore se donner par voie de conseil, quand, par exemple, le premier ministre d'un roi ou d'un empereur l'envoie guerroyer; il peut même y avoir mission en vertu d'une simple procession d'origine, comme lorsque le soleil nous envoie ses rayons. Mais de quelque manière qu'elle se fasse, la mission implique toujours un double rapport : un rapport de la personne envoyée à celle qui l'envoie, et un rapport au terme de la mission; car on est envoyé par quelqu'un auprès d'une personne déterminée ou dans un lieu désigné d'avance[1].

1. « In ratione missionis duo importantur : quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi a mittente : vel *secundum imperium*, sicut dominus mittit servum; vel *secundum consilium*, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel *secundum originem*, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat : vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 1.)

Dans la mission créée qui a lieu par voie de commandement ou de conseil, le premier de ces rapports consiste dans une relation de dépendance ou d'infériorité du mandataire vis-à-vis du mandant, ou plus généralement de la personne envoyée vis-à-vis de celle qui l'envoie, car pour donner une telle mission, il est nécessaire de posséder ce genre de supériorité que donne l'autorité du rang ou le prestige de la sagesse. Rien de semblable dans les missions divines; car en Dieu les trois personnes ayant une même nature et une même dignité, l'une n'a pas autorité sur l'autre et ne lui commande point; d'autre part, comme elles sont parfaitement égales en science et en sagesse, elles n'ont point à se conseiller ou à se diriger mutuellement. La mission des personnes divines ne se fait donc ni par commandement ni par conseil, mais elle implique simplement l'idée d'origine ou de procession[1].

Le second rapport que dénote la mission est relatif au terme où l'on est envoyé. Il indique que le messager doit, s'il n'y est déjà, se rendre au lieu où on l'envoie, pour être en mesure de remplir l'office qui lui a été confié

Dans les missions créées, après avoir pris congé de son maître, l'ambassadeur d'un prince

1. « Missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium; quia imperans est major, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundum æqualitatem. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 1. ad 1.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

s'éloigne de lui et quitte son pays pour se rendre à la cour du souverain auprès duquel il est accrédité; il y a par conséquent changement de lieu. Il n'est pourtant pas impossible qu'un sujet, déjà présent dans une contrée qui n'est pas son pays d'origine, reçoive de son prince une mission particulière auprès du monarque sur les terres duquel il se trouve; dans ce cas, l'ambassadeur n'a point à se rendre au terme de sa mission puisqu'il y est déjà, mais par le fait du mandat qui lui est donné, il y devient présent d'une nouvelle manière, ou plutôt à un nouveau titre, non plus comme simple particulier, mais en qualité de représentant. La mission divine ne comporte ni déplacement ni séparation; Dieu, étant partout, ne peut se rendre quelque part où il ne soit déjà, et la personne envoyée ne se sépare point de celle qui l'envoie, car les trois personnes de l'adorable Trinité, n'ayant qu'une seule et même nature, sont nécessairement inséparables; en vertu de la *circumincession*, partout où l'une d'elles se trouve, les deux autres y sont également[1].

Mais pour qu'il y ait vraiment mission, il faut que la personne divine commence d'être présente *sous un mode nouveau* là où elle est envoyée.

1. « Illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur; unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ; quia persona divina missa sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis. » (S.Th., *Summa Theol.* 1. q. XLIII, a. 1, ad 2.)

Ainsi, quand le Fils de Dieu fut envoyé dans le monde pour opérer notre rédemption, il ne quitta point le sein du Père pour venir au milieu de nous; il était déjà dans le monde, en qualité de cause, pour conserver ce qu'il avait primitivement créé : *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est*[1], mais il y vint à nouveau en tant qu'il apparut revêtu de notre chair. Ce que nous disons de la mission visible du Verbe s'applique également à la mission invisible de l'Esprit-Saint. Lors donc que ce divin Esprit est envoyé par le Père et le Fils pour sanctifier la créature, il n'y a en lui ni déplacement ni changement; toute la mutation se tient du côté de l'être créé, qui, en recevant la grâce, entre par le fait même dans un nouveau rapport avec la Divinité, dont il devient tout à la fois l'ami et le sanctuaire.

On voit par là que la mission divine implique seulement deux choses : une procession d'origine et un nouveau mode de présence; c'est-à-dire que la personne envoyée procède de celle qui l'envoie, et devient présente d'une manière nouvelle au terme de sa mission[2]. Et comme le Fils

1. Joan., I, 10.

2. « Missio igitur divinæ personæ convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio; sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumptam; et tamen antea in mundo erat, ut dicitur Joan., I, 10. » (*Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 1.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

procède uniquement du Père, il ne peut être envoyé que par lui ; l'Esprit-Saint au contraire est envoyé par le Père et le Fils, parce qu'il procède de l'un et de l'autre. Quant au Père, ne procédant de personne à raison de son innascibilité, il n'est jamais envoyé; il vient pourtant de lui-même dans l'âme juste et accompagne les deux autres personnes.

III

Les considérations que nous venons de faire sur la *mission* invisible du Saint-Esprit s'appliquent pareillement à sa *donation*; avec cette différence que le mot de *mission* n'exprime, en outre du rapport d'origine avec le Père et le Fils qui l'envoient, qu'un mode spécial de présence dans la créature qu'il sanctifie, sans indiquer la nature de cette présence ; tandis que la *donation* nous révèle déjà, dans une sorte de demi-jour, le caractère particulier de l'union que la créature raisonnable contracte par la grâce avec la personne divine qui lui est donnée.

En effet, pour qu'il y ait donation du Saint-Esprit, il ne suffit pas qu'une relation nouvelle quelconque s'établisse entre l'âme qui le reçoit et ce divin Esprit, il faut encore que cette âme *possède* Celui que l'Eglise appelle si justement le *don de Dieu* ; car ce que l'on donne à quelqu'un devient son bien, sa possession[1] ; et qu'est-ce

1. « Ad dationem Spiritus Sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est creaturæ ad Deum; sed oportet quod referatur in Ipsum sicut ad *habitum* · quia quod datur alicui *habetur* aliquo modo ab illo. » (S. Th., *Sent.*, l. I, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 2.)

que posséder une chose, sinon avoir la faculté d'en user librement et d'en jouir à volonté? *Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui ut volumus*[1]. Or, seule la créature raisonnable est capable de posséder Dieu et de jouir de lui, ou d'une manière parfaite comme les bienheureux dans le ciel, ou d'une manière initiale et commencée, comme les justes et les saints d'ici-bas[2].

Les êtres privés de raison peuvent bien recevoir la motion, l'impulsion, l'action de Dieu ; ils ne sauraient ni jouir de sa présence ni user librement de ses dons ; ils peuvent avoir en eux une participation lointaine et analogique de la perfection incréée, mais quant à posséder la substance divine et à jouir du Bien souverain, ils en sont radicalement incapables, car on ne peut posséder Dieu et en jouir que par la connaissance et l'amour, et l'être intelligent seul est capable de tels actes. Encore a-t-il besoin pour cela d'être élevé au-dessus de sa condition native et de recevoir d'en haut une grâce qui le rende participant du Verbe divin et de l'Amour qui procède du Père et du Fils comme d'un seul prin-

1. S. Th., *Summ. Theol.*, I, q. XXXVIII, a 1.

2. « Persona autem divina non potest *haberi* a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriæ : aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiæ gratum facientis. » (S. Th., *Sent.*, l. I, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 2.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

cipe[1]. Donc la *donation* d'une personne divine implique une présence spéciale de la Divinité dans la créature qui la reçoit ; présence absolument distincte de celle par laquelle Dieu est en toutes choses en qualité de cause efficiente.

Nombreux en effet sont les caractères qui différencient ces deux modes de présence. Ainsi, la présence de Dieu *par manière de cause efficiente*[2] est commune à tous les êtres sans exception; la présence de Dieu *comme objet de connaissance et d'amour* n'est possible que pour les créatures intelligentes. La première est universelle et se réalise nécessairement partout où se rencontre un effet quelconque de la puissance divine; elle est même inamissible tant que l'être créé est maintenu dans l'existence, car Dieu doit être là pour le conserver. La seconde, s'il s'agit d'une présence substantielle et non purement objective, est le privilège exclusif des âmes justes; effet du libre

1. « Habere dicimur id quo libere possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta; aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire, unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus. Et sic divinæ personæ competit dari et esse donum. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XXXVIII, a. 1.)

2. *Summa Theol.*, I, q. VIII, a. 3.

vouloir de Dieu, elle vient avec la grâce et se perd avec elle. L'une n'apporte, au moins directement, ni joie ni consolation; elle est souvent inconsciente ou ignorée; et combien, parmi les êtres raisonnables capables de la connaître ou la connaissant effectivement, voudraient, dans leur malice, pouvoir s'en défaire en chassant de leur cœur Celui qu'ils considèrent comme le témoin importun de leur inconduite et le vengeur de leurs crimes! L'autre, au contraire, est pleine de douceur et de suavité; c'est une union de jouissance commencée ou consommée. Qui pourrait confondre deux modes de présence si différents l'un de l'autre? Dans l'un, Dieu est en nous à titre d'agent; dans l'autre, Dieu est à nous, en qualité de protecteur et d'ami.

IV

Dieu se trouve donc dans les justes d'une manière toute spéciale, il y *habite*, suivant l'expression employée par nos saints Livres. Mais, chose étonnante, Dieu n'habite pas partout où il est. Combien d'êtres auxquels il est réellement et substantiellement présent à titre de cause efficiente, y exerçant son activité, y produisant tel ou tel effet, et dans lesquels néanmoins il n'habite pas, au sens que l'Ecriture donne à cette expression! Et cela se comprend. Le lieu qui est l'habitacle de Dieu a, dans toutes les langues, un nom spécial, c'est un temple. Or, on ne saurait donner le nom de temple à une demeure vulgaire, destinée à des usages profanes: le tem-

ple est un lieu consacré et dédié au culte de Dieu, qui daigne y habiter et accueillir favorablement les prières de ses adorateurs. « Le temple est un lieu consacré au Seigneur pour qu'il y habite », nous dit l'angélique Docteur : *Templum est locus Dei ad inhabitandum sibi consecratus*[1].

Dans les temples matériels, cette consécration se fait par le ministère du pontife, avec tout un ensemble de prières, d'onctions, de cérémonies, capable de faire comprendre au peuple chrétien que désormais ce lieu est saint, et qu'il faut s'y présenter et s'y tenir avec tout le respect dû à la Majesté souveraine qui l'habite. Dans les temples spirituels, c'est-à-dire dans les âmes, cette consécration se fait par la grâce, que nous recevons primitivement dans le saint baptême[2]; et si nous avons le malheur de polluer par le péché ce sanctuaire intérieur, la divine Miséricorde a daigné nous donner, dans le sacrement de pénitence, un moyen d'opérer sa réconciliation.

Mais parce que la violation d'une chose sainte est un sacrilège capable d'attirer la colère divine sur la tête de celui qui le commet, l'apôtre saint Paul, voulant faire comprendre aux

1. S. Th., *Comment.* in II Cor., VI, 16.
2. « Et quidem in materiali templo est quædam sacramentalis sanctitas, prout templum divino cultui dedicatur; sed in fidelibus Christi est sanctitas gratiæ, quam consecuti sunt per baptismum, secundum illud, infra VI, 11 : *Abluti estis, sanctificati estis.* » (S. Th., in I Cor III, 17.)

fidèles de Corinthe la gravité d'une telle profanation et les conséquences redoutables qu'elle peut entraîner, leur disait : « Si quelqu'un viole le temple de Dieu, Dieu le perdra : *Si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus*[1]. » Et la raison qu'il en donnait, c'est que le temple de Dieu est saint; « et c'est vous-mêmes, ajoutait-il, qui êtes ce temple : *Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*[2]. »

Et pour qu'on ne soit pas tenté de croire que Dieu habite, quoique avec peine et répugnance, dans les pécheurs, l'Ecriture nous déclare formellement qu'il n'en est point ainsi. Elle nous dit en effet que la sagesse (et l'on peut entendre par cette expression la Sagesse incréée et engendrée, c'est-à-dire le Verbe) n'entrera pas dans une âme mauvaise, qu'elle n'habitera pas dans un corps assujetti au péché : *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*[3]. Elle ajoute que l'Esprit-Saint, lui aussi, qui est un esprit de science, abandonne celui qui n'a que l'apparence du bien, et que la survenance de l'iniquité le met en fuite : *Spiritus enim sanctus disciplinæ effugiet fictum..., et corripietur a superveniente iniquitate*[4]. Et pour écarter toute erreur, pour prévenir toute illusion, elle va jusqu'à dire que non seulement Dieu n'habite pas dans les pécheurs, mais encore

1. I Cor., III, 17.
2. Ibid.
3. Sap., I, 4.
4. Sap., I, 5.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

qu'il est loin d'eux : *Longe est Dominus ab impiis*[1].

Il est intéressant d'entendre sur ce point le grand évêque d'Hippone. Dans son livre *Sur la présence de Dieu*, adressé à Dardanus, où il traite *ex professo* la question de l'habitation divine, saint Augustin commence par exposer que Dieu est partout, tout entier dans chaque être et chaque partie de l'être, puis il ajoute : « Mais ce qui est plus surprenant, c'est que Dieu, quoique tout entier partout, n'habite cependant pas dans tous les hommes. En effet, ce n'est pas à tous que peuvent s'appliquer les paroles de l'Apôtre : *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que le Saint-Esprit habite en vous?* (I Cor., III, 16), car il dit de quelques-uns : *Celui qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas.* (Rom., VIII, 9.) Or, qui oserait penser, à moins d'ignorer complètement l'inséparabilité des personnes divines, que le Père ou le Fils puissent habiter où le Saint-Esprit n'habite pas, et que le Saint-Esprit habite quelque part sans le Père et le Fils? Il faut donc avouer que Dieu est partout par la présence de sa divinité, mais non par une grâce d'habitation : *Unde fatendum est ubique esse Deum per divinitatis præsentiam, sed non ubique per habitationis gratiam.*

« Dieu donc, qui est partout, n'habite pas dans tous les hommes; et il n'habite pas non plus au même degré dans ceux où il établit sa demeure : *Etiam in quibus habitat, non æqualiter*

1. Prov., XV, 29.

habitat. N'est-ce pas en effet pour cela qu'Elisée demanda le double esprit qui était dans Elie? (4 Reg., II, 9.) Et d'où vient que, parmi les saints, les uns le sont plus que les autres, sinon parce que Dieu habite plus pleinement en eux? Mais si Dieu est plus dans les uns que dans les autres, que devient la vérité de ce que nous avons avancé précédemment, savoir que Dieu est tout entier partout? Pour le savoir, il faut considérer attentivement ce que nous avons dit, que c'est en lui-même que Dieu est tout entier partout, et non dans les hommes, qui le reçoivent les uns plus, les autres moins. On dit en effet qu'il est partout, parce qu'il n'est absent d'aucune partie de l'univers; qu'il est tout entier partout, parce qu'il n'est pas partiellement présent à chaque chose, en sorte qu'une partie plus ou moins grande de son être réponde à chaque partie plus ou moins grande des choses; mais il est tout entier présent non seulement à l'universalité des créatures, mais encore à chaque partie de l'univers. Ceux qui, par le péché, lui deviennent dissemblables, sont dits éloignés de lui; ceux-là, au contraire, s'en rapprochent, qui lui ressemblent par une pieuse et sainte vie.

« Mais ceux à qui Dieu est présent ont beau être moins capables de le recevoir, il n'en est pas pour cela moindre lui-même. Et de même qu'il n'est pas absent de ceux en qui il n'habite pas, et qu'il est même tout entier en eux, quoiqu'ils ne le possèdent pas; ainsi il est présent tout entier dans ceux en qui il habite, bien qu'ils ne le saisissent pas totalement.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

« Pour habiter dans les hommes, Dieu ne se partage pas dans leurs cœurs ou dans leurs corps, en attribuant une partie de lui-même à ceux-ci et une autre à ceux-là...; mais tout en demeurant éternellement immuable en lui-même, il peut être présent tout entier à toutes choses, et tout entier à chacune, quoique ceux en qui il habite, et dont il s'est fait, par sa bonté et sa grâce, un temple très cher, le possèdent les uns plus, les autres moins, selon leur diverse capacité[1]. »

Ainsi donc, au sentiment de saint Augustin, Dieu n'habite dans une âme qu'à la condition d'être saisi et possédé par elle, ce qui a lieu par la connaissance et l'amour; car posséder Dieu, c'est le connaître : *Hoc est Deum habere, quod nosse*[2], non pas, il est vrai, d'une connaissance quelconque, car « ils n'appartiennent pas au temple de Dieu, ces philosophes superbes qui l'ont connu sans le glorifier et lui rendre grâces[3] », mais d'une connaissance accompagnée de charité, et voilà pourquoi « ils appartiennent au temple de Dieu, ces enfants qui ont été sanctifiés par le sacrement du Christ, et régénérés par l'Esprit-Saint, et que leur âge rend incapables de connaître Dieu. Ainsi celui que les philosophes ont connu et n'ont point possédé, est possédé par les enfants avant même qu'ils soient

1. S. Aug., lib. *De Præsentia Dei, seu Epist. ad Dardan.* 187 (alias 57), c. v et vi, n. 16-19.
2. Ibid., c. vi, n. 21
3. Ibid.

en état de le connaître. Mais bienheureux ceux pour qui connaître Dieu, c'est le posséder; car cette connaissance est la plus complète, la plus vraie et la plus heureuse[1] ». En sorte que, chose extrêmement étonnante, Dieu habite dans quelques-uns de ceux qui ne le connaissent pas encore, tandis qu'il n'habite point en d'autres qui le connaissent.

Pour être le temple et l'habitacle de la Divinité, il faut avoir la grâce et la charité, c'est la condition indispensable; aussi non seulement ceux qui connaissent Dieu sans l'aimer ne possèdent pas en eux l'hôte divin, mais ceux-là mêmes qui font des miracles sans être en état de grâce ne le possèdent pas non plus; car toutes ces choses sont faites par Dieu en vertu de sa présence ordinaire, ou par le ministère des saints anges : *Agit enim hæc Deus tanquam ubique præsens, vel per sanctos angelos suos*[2]. Et saint Augustin conclut enfin par ces paroles, qui résument cette longue mais instructive citation : « Dieu est donc présent partout et tout entier partout; il n'habite cependant point partout, mais seulement dans ceux qui forment son temple et sur lesquels il répand les trésors de sa grâce et de sa miséricordieuse bonté. Et ceux en qui il habite le possèdent à des degrés divers, les uns plus, les autres moins[3]. »

1. S. Aug., lib. *De Præsentia Dei*, c. vi, n. 21.
2. Ibid., c. xii, n. 36.
3. « Deus igitur ubique præsens est, et ubique totus praesens: nec ubique habitans, sed in templo suo, cui per gratiam benignus est et propitius. Capitur autem habitans ab aliis amplius, ab aliis minus. » (Ibid., c. xiii, n. 38.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

V

Cette doctrine de la *présence spéciale*, de l'*habitation* de Dieu dans les justes, que le Docteur de la grâce affirme, quant au fait, en termes si formels, mais qu'il laisse ensuite, relativement à la manière dont il faut l'entendre, dans une sorte de pénombre, a été mise en pleine lumière par son fidèle disciple et interprète, le Docteur angélique. Voici, en effet, comment celui-ci s'exprime dans son Commentaire sur les paroles de l'Apôtre : *Vous êtes le temple du Dieu vivant* : « Quoique Dieu soit en toutes choses par sa présence, sa puissance et son essence, il n'habite pourtant point partout, mais seulement dans les saints par la grâce. Et la raison en est que, s'il est en toutes choses *par son action*, en tant qu'il s'unit aux créatures pour leur donner et leur conserver l'être, il n'y a que les saints qui, *par leur opération*, c'est-à-dire par la connaissance et l'amour, peuvent atteindre Dieu, et le contenir en quelque sorte en eux. Car celui qui connaît et qui aime possède en lui-même l'objet connu et aimé[1]. »

1. « Licet Deus in omnibus rebus dicatur esse per præsentiam, potentiam et essentiam, non tamen dicitur in eis habitare, sed in solis sanctis per gratiam. Cujus ratio est, quia Deus est in omnibus rebus *per suam actionem* in quantum conjungit se eis, ut dans esse et conservans in esse. In sanctis autem est *per ipsorum operationem* qua attingunt ad Deum, et quodam modo comprehendunt ipsum, quæ est diligere et cognoscere. Nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta. » (S. Th., in II Cor., c. VI, 16, lect. 3.)

Déjà sur cet autre texte du même Apôtre : *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit-Saint habite en vous?* saint Thomas avait fait les réflexions suivantes : « Il est de la nature d'un temple d'être l'habitacle de Dieu, selon ces paroles du Psalmiste : *Dieu habite dans son saint temple* (Ps. X, 5) : par conséquent tout ce qui est la demeure de Dieu peut être appelé temple. Or Dieu demeure principalement en lui-même, parce qu'il est seul à se comprendre ; il peut donc être appelé son propre temple... Il habite aussi dans une maison consacrée par le culte spécial qu'il y reçoit... Il habite encore dans les hommes par la foi que la charité rend active, suivant ces paroles de l'Apôtre aux Ephésiens : *Le Christ habite dans vos cœurs par la foi.* (Ephes., III, 17.) Et pour prouver que les fidèles sont le temple de Dieu, l'Apôtre ajoute que Dieu habite en eux : *et l'Esprit de Dieu habite en vous...* Il est donc manifeste que le Saint-Esprit est Dieu, puisque, en établissant son séjour dans les fidèles, il en fait des temples de Dieu ; car ce n'est que l'habitation de la Divinité qui constitue un temple : *Sola enim inhabitatio Dei, templum Dei facit.*

« Mais il faut considérer que Dieu est dans tout être créé par son essence, sa puissance et sa présence, remplissant tout des effets de sa bonté, suivant cette parole de Jérémie : *Je remplis le ciel et la terre.* (Jer., XXIII, 24.) Spirituellement, Dieu habite comme en sa maison de famille, *tanquam in familiari domo*, dans les saints, dont l'esprit est capable de le posséder par la connaissance et l'amour, *quorum mens capax est Dei per cognitio-*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

nem et amorem, lors même qu'ils ne le connaissent pas et ne l'aiment pas d'une manière actuelle, à condition cependant qu'ils aient, avec la grâce et par elle, la vertu de foi et de charité, comme cela a lieu pour les enfants baptisés. Mais une connaissance qui n'est pas accompagnée de charité est insuffisante pour établir l'habitation de Dieu, comme l'indiquent les paroles de saint Jean : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. » (I Joan., IV, 16) Voilà pourquoi beaucoup connaissent Dieu par une connaissance naturelle ou par la foi informe, et n'ont pas cependant l'Esprit de Dieu à demeure dans leur cœur[1]. »

C'est donc une vérité acquise et incontestable que Dieu existe d'*une manière spéciale* dans les justes ; l'Ecriture, la Tradition, l'enseignement théologique, s'accordent pour affirmer le fait d'une présence particulière de la Divinité dans les âmes auxquelles l'Esprit-Saint est *envoyé* ou *donné*, et qui deviennent par la grâce le temple et l'habitacle de l'adorable Trinité. Ce n'est plus simplement par son opération, *à titre d'agent* ou *de cause efficiente*, que Dieu est en elles ; c'est en qualité d'*hôte*, d'*ami*, de *bien souverain*, dont elles peuvent déjà commencer à jouir dès cette vie.

Ce nouveau mode de présence, qui n'exclut point les autres, mais s'y surajoute, n'emporte aucun changement en Dieu, qui est immuable,

1. S. Th., in I Cor., III, 16, lect. 3.

mais il suppose dans la créature une modification[1], un effet nouveau produit en elle et devenant le principe d'une nouvelle relation, en vertu de laquelle la créature se rapporte à Dieu non plus seulement comme l'effet à sa cause, mais comme le possesseur à l'objet devenu sa propriété et la matière de sa jouissance ; et, de son côté, au lieu d'une vulgaire relation de causalité qu'il avait auparavant avec la créature, Dieu entre avec elle dans un rapport d'appartenance et de possession : il devient son bien, son ami, son époux, l'objet de sa connaissance et de son amour.

Cet effet nouveau qui fonde, entre l'âme juste et Dieu, des rapports si différents de ceux qui existent entre une créature quelconque et son Créateur, n'est autre que la grâce sanctifiante. Ni les dons de la nature, si élevés et si brillants qu'on les suppose, ni les grâces gratuites, comme le don des miracles ou de prophétie, ni la foi elle-même ou l'espérance séparées de la charité, ne suffisent pour nouer de pareilles relations, pour établir des liens à la fois si doux et si étroits. « *Nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in creatura rationali, nisi gratia gratum faciens*[2]. Nul autre effet que la

1. « Dicendum quod divinam personam esse *novo modo* in aliquo, vel ab aliquo *haberi* temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ, sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 2, ad 2.)

2. S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a.3.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

grâce sanctifiante ne peut être la raison de ce nouveau mode de présence de la personne divine. » Mais quelle est au juste la nature de cette présence? C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

CHAPITRE II

Nature de cette présence

I

Quand les saintes Lettres nous disent que l'Esprit-Saint nous est *envoyé*, nous est *donné* pour sanctifier nos âmes, que les personnes divines *habitent* en nous par la grâce, comment faut-il entendre ces textes? Faut-il les prendre dans leur sens naturel et obvie, et admettre la venue réelle de l'Esprit-Saint, la présence vraie, physique, substantielle, de l'adorable Trinité dans l'âme justifiée? ou devons-nous expliquer ces expressions dans un sens métonymique, et n'y voir qu'une de ces figures dont abonde le langage humain, attribuant à l'effet le nom de la cause? En d'autres termes, est-ce bien la personne même du Saint-Esprit qui nous est donnée par la grâce et avec la grâce, et qui accompagne ses dons en venant elle-même dans nos cœurs? ou ne recevons-nous en réalité que les dons créés, la grâce et les vertus infuses qui forment son inséparable cortège?

Il pourrait sembler, à première vue, que la mission ou la donation d'une personne divine doit s'entendre uniquement de la présence de cette personne par ses effets et ses dons, par la communication d'une perfection qui lui est

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

grâce sanctifiante ne peut être la raison de ce nouveau mode de présence de la personne divine. » Mais quelle est au juste la nature de cette présence? C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

CHAPITRE II

Nature de cette présence

I

Quand les saintes Lettres nous disent que l'Esprit-Saint nous est *envoyé*, nous est *donné* pour sanctifier nos âmes, que les personnes divines *habitent* en nous par la grâce, comment faut-il entendre ces textes? Faut-il les prendre dans leur sens naturel et obvie, et admettre la venue réelle de l'Esprit-Saint, la présence vraie, physique, substantielle, de l'adorable Trinité dans l'âme justifiée? ou devons-nous expliquer ces expressions dans un sens métonymique, et n'y voir qu'une de ces figures dont abonde le langage humain, attribuant à l'effet le nom de la cause? En d'autres termes, est-ce bien la personne même du Saint-Esprit qui nous est donnée par la grâce et avec la grâce, et qui accompagne ses dons en venant elle-même dans nos cœurs? ou ne recevons-nous en réalité que les dons créés, la grâce et les vertus infuses qui forment son inséparable cortège?

Il pourrait sembler, à première vue, que la mission ou la donation d'une personne divine doit s'entendre uniquement de la présence de cette personne par ses effets et ses dons, par la communication d'une perfection qui lui est

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

appropriée et qui la manifeste, et non de sa venue réelle et personnelle; car enfin puisque Dieu est partout, comment peut-il venir quelque part autrement que par ses effets?

Aussi les ariens et les macédoniens, ces négateurs obstinés de la divinité du Verbe et du Saint-Esprit au IVe siècle, se refusaient-ils à voir, dans les passages de l'Ecriture où il est question de la mission invisible du Fils et du Saint-Esprit, autre chose que l'effusion des grâces créées, à l'exclusion des personnes divines. Ils avaient pour cela, à leur point de vue, une excellente raison. Comment admettre en effet que c'était bien réellement la personne même du Saint-Esprit que Notre-Seigneur promettait d'envoyer et qu'il envoya effectivement à ses apôtres, sans reconnaître la divinité du Sauveur? Il n'y a qu'un Dieu qui puisse envoyer une personne divine. D'autre part, si l'Esprit de vérité promis par Jésus-Christ, l'Esprit qui, en répandant la grâce et la charité dans nos cœurs, fait de nous les enfants adoptifs de Dieu, est vraiment une personne, il ne peut être, lui aussi, qu'une personne divine; car il n'y a qu'un Dieu qui puisse déifier en communiquant sa nature.

Au XVe siècle, les Grecs schismatiques, voulant se soustraire à la nécessité de confesser, avec les catholiques, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, soutinrent, eux aussi, au concile de Florence, que les promesses faites par Jésus-Christ aux apôtres de leur envoyer le Saint-Esprit devaient s'entendre de ses dons, et non de sa personne. Et pour confirmer leur

prétention, en l'appuyant sur des témoignages empruntés aux Livres saints, ils en appelaient aux passages de l'Ecriture où les dons du Saint-Esprit sont désignés sous son nom, comme dans le texte d'Isaïe, où le prophète, parlant du Messie à venir, s'exprimait ainsi : « L'Esprit du Seigneur se reposera sur lui : l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété, l'esprit de crainte du Seigneur le remplira[1]. »

Par des voies différentes, et pour des motifs d'une tout autre nature, des théologiens catholiques, Vasquez en particulier et Alarcon, S. J., sont arrivés à la même conclusion. Ne comprenant pas comment une personne divine, qui est déjà réellement et substantiellement présente en nous, en vertu de son immensité, peut y venir de nouveau autrement que par ses dons, ils enseignent que la mission du Saint-Esprit, et son habitation en nous par la grâce, n'impliquent nullement une présence substantielle de ce divin Esprit, spécifiquement distincte de celle qu'il a en toute créature, mais simplement une extension de cette présence commune; en sorte que là où Dieu était déjà pour conserver les dons de la nature, il s'y trouve maintenant pour produire et conserver ceux de la grâce.

Et si on leur dit, avec saint Thomas, que Dieu est présent dans les justes comme objet de connaissance et d'amour, *sicut cognitum in cogno-*

1. Is., XI, 2-3.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

scente et amatum in amante[1], ce qui est fort différent de sa présence ordinaire en qualité de cause efficiente, *per modum causæ agentis*[2], ils répondent que cela constitue bien effectivement une *présence spéciale*, qui est l'apanage exclusif des êtres raisonnables, seuls capables de connaître et d'aimer Dieu, mais une présence qui n'est point réelle, ni physique, ni substantielle, attendu que nous pouvons connaître et aimer des objets distants et éloignés de nous; et si cette connaissance et cet amour nous rendent ces objets présents d'une certaine manière, présents à notre esprit d'une présence idéale et objective, par leur image et leur forme intelligible, présents à notre cœur d'une présence morale et affective, ils ne suffisent point cependant pour les rendre réellement et effectivement présents dans notre âme.

Sainte Thérèse se plaint, dans le récit de sa vie, d'avoir rencontré de ces théologiens; et voici comment elle en parle : « J'étais, au commencement, dans une telle ignorance, que je ne savais pas que Dieu fût dans tous les êtres. Mais comme, durant cette oraison, je le trouvais si présent à mon âme, comme la vue que j'avais de cette présence me semblait si claire, il m'était absolument impossible d'en douter. Des gens qui n'étaient pas doctes me disaient qu'il s'y trouvait *seulement par sa grâce*. Persuadée du contraire, je ne pouvais me rendre à leur sentiment, et j'en avais de la peine. Un très savant théologien de l'Ordre du glorieux saint Dominique me tira de ce doute; il me dit que Dieu était réellement présent dans tous les êtres, et il m'expliqua de quelle manière il se communique à nous, ce qui me remplit de la plus vive consolation[1]. »

1. S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 3.
2. Id., I, q. VIII, a. 3.

Aussi, loin de se laisser arrêter par les difficultés soulevées par Vasquez et les tenants de son opinion, l'immense majorité des théologiens a reconnu et confessé que ce ne sont point seulement les dons créés que Dieu nous communique, quand il verse en nous la grâce sanctifiante, mais que le donateur lui-même accompagne ses dons. Et saint Thomas, toujours si modéré dans ses appréciations, ne craint pas de taxer d'*erreur* le sentiment contraire : *error dicentium Spiritum Sanctum non dari, sed ejus dona*[2]; et il enseigne comme une vérité théologiquement certaine que, par la grâce et avec la grâce, on reçoit en même temps le Saint-Esprit, qui devient ainsi l'hôte de notre âme : *In ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem*[3].

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, c. XVIII; traduction du R. P. Marcel Bouix, S. J.
2. S. Th., *Summa. Theol.*, I, q. XLIII, a. 3, obj. 1 [um].
3. Ibid., in corp. art.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

II

Et de fait, l'Écriture est tellement claire, tellement explicite, tellement formelle sur ce point, dans une multitude de passages, qu'il paraît impossible, sans faire violence au texte, de ne pas admettre la réalité de cette habitation. Ainsi quand l'apôtre saint Paul, écrivant aux fidèles de Corinthe et de Rome, leur disait : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous[1] ? — Ignorez-vous que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint, qui est en vous, que vous tenez de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas[2] ? — Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il n'est pas son vrai disciple... Mais si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ rendra aussi la vie à vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous[3] » ; est-il possible à tout esprit non prévenu de ne pas reconnaître, dans les membres vivants de Jésus-Christ, la présence réelle, effective, personnelle de l'Es-

1. « nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis ? » (I Cor., III, 16.)

2. « An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri ? » (I Cor., VI, 19).

3. « Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus... Quod si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis ; qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis. » (Rom., VIII., 9-11.)

prit-Saint, et de ne voir, dans cet Esprit qui est en nous, que nous tenons de Dieu, et qui habite nos âmes devenues son temple, rien autre chose que des dons créés ?

Mais si le grand Apôtre avait voulu réellement affirmer la présence substantielle de l'Esprit-Saint dans les justes, comment aurait-il pu s'exprimer d'une façon plus nette et plus limpide ? Et par contre, quel singulier langage que le sien, si, en déclarant que nous sommes le temple de l'Esprit-Saint, *qui est en nous, qui habite en nous, qui nous a été donné par Dieu*, il voulait simplement nous donner à entendre que Dieu a déposé dans notre âme le don créé de la grâce ! Mais c'est à Dieu qu'on élève un temple et non à ses dons. De plus, une créature ne devient pas la maison de Dieu parce qu'elle est ornée des dons divins ou que Dieu opère en elle, mais bien parce qu'elle est consacrée pour être vraiment la demeure et l'habitacle de la Divinité.

Puis donc que rien ne nous oblige ici à donner aux termes scripturaires une signification violente et détournée, un sens figuré que tout réprouve, ce serait aller contre les règles les plus élémentaires de l'exégèse que de ne point conserver aux expressions qui indiquent la présence réelle de l'Esprit-Saint dans les âmes justes leur sens naturel et obvie.

De même, quand Notre-Seigneur promet à ses Apôtres un consolateur autre que lui, *alium Paraclitum*[1], l'Esprit de vérité qui procède du

1. Joan., XIV, 16.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Père, *Spiritum veritatis qui a Patre procedit*[1], et qui doit rendre témoignage au Christ, *ille testimonium perhibebit de me*[2], est-il possible de prendre ces paroles dans un sens métonymique, et de n'y voir que la promesse du don de la grâce? Mais la grâce n'est pas un consolateur; elle ne peut pas témoigner en faveur de quelqu'un; elle ne procède pas du Père, mais de toute la sainte Trinité; et si l'on veut en attribuer la collation à une personne divine en vertu de la loi d'appropriation, ce n'est pas au Père, mais à l'Esprit-Saint qu'il faut l'attribuer.

Enfin quand, après sa résurrection, Jésus-Christ souffla sur les Apôtres en leur disant : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à qui vous les remettrez, ils seront retenus à qui vous les retiendrez[3] », faudra-t-il ne voir là encore qu'une figure de langage?

Pour prévenir cette interprétation amoindrie des Ecritures et nous donner de sa mission invisible une notion plus exacte, l'Esprit-Saint a pris la précaution de nous dire, par l'organe de l'Apôtre, que, dans l'œuvre de notre justification, ce n'est point seulement la grâce et la charité créée qu'il répand dans nos cœurs, mais qu'il y vient lui-même en se donnant personnellement à nous : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*[4].

1. Joan., xv, 26.
2. Ibid.
3. Joan., xx, 22-23.
4. Rom., v, 5.

Impossible de s'y méprendre ou de tergiverser; le don créé est ici parfaitement distingué du donateur; la charité est répandue dans nos cœurs, l'Esprit-Saint nous est donné; l'un et l'autre nous sont communiqués. Aussi saint Paul nous représente-il, à plusieurs reprises, le Saint Esprit comme un sceau imprimé sur nos âmes, comme le gage de la gloire céleste, ou mieux encore, comme les arrhes de notre béatitude[1]. Sur quoi saint Augustin fait cette remarque : « Que sera donc la chose elle-même qui nous est promise, si le gage est si précieux? ou plutôt ce n'est pas un gage, ce sont des arrhes. Car le gage, donné en nantissement, se reprend quand la dette est payée, tandis que les arrhes, faisant partie de la chose promise et étant un commencement de paiement, ne se reprennent pas, mais se complètent[2]. » C'est donc bien réellement la personne même du Saint-Esprit qui vient en nous avec la grâce.

1. « In quo (Christo) et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus (le grec porte ἀρραβών, les arrhes) hæreditatis nostræ. » (Eph., i, 13-14.)
« Unxit nos Deus, qui et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. » (II Cor., i, 21-22.)

2. « Qualis res est, si pignus tale est! Nec pignus, sed arrha dicendus est. Pignus enim quando ponitur, quum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur quæ danda promittitur, ut, res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur. » (S. Aug., *De Verbis Apost.*, sermo xiii.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

III

Les saints Pères ne sont ni moins affirmatifs ni moins clairs que l'Ecriture, pour enseigner que la mission proprement dite d'une personne divine — nous parlons de la mission invisible — entraîne, en outre de la collation d'un don créé, la présence effective et substantielle de cette personne. Aussi saint Augustin, parlant de l'effusion du Saint-Esprit qui eut lieu le jour de la Pentecôte, s'exprime de la manière suivante : « L'Esprit-Saint vint donc en ce jour à ses fidèles, non plus par une simple opération ou une grâce de visite, mais par la présence même de sa majesté; et ce ne fut pas seulement l'arome du parfum sacré, mais sa substance même qui s'écoula dans le vase de leurs cœurs [1]. » Que dire de plus formel et de plus gracieux en même temps?

Dans leurs controverses avec les ariens et les macédoniens, les saints Pères alléguaient fréquemment l'habitation du Fils et du Saint-Esprit dans les âmes comme une preuve manifeste de leur divinité. Et la raison est assurément excellente; car pour habiter dans une âme, pour produire et conserver en elle la grâce sanctifiante,

1. « Affuit ergo in hac die fidelibus suis, non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per præsentiam majestatis; atque in vasa non jam odor basalmi, sed ipsa substantia sacri defluxit unguenti. » (S. Aug., sermo 185, *de Temp.*)

il est nécessaire de pénétrer dans l'essence même de cette âme, ce qui est le propre de la Divinité [1].

Voici comment Didyme l'Aveugle, ce docteur d'Alexandrie qui y voyait si clair dans les choses de Dieu, proposait cet argument dans son traité jadis fameux *Du Saint-Esprit*, où, suivant l'expression de saint Jérôme, les Latins ont puisé tout ce qu'ils ont dit sur cette matière : « Il y aurait de l'impiété à mettre le Saint-Esprit au rang des créatures. Un être créé n'habite pas dans un autre; les arts et les sciences, les vertus et les vices, habitent en quelque manière en nous, mais comme des qualités accidentelles, et non comme des substances... Or, c'est la propre substance du Saint-Esprit qui habite dans les justes et qui les sanctifie, et il n'appartient qu'aux trois personnes de la Trinité de pouvoir, par leur substance, pénétrer dans les âmes [2]. »

1. « Operari aliquem effectum contingit dupliciter : uno modo per modum principalis agentis; alio modo per modum instrumenti. Primo quidem modo, solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti : tum quia solus Deus illabitur animæ, in qua sacramenti effectus existit; non autem potest aliquid immediate operari ubi non est; tum quia gratia, quæ est interior sacrament effectus, est a solo Deo. » (S. Th., *Summma Theol.*, III, q. LXIV, a. 1.)

2. « Cum ergo Spiritus Sanctus, similiter ut Pater et Filius, mentem et interiorem hominem inhabitare doceatur, non dicam ineptum, sed impium est eum dicere creaturam. Disciplinas quippe, virtutes dico et artes... et affectus in animabus habitare possibile est : nor tamen ut substantivas, sed ut accidentes. Creatam vero naturam in sensu habitare impossibile est. » (Didymus, *De Spiritu Sancto*, n. 25.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Et prévenant l'objection qu'on aurait pu lui faire, en opposant à son sentiment les paroles de l'Évangile où il est dit que Satan entra dans le cœur de Judas : *Post buccellam introivit in eum Satanas*[1], il répond que Satan y entra, non par sa substance, ce qui n'appartient qu'à Dieu, mais par son opération, c'est-à-dire par ses suggestions perfides et ses déceptions pleines de malice[2].

C'est la doctrine que devait embrasser et soutenir plus tard saint Thomas, lequel prouve, à la suite de Didyme, la divinité du Saint-Esprit par le fait de son habitation dans les âmes[3]. Quant au démon, il peut bien, il est vrai, pénétrer dans le corps, en mouvoir les membres malgré la résistance de la volonté, agir sur les sens et sur l'imagination et indirectement sur la

---

1. Joan., XIII, 27.

2. « Introivit ergo Satanas, non secundum substantiam, sed secundum operationem; quia introire in aliquem, increatæ naturæ est, ejus quæ participatur a pluribus... Non ergo participatione naturæ, sive substantiæ, implet quempiam diabolus, aut ejus habitator efficitur, sed per fraudulentiam et deceptionem et malitiam habitare in eo creditur quem replevit. » (Didymus, *De Spiritu Sancto*, n. 61.)

3. « Si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis; nulla enim creatura spirituali creaturæ infunditur, cum creatura non sit participabilis, sed magis participans; Spiritus autem Sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus : legitur enim et Christus (eo) plenus fuisse, et etiam Apostoli. Non est ergo Spiritus Sanctus creatura, sed Deus. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. IV, c. XVII.)

volonté, comme on le voit dans les énergumènes; mais il ne saurait envahir le fond de notre être, ni pénétrer, au moins directement, dans le sanctuaire de l'intelligence et de la volonté. Si donc il entre dans le cœur de quelqu'un, ce n'est point par sa substance, mais par les effets de sa malice : par les pensées mauvaises qu'il inspire, les actes criminels qu'il suggère et qu'il ne réussit que trop souvent à faire accomplir[1]. C'est le privilège exclusif et inaliénable de Dieu, la suite naturelle de son action créatrice et conservatrice, la conséquence de son absolue souveraineté sur les esprits créés, de pouvoir pénétrer, par sa substance, jusqu'au plus intime de leur être pour le soutenir, et

---

1. « Sic ergo, cum ex præmissis auctoritatibus multipliciter appareat Spiritum Sanctum non esse creaturam, sed verum Deum, manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur. Habetur enim de Juda quod *post buccellam introivit in eum Satanas* (Joan., XIII, 27) : et dicit Petrus, ut quidam libri habent : *Anania, cur implevit Satanas cor tuum?* (Act., V, 3.) Cum enim diabolus creatura sit, non implet aliquem participatione sui, neque potest mentem inhabitare sua participatione vel per suam substantiam, sed dicitur aliquos implere per effectum suæ malitiæ; unde et Paulus dicit ad quemdam : *O plene omni dolo et omni fallacia, fili diaboli.* (Act., XIII, 10.) Spiritus autem Sanctus, cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat et sui participatione bonos facit; ipse est enim sua bonitas, cum sit Deus; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suæ virtutis sanctorum impleat mentes. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. IV, c. XVIII.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

dans le sanctuaire de la volonté, pour la faire agir à son gré, l'inclinant directement et immédiatement à tel ou tel acte sans jamais lui faire violence[1], conformément à ces paroles de l'Écriture : « *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud*[2] : Le cœur du roi est dans la main du Seigneur, il l'inclinera où il voudra. »

Saint Cyrille d'Alexandrie consacre tout un dialogue à prouver que l'Esprit-Saint habite en nous, et nous rend, par son union avec notre âme, participants de la nature divine. S'adressant à son interlocuteur, Hermias, il lui demande ; « Ne dit-on pas que l'homme est fait à l'image de Dieu? — Sans aucun doute, répond Hermias. — Or, qui imprime en nous cette image, sinon l'Esprit-Saint? — Oui, mais ce n'est pas en tant que Dieu, c'est comme simple dispensateur de la grâce. — Alors ce n'est pas lui-même qui s'imprime comme un sceau sur notre âme, il se contente d'y graver la grâce? — C'est ce qui me semble. — Il faut alors appeler l'homme l'image de la grâce, et non l'image de Dieu[3]. »

1. S. Th., *Quæst. disput.* de verit., q. XXII, a. 8 et 9.
2. Prov., XXI, 1.
3. « A. Nonne ad imaginem Dei fabricatum esse in terra hominem dicimus? — B. Quis dubitat? — A. Quod autem divinam nobis imprimit imaginem et signaculi instar supramundanam pulchritudinem inserit, nonne Spiritus est? — B. At non tanquam Deus, sed tanquam divinæ gratiæ subministrator. — A. Non ipse itaque in nobis, sed per ipsum gratia imprimitur? — B. Ita videtur. — A. Oportet igitur imaginem gratiæ, non imaginem Dei vocari hominem. » (S. Cyril. Alex., *Dial. 7 de Trinit.*)

Nous serions interminable si nous voulions rapporter, même sommairement, les innombrables passages où les saints Pères établissent la réalité de l'habitation du Saint-Esprit dans nos âmes ; ils abondent sur ce point en comparaisons aussi gracieuses que variées.

Suivant eux, l'Esprit-Saint est un parfum (l'Église dit : une onction spirituelle, *spiritalis unctio*) dont les suaves et pénétrantes émanations s'insinuent dans nos âmes pour les imprégner, les transformer, les diviniser et les rendre capables de répandre autour d'elles la bonne odeur de Jésus-Christ : *Christi bonus odor sumus Deo* (II Cor., II, 15)[1].

C'est un sceau qui nous marque à l'effigie de Dieu, qui réforme en nous l'image divine détériorée par le péché, de même qu'un cachet imprime sa ressemblance sur la cire qu'il presse[2].

1. « Si aromatum fragrantia propriam vim in vestes exprimit, et ad se quodammodo transformat ea in quibus inest : quomodo non possit Spiritus Sanctus, quandoquidem ex Deo naturaliter existit, divinæ naturæ participes illos facere per seipsum in quibus insit? » (S. Cyril. Alex., l. XI, in Joan., c. II.)
2. « *Signati estis Spiritu promissionis Sancto.* Si Spiritu Sancto signati ad Deum reformamur, quomodo erit creatum id per quod divinæ essentiæ imago et increatæ naturæ signa nobis imprimuntur? Neque enim Spiritus Sanctus, pictoris instar, in nobis divinam essentiam depingit, aliud quidpiam ab illa existens; neque hoc modo nos ad Dei similitudinem ducit; sed quod ipse sit Deus et ex Deo procedat, in cordibus eorum qui ipsum suscipiunt velut in cera invisibiliter instar sigilli imprimitur, et naturam suam per communicationem et similitudinem sui ad archetyp pulchritudinem depingit, Deique imaginem homini restituit. » (S. Cyril., *Thesaurus*, assertio XXXIV.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Ou plutôt : à l'instar de l'homme qui imprime le caractère de ses idées aux matières qu'il façonne, l'Esprit-Saint, ce sceau de Dieu, s'imprime lui-même dans les âmes, avec cette différence pourtant, que le caractère divin qui nous est communiqué est vivant et fait de nous les vivantes images de la substance divine [1] !

C'est un feu qui nous pénètre, comme le feu naturel pénètre le métal jusque dans ses plus intimes profondeurs et lui communique ses propriétés, son éclat, sa chaleur, son rayonnement, sans toutefois changer sa nature [2].

---

1. « Quod si homines ad similitudinem informare materias nequeunt aliter, nisi ideas ipsorum participent : quomodo ad Dei similitudinem ascendat creatura, nisi divini characteris sit particeps? Divinus porro character non talis est, cujusmodi est humanus, sed vivens et vere existens imago, imaginis effectrix, qua omnia quæ participant, imagines Dei constituuntur. » (S. Bas., l. V, *Contra Eunom.*)

2. « Sicut ferrum quod in medio igne jacet, ferri naturam non amisit, vehementi tamen cum igne conjunctione ignitum, quum universam ignis naturam acceperit, et colore, et calore, et actione ad ignem transit; sic sanctæ virtutes ex communione quam cum illo habent qui natura sanctus est, per totam suam subsistentiam acceptam et quasi innatam sanctificationem habent. Diversitas vero ipsis a Spiritu Sancto hæc est, quod Spiritus natura sanctitas est, illis vero participatione inest sanctificatio. » (S. Bas., l. III, *Contra Eunom.*)

« Accipe exemplum corporeum, parvum quidem et facile, sed utile simplicioribus. Si ignis per ferri crassitudinem interius penetrans, totum illud ignem efficit, adeo ut quod erat frigidum, fiat fervens, et quod nigrum erat, fiat splendidum; si ignis, cum sit corpus, in ferri corpus subiens, obstante nullo agit : quid miraris, si Spiritus Sanctus in intimos animæ recessus ingreditur? » (S. Cyril. Hieros., *Catech.* 17.)

« C'est un or très pur qui dore pour ainsi dire les âmes et les rend souverainement belles aux yeux de Dieu et de ses anges [1].

C'est une lumière qui, tombant sur les âmes pures comme les rayons du soleil sur un cristal transparent, les rend elles-mêmes lumineuses et capables de répandre autour d'elles la grâce et la charité [2].

C'est un hôte plein de douceur, *dulcis hospes animæ*, qui vient en nous pour nous réjouir par sa présence, pour converser familièrement avec nous, nous incliner au bien, nous consoler dans nos peines, nous enrichir de ses dons ; mais un hôte qui, étant Dieu, veut un temple pour demeure. Aussi consacre-t-il notre âme par sa grâce, afin qu'elle devienne de la sorte un habitacle digne de lui [3].

---

1. « Quod igitur nos, in terra, filiorum gloria veluti deaurat, hoc est Spiritus Sanctus. » (S. Cyril. Alex., *Dial. 7 de Trinit.*)

2. « Spiritus cum anima conjunctio non fit appropinquando secundum locum... Hic eis qui ab omni sorde purgati sunt illucescens per communionem cum ipso spirituales reddit; et quemadmodum corpora nitida ac pellucida incidente eis radio fiunt et ipsa splendida, et alium fulgorem ex sese profundunt; ita animæ quæ Spiritum in se habent illustranturque a Spiritu, fiunt et ipsæ spirituales, et in alios gratiam emittunt. » (S. Bas., *De Spiritu Sancto*, c. IX, n. 23.)

3. « Eam ob rem dii nuncupamur, non gratia solum ad supernaturalem gloriam evecti, sed quod Deum jam in nobis habitantem atque diversantem habeamus juxta illud Prophetæ : *Quia inhabitabo in ipsis, et inambulabo inter eos* (Levit., XXVI, 12). Alioqui respondeant, quæso, nobis qui tanta pleni sunt inscitia, quomodo templa Dei sumus,

Enfin, c'est Dieu donnant à notre âme une forme divine, Dieu se faisant la vie de notre âme, comme l'âme elle-même est la vie de notre chair ; non pas sans doute que l'Esprit-Saint soit le principe formel de notre vie surnaturelle, mais il en est la cause efficiente et intérieure [1].

IV

Devant une telle nuée de témoins, *tantam habentes impositam nubem testium* [2], en face de témoignages si nombreux, si autorisés, si expli-

---

juxta Paulum, inhabitantem in nobis Spiritum habentes, nisi Spiritus sit natura Deus. » (S. Cyril., *in Evang. Joan.*, I, 9.)

« Si templum Dei, ob illam Sancti Spiritus habitationem, vocemur, quis Spiritum repudiare audeat, et a Dei substantia rejicere, cum diserte hoc Apostolus asserat, templum nos esse Dei, propter Spiritum Sanctum, qui in dignis habitat? » (S. Epiphan., *Hæres.*, 74, n. 13.)

1. « Quatenus Spiritus Sanctus vim habet perficiendi rationales creaturas absolvens fastigium earum perfectionis, formæ rationem habet. Nam qui jam non vivit secundum carnem sed Spiritu Dei agitur, et filius Dei nominatur, et conformis imagini Filii Dei factus est, spiritualis dicitur. Et sicut vis videndi in sano oculo, ita est operatio Spiritus in anima munda. » (S. Bas., *De Spiritu Sancto*, c. XXVI, n. 61.)

« Unde vivit caro tua? De anima tua. Unde vivit anima tua? De Deo tuo. Unaquæque harum secundum vitam suam vivat : caro enim sibi non est vita, sed anima carnis est vita; anima sibi non est vita, sed Deus est animæ vita. » (S. Aug., Sermo 156, c. VI, n. 6.)

2. Hebr., XII, 1.

cites, est-il possible de contester encore le fait d'une présence vraie, réelle, substantielle de l'Esprit-Saint dans les âmes sanctifiées par la grâce? Avec quel amour les fidèles des premiers siècles embrassaient cette consolante et précieuse vérité, avec quelle foi et quelle intrépidité ils la confessaient au besoin devant les tribunaux, l'histoire si touchante de sainte Lucie nous le rappellerait au besoin.

L'illustre vierge de Syracuse venait de faire distribuer aux pauvres la riche dot que sa mère avait mise en réserve pour son mariage. Informé de cette conduite et outré de dépit, le jeune seigneur qui avait demandé sa main et auquel Lucie avait été fiancée contre sa volonté la dénonça au préteur Paschase. Celui-ci fit arrêter sur-le-champ la jeune vierge, et lorsqu'elle comparut devant son tribunal, il n'épargna rien pour lui persuader de renoncer à la religion chrétienne, qu'il appelait une vaine superstition, et de sacrifier aux dieux. « Le vrai sacrifice que nous devons offrir, lui répondit Lucie, c'est de visiter les veuves et les orphelins, et d'assister les pauvres dans leurs besoins. Il y a trois ans que j'offre ce sacrifice au Dieu vivant, et il ne me reste plus qu'à me sacrifier moi-même comme une victime qui est due à sa divine Majesté. — Dites cela aux chrétiens, répliqua Paschase, et non pas à moi, qui suis obligé de garder les édits des empereurs mes maîtres. » Sainte Lucie lui répondit avec une merveilleuse constance : « Vous gardez les lois de ces princes, et moi celles de mon Dieu; vous craignez les empereurs de la terre, et moi celui du ciel; vous

avez peur d'offenser un homme, et moi je redoute le Roi immortel : vous désirez plaire à vos maîtres, et moi à mon Créateur ; ne pensez pas pouvoir me séparer de l'amour de Jésus-Christ. — Tous ces discours finiront, dit le préteur impatienté, quand on en viendra aux coups. — Les paroles, repartit la jeune et intrépide vierge, ne sauraient manquer à ceux à qui Jésus-Christ a dit : *Lorsque vous serez traduits devant les rois et les présidents, ne vous inquiétez pas de ce que vous leur répondrez ni de la manière de le faire ; vous trouverez à l'heure même sur vos lèvres ce que vous aurez à dire ; car ce n'est pas vous qui parlerez, mais le Saint-Esprit parlera par votre bouche.* — Vous croyez donc que le Saint-Esprit est en vous ? — Ceux qui vivent pieusement et chastement sont le temple de l'Esprit-Saint. — Hé bien ! dit Paschase, je vous ferai conduire dans un lieu infâme afin que le Saint-Esprit vous abandonne. — La violence extérieure faite au corps n'ôte rien à la pureté de l'âme ; et si vous me faites outrager, j'aurai au ciel une double couronne... » On sait la fin de l'histoire et comment Dieu, par un miracle, sauva l'honneur de son épouse.

Autre fait non moins touchant. Eusèbe raconte de Léonidès, père d'Origène, que durant la nuit, pendant que l'enfant dormait, le pieux chrétien qui devait bientôt devenir martyr s'approchait doucement de son fils et, lui découvrant religieusement la poitrine, la baisait avec respect comme un sanctuaire où résidait l'Esprit-Saint.

Concluons donc, avec les théologiens et les saints, qu'une âme en état de grâce n'est pas

seulement ornée d'un don créé et souverainement précieux, qui la rend participante de la nature divine, mais qu'elle possède encore véritablement la présence du Saint-Esprit. Le même instant physique la met en possession de ce double trésor ; toutefois nous pouvons, à la suite de saint Thomas, distinguer, entre la collation du don créé et celle du don incréé, une double priorité de raison, suivant le genre de causalité auquel ils appartiennent. Si nous considérons la grâce comme une disposition préalable, comme une préparation nécessaire à la venue de l'hôte divin, c'est elle qui nous est communiquée tout d'abord, car la disposition précède naturellement la forme ou la perfection à laquelle elle prépare ; si, au contraire, nous considérons l'Esprit-Saint comme l'auteur de la grâce et le terme auquel elle est ordonnée, c'est lui qui nous est donné le premier. Et voilà, remarque saint Thomas, ce qui, absolument parlant, est vraiment primordial : *Et hoc est simpliciter esse prius* [1].

Enfin, ce qui met véritablement le comble aux

---

1. « Ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiæ, et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit ; et sic per prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum, quia per ipsa dona recepta Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis ; et sic quod propinquius erit fini et agenti dicitur esse prius : et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona ejus, quia et Filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius. » (S. Th., *Sent.* l. I, dist. 14, q. II, a. 1, quæst[a] 2 sol. 2.)

divines libéralités, c'est que ce n'est pas seulement une fois dans la vie, à l'heure solennelle de notre justification, que nous recevons le Saint-Esprit; il y a encore mission invisible et donation de sa divine personne à chaque nouveau progrès que nous faisons dans la vertu, à chaque accroissement de la grâce et de la charité : par exemple, lorsque nous recevons les sacrements avec les dispositions requises, ou que, sous l'influence de la grâce actuelle, nous produisons des actes de charité plus fervents; lorsqu'un chrétien renonce au siècle pour embrasser un état de perfection ou qu'il affronte le martyre pour la défense de sa foi [1].

O Esprit-Saint, combien de fois n'êtes-vous pas venu dans mon âme! Avec quel incompréhensible amour n'avez-vous pas daigné y fixer votre demeure! Et je ne le savais pas; ou, du moins, cette adorable vérité ne m'apparaissait que d'une manière vague et confuse comme dans un rêve. Aussi quel accueil avez-vous reçu! Et cependant vous ne m'avez point abandonné. Daignez, je vous en conjure, me donner, avec l'intelligence de vos dons, un cœur pur et vraiment filial, afin

1. « Secundum profectum virtutis aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis.... sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ; ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ; vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 6, ad 2.)

que mon âme vous fasse fête à chacune de vos visites, qu'elle mette sa joie et son bonheur à vous recevoir, à vous tenir compagnie, qu'elle oublie tout le créé pour ne plus se souvenir que de vous, son hôte plein de douceur, son ami, son consolateur ici-bas, en attendant que vous soyez un jour l'objet de sa béatitude.

Il est, en effet, une dernière mission de l'Esprit-Saint qui nous est réservée pour le moment de notre entrée au ciel et de la prise de possession du souverain Bien [1]. Alors ce divin Esprit viendra en nous non plus dans l'ombre et le mystère, mais dans la pleine lumière et les clartés de la vision; il se donnera à notre âme d'une manière parfaite et consommée; il s'installera définitivement en elle pour être éternellement, avec le Père et le Fils, sa joie et sa félicité.

V

Comment faut-il entendre et expliquer cette présence spéciale, cette venue itérative de l'Esprit-Saint dans les âmes justes? C'est ce qui fera l'objet d'un chapitre ultérieur, qu'il nous suffise pour le moment d'avoir constaté le fait.

Une dernière question avant de clore le présent chapitre. De quel nom faut-il appeler l'union établie par la grâce entre notre âme et

1. « Ad beatos est facta missio in ipso principio beatitudinis. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 6, ad 3.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

l'Esprit-Saint? Est-ce une union *substantielle*, semblable à celle qui existe entre notre corps et notre âme, ou une simple union *par accident*, analogue à celle qui existe entre le cavalier et sa monture, entre le vase et la liqueur qu'il contient?

Pour écarter plus efficacement l'erreur de ceux qui restreignent la mission d'une personne divine à la collation de dons créés, certains théologiens et publicistes n'ont pas craint de donner au rapprochement que la grâce établit entre le Saint-Esprit et l'âme juste le nom d'*union substantielle*; mais cette locution doit être absolument mise de côté, comme inexacte et capable d'engendrer une idée fausse; et si le choix de vocables traduisant fidèlement la pensée doit être, en toute circonstance, l'objet d'une sérieuse attention, c'est surtout dans un ordre de questions si difficiles et si délicates, où tout est de conséquence, qu'il importe d'éviter avec le plus grand soin les expressions fausses ou incorrectes. Or, une union substantielle, c'est, à parler rigoureusement, celle qui a pour terme une unité de substance, soit que l'on prenne le mot de substance pour désigner une nature substantielle, soit qu'on l'emploie pour signifier une personne ou un suppôt[1].

L'homme nous fournit un exemple de cette double unité substantielle : car de l'union du

1. « Substantia dupliciter dicitur, uno modo pro essentia sive natura; alio modo pro supposito, sive hypostasi. » (S. Th., *Summa Theol.*, III, q. II, a. 6, ad 3.)

corps et de l'âme résulte en lui une seule nature et une seule personne. En Jésus-Christ il y a deux natures et une seule personne, parce que ces deux natures n'ont qu'une subsistance, celle du Verbe qui, en prenant la nature humaine, se l'est unie substantiellement. Rien de semblable entre notre âme et l'Esprit-Saint; leur union ne supprime ni la dualité des natures ni la distinction des personnes. Gardons-nous donc de parler ici d'union substantielle, et servons-nous exclusivement des termes de *présence substantielle*, d'*habitation vraie* et *réelle*, qui ont l'avantage de traduire exactement la doctrine de l'Écriture et l'enseignement théologique; ils disent toute la vérité sans exposer le lecteur à des méprises dangereuses.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE III

Mode de cette présence

Ce n'est plus seulement en qualité d'agent que Dieu est dans l'âme juste, c'est à titre d'hôte et d'ami, comme objet de connaissance et d'amour.

C'est une vérité incontestable, hautement affirmée par la sainte Écriture, les Pères et les théologiens : en versant la grâce dans nos âmes, l'Esprit-Saint y vient lui-même personnellement et s'y établit à demeure. Reste à déterminer le mode de cette présence particulière aux justes et à montrer comment Dieu est en eux, non plus seulement en qualité d'agent ou de cause efficiente, mais encore à un titre nouveau parfaitement distinct du premier. Quel est ce titre? Tel est le problème dont il s'agit maintenant de donner la solution.

Nous abordons la partie la plus délicate et la plus abstruse de la question que nous nous sommes proposé de traiter; et c'est tout particulièrement ici qu'un guide sûr et expérimenté est vraiment nécessaire. Grâce à Dieu, pas n'est besoin d'aller le chercher au loin, car nous avons la bonne fortune de le posséder en notre angélique Docteur saint Thomas, en qui l'esprit le plus pénétrant se trouvait allié à la plus haute sainteté. Il pourra donc parler d'expérience; à nous de le suivre de très près et de ne le quitter point, si nous ne voulons nous exposer, comme tant d'autres, ou bien à rester en deçà de la vérité, en n'apportant qu'une explication défectueuse et insuffisante, ou bien à dépasser le but, en tombant dans l'exagération et l'erreur, et en faisant de l'habitation du Saint-Esprit une sorte d'union hypostatique : double écueil contre lequel nombre d'écrivains sont venus se briser.

Nul ne sera surpris de rencontrer sur cette question de l'union de notre âme avec Dieu, et surtout de la manière dont il faut la concevoir, une certaine diversité de sentiments entre les théologiens catholiques; le contraire serait plutôt assez étonnant dans une matière aussi ardue, où la révélation ne projette que de faibles et obliques rayons. La plupart des docteurs se sont rangés, il est vrai, à la suite de saint Thomas; mais quelques-uns l'ont fait en interprétant d'une façon peu correcte, pour ne pas dire complètement inexacte, la pensée du maître, qui leur paraissait manquer de clarté, non pas qu'elle fût obscure en réalité, mais ils la jugeaient ainsi parce qu'ils ne l'avaient pas considérée sous son véritable jour; d'autres ont cru pouvoir s'émanciper d'une tutelle qui leur semblait gênante et qui n'était, en définitive, qu'une condition de sécurité, et ils ont tenté, à leur détriment, de se frayer une voie nouvelle; un petit nombre a poussé la témérité jusqu'à condamner ouvertement l'explication donnée par l'angélique Docteur. Chemin faisant, nous examinerons les raisons des uns et des autres.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE III

Mode de cette présence

Ce n'est plus seulement en qualité d'agent que Dieu est dans l'âme juste, c'est à titre d'hôte et d'ami, comme objet de connaissance et d'amour.

C'est une vérité incontestable, hautement affirmée par la sainte Écriture, les Pères et les théologiens : en versant la grâce dans nos âmes, l'Esprit-Saint y vient lui-même personnellement et s'y établit à demeure. Reste à déterminer le mode de cette présence particulière aux justes et à montrer comment Dieu est en eux, non plus seulement en qualité d'agent ou de cause efficiente, mais encore à un titre nouveau parfaitement distinct du premier. Quel est ce titre? Tel est le problème dont il s'agit maintenant de donner la solution.

Nous abordons la partie la plus délicate et la plus abstruse de la question que nous nous sommes proposé de traiter; et c'est tout particulièrement ici qu'un guide sûr et expérimenté est vraiment nécessaire. Grâce à Dieu, pas n'est besoin d'aller le chercher au loin, car nous avons la bonne fortune de le posséder en notre angélique Docteur saint Thomas, en qui l'esprit le plus pénétrant se trouvait allié à la plus haute sainteté. Il pourra donc parler d'expérience; à nous de le suivre de très près et de ne le quitter point, si nous ne voulons nous exposer, comme tant d'autres, ou bien à rester en deçà de la vérité, en n'apportant qu'une explication défectueuse et insuffisante, ou bien à dépasser le but, en tombant dans l'exagération et l'erreur, et en faisant de l'habitation du Saint-Esprit une sorte d'union hypostatique : double écueil contre lequel nombre d'écrivains sont venus se briser.

Nul ne sera surpris de rencontrer sur cette question de l'union de notre âme avec Dieu, et surtout de la manière dont il faut la concevoir, une certaine diversité de sentiments entre les théologiens catholiques; le contraire serait plutôt assez étonnant dans une matière aussi ardue, où la révélation ne projette que de faibles et obliques rayons. La plupart des docteurs se sont rangés, il est vrai, à la suite de saint Thomas; mais quelques-uns l'ont fait en interprétant d'une façon peu correcte, pour ne pas dire complètement inexacte, la pensée du maître, qui leur paraissait manquer de clarté, non pas qu'elle fût obscure en réalité, mais ils la jugeaient ainsi parce qu'ils ne l'avaient pas considérée sous son véritable jour; d'autres ont cru pouvoir s'émanciper d'une tutelle qui leur semblait gênante et qui n'était, en définitive, qu'une condition de sécurité, et ils ont tenté, à leur détriment, de se frayer une voie nouvelle; un petit nombre a poussé la témérité jusqu'à condamner ouvertement l'explication donnée par l'angélique Docteur. Chemin faisant, nous examinerons les raisons des uns et des autres.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Mais comment discerner, parmi les diverses opinions qui ont été soutenues et les explications variées qui ont été tentées, celle qui offre le plus de garanties de vérité et qui doit réunir tous les suffrages? A quels signes reconnaître le bien ou le mal fondé de tel ou tel sentiment?

Nous avons pour cela un critérium excellent, une norme facile et sûre, prise des entrailles mêmes du sujet. Pour être plausible, l'explication de la présence spéciale de Dieu dans les justes doit réaliser tout ce que promet, tout ce que contient le concept de mission, de donation, d'habitation du Saint-Esprit; elle doit conséquemment impliquer une présence à la fois *substantielle* et *spéciale* de la Divinité. Si l'une ou l'autre de ces conditions fait défaut, si, par exemple, la manière d'entendre l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme juste, proposée par tel ou tel théologien, suppose effectivement une présence substantielle de cette divine personne, mais uniquement à titre de cause efficiente, l'explication susdite est, par le fait même, convaincue de caducité, et doit être rejetée sans plus ample examen; car nous n'y retrouvons pas cette présence *spéciale* que suppose la mission invisible de l'Esprit-Saint. De même, si l'explication proposée entraîne une présence particulière, il est vrai, mais purement idéale, — les philosophes disent objective, — de la personne envoyée, elle est encore manifestement insuffisante; car l'habitation de Dieu en nous suppose une présence effective et *réelle* de la Divinité.

Examinons, à la lumière de ces principes, les différentes solutions qui ont été données à l'intéressant problème de l'union de notre âme avec Dieu par la grâce.

I

Dans un opuscule en langue latine publié à Tournai en 1890, et contenant par ailleurs d'excellentes choses, un docteur en théologie du diocèse de Cologne, M. l'abbé Oberdoerffer, trouvant que la doctrine de saint Thomas sur l'inexistence substantielle de Dieu dans les justes était assez obscure, voire même incomplète, et contenait plutôt une indication du fruit et de l'effet de l'habitation divine qu'une explication proprement dite de ce mode particulier de présence, tentait de pénétrer plus avant dans l'intelligence de ce mystère, et d'en donner une explication plus claire, plus précise et plus complète [1]. Voici en résumé celle qu'il proposait.

Par son opération et sa vertu toute-puissante,

---

1. « Etiam adjecta hac S. Bonaventuræ expositione, non possumus non fateri satis obscuram permanere S. Thomæ doctrinam; eamque adhuc mancam apparere, declaranti non dissentimus. Continent quidem S. Thomæ effata totam veritatem, sed indigere nobis videntur explicatione. S. Doctor potius fructum et effectum inhabitationis indicasse videtur, quam explicuisse in quonam proprie consistat singularis præsentiæ modus. Ut profundius penetremus hoc mysterium, considerabimus accuratius et pressius id quod docet S. Thomas, dicendo nos possidere Spiritum Sanctum per gratiam gratum facientem. » (Dr P. Oberdoerffer, *De inhabitatione Spir. S. in animabus justorum*, c. II, p. 31.)

et conséquemment par sa substance qui s'identifie avec elles, Dieu est présent en toutes choses, comme auteur de la nature, pour les conserver dans l'existence, les mouvoir à l'action et les conduire à leur fin naturelle. Or, ce n'est pas seulement à ce titre qu'il est dans les justes, mais encore en qualité d'auteur surnaturel pour conserver en eux la grâce sanctifiante, *ut sustineat gratiam*, pour leur prêter son concours dans la production des actes salutaires et les amener finalement à la gloire, terme suprême de leurs destinées. « Nous avons donc ici, conclut le docte écrivain, en outre du mode ordinaire, un mode particulier de présence spécial à l'âme juste : *Habemus igitur etiam sub hac ratione, præter modum ordinarium præsentiæ particularem quemdam*[1]. »

Est-ce que tel est bien le concept que nous devons nous faire de cette présence nouvelle et spéciale, de cette habitation de Dieu en nous qui est le fruit de la grâce sanctifiante et l'apanage exclusif des justes? Nous avons le regret de ne pouvoir partager sur ce point l'opinion du docteur allemand.

En effet, dire que Dieu est dans les justes, non plus seulement pour conserver leur être et les mouvoir à leurs opérations naturelles, mais encore pour soutenir et conserver la grâce et les mouvoir à des actes surnaturels, qu'est-ce autre chose qu'affirmer sa présence en eux en

1. Dr Oberdoerffer, op. cit., c. II, p. 33.

qualité de cause efficiente? Or, ce n'est point là un mode de présence *spécial* aux justes, un mode formellement et spécifiquement distinct de celui qui appartient à tous les autres êtres; ce n'est que le mode ordinaire, élevé, si l'on veut, agrandi, perfectionné, plus large, plus étendu, mais au fond le même que dans l'ordre naturel : c'est la présence de Dieu en qualité d'agent, *per modum causæ agentis*[1].

Le savant auteur l'a soupçonné, sinon clairement compris, car il se fait cette objection : « Les pécheurs qui se préparent à la justification peuvent, avec le secours de la grâce actuelle, faire des actes surnaturels : pourquoi donc alors dit-on que Dieu n'habite pas en eux, mais seulement dans les justes[2]? »

Nous ajouterons, nous : Ce ne sont pas seulement des motions actuelles que l'Esprit-Saint opère dans les pécheurs, des grâces d'illumination et d'inspiration qu'il daigne leur accorder; souvent encore il conserve dans leurs âmes les vertus théologales de foi et d'espérance. Or, si la présence spéciale de Dieu dans la créature raisonnable consiste à soutenir, à conserver les dons gratuits et infus, et à concourir avec elle à la production des actes surnaturels, pourquoi dit-on que Dieu n'habite pas dans les pécheurs?

Et il le faut bien dire, puisque telle est la doctrine unanime des théologiens, fondée sur les

1. S. Th., I, q. VIII, a. 3.
2. Dr Oberdoerffer, loc. cit., p. 33.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

données de la révélation; puisque tel est l'enseignement formel du saint concile de Trente, qui déclare, en termes d'une clarté parfaite, que toutes les bonnes œuvres pratiquées par un chrétien en état de péché, tous les actes de vertu qu'il peut faire, sous l'influence de la grâce actuelle, pour se préparer à la justification, ne sont point l'effet de la présence du Saint-Esprit au fond de son âme, mais la conséquence d'une simple impulsion de ce divin Esprit frappant à la porte d'un cœur qu'il n'habite pas encore : *Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis*[1].

Les vertus mêmes de foi et d'espérance, miséricordieusement conservées par la bonté divine, au milieu du cataclysme occasionné par le péché, comme une étincelle cachée sous la cendre et facile à rallumer, comme un germe de vie surnaturelle qui ne demande qu'à se développer, ne sont point le fruit de l'habitation du Saint-Esprit, puisque ce n'est que par la grâce sanctifiante que l'Esprit du Père et du Fils procède temporellement et vient habiter nos âmes[2]. Ce n'est donc point une opinion personnelle que défendait saint Thomas, mais la doctrine de l'Église qu'il formulait, quand il enseignait que la grâce sanctifiante seule est le principe d'un nouveau mode de présence divine en nous, et

1. Trid. sess. XIV, c. IV.

2. « Secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 3.)

que nulle autre perfection surajoutée à la substance de notre âme n'est capable de lui rendre Dieu présent comme objet de connaissance et d'amour[1].

Or si, pour constituer cette présence spéciale, il suffisait que Dieu se trouvât quelque part comme auteur de la vie surnaturelle, à l'effet de conserver la grâce et de mouvoir la créature raisonnable à des actes surnaturels, nous le demandons derechef : pourquoi prétendre que Dieu n'habite pas dans les pécheurs? Ne conserve-t-il pas en beaucoup d'entre eux des principes de vie surnaturelle, la foi et l'espérance? Ne concourt-il pas avec eux, par l'influence de la grâce actuelle, à la production des actes préparatoires à la justification?

M. l'abbé Oberdoerffer répond : « Cette objection n'est pas dénuée de fondement. On peut dire que l'existence de Dieu dans les pécheurs par la grâce actuelle est une ombre de la présence qu'il a dans les justes. Mais la puissance opérative qui sanctifie la créature et l'élève jusqu'à la ressemblance divine établit en elle une présence de Dieu si singulière et si sublime, que la raison humaine est incapable de la concevoir et de la comprendre parfaitement. C'est donc avec raison que cette présence est appelée

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. *Summa Theol.*, I, q. VIII, a. 3, ad 4.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

la présence et l'habitation de Dieu par excellence[1]. »

Que la présence de Dieu dans les justes, auxquels il confère, avec la grâce qui les justifie, tout ce magnifique cortège de vertus infuses et de dons du Saint-Esprit qui accompagnent la grâce sanctifiante, puisse légitimement être appelée l'habitation de Dieu par excellence, du moins pendant l'état de voie, nous n'y contredirons pas. Mais si le mode *spécial* de présence, qui est le fruit et la conséquence de la mission invisible ou de la donation d'une personne divine, consiste essentiellement à soutenir la grâce, à conserver les dons gratuits qui sont en nous les principes de la vie divine, à nous faire accomplir des actes surnaturels, nous ne concevons plus pourquoi on ne peut pas dire, en rigueur de termes, que Dieu habite véritablement dans les pécheurs qui ont conservé la foi et l'espérance, et pourquoi cette présence n'est qu'une ombre de celle que possèdent les justes. Qu'elle soit moins parfaite, d'accord ; qu'elle soit d'une autre nature, non seulement rien ne le prouve, mais tout, au contraire, nous autorise à le nier. Cette explication n'étant pas satisfaisante, il en faut chercher une autre plus plausible,

II

Un savant chanoine régulier qui enseignait la théologie à Munich au commencement du siècle

1. Dr Oberdoerffer, loc. cit., p. 33.

dernier, Gaétan-Félix Verani, pensa l'avoir trouvée. Après avoir examiné avec soin l'explication thomiste, ne parvenant pas à comprendre comment la présence de Dieu dans les justes, en tant qu'objet de connaissance et d'amour, pouvait être une présence réelle et physique, puisqu'on peut connaître et aimer des choses absentes[1] — toujours la même objection, — il se tourna d'un autre côté. Volontiers, nous dit-il, il aurait adopté, par motif de piété, l'opinion qualifiée de pieuse par Suarez, d'après laquelle la grâce sanctifiante et la charité réclament par elles-mêmes, en vertu d'une exigence connaturelle, la présence intime, vraie, personnelle de Dieu dans l'âme sainte, si la raison avait pu également le lui persuader ; mais, ajoute-t-il mélancoliquement, les fondements sur lesquels repose ce sentiment ne sont pas assez convaincants[2].

1. « Censent plures Thomistæ personas divinas esse in justis tanquam objectum cognitum in cognoscente, vel amatum in amante. Sed hoc videtur captu difficile, quia possumus cognoscere, et amare res omnino dissitas, adeo ut objecta ita cognita et amata non sint in cognoscente secundum proprium esse reale, quod habent in se, sed ad summum in ratione cogniti : quo pacto non recte dicerentur personæ divinæ esse in justis ex vi missionis, cum peccatores etiam cognoscunt per habitum fidei personas divinas, adeo ut istæ in esse cognito dicantur esse in peccatoribus. » (Verani, *Theologia speculativa universa*, t. III., *de Trin.*, disp. XV, sect. VII, n. 3.)

2. « Hanc sententiam Suarez vocat piam, et ob pietatem, libenter ipsi adhærerem, si ratio id etiam mihi suaderet ; etenim rationes, quibus innititur, non adeo convincunt. » (Verani, ibid., n. 4.)

Et après s'être mis en quête d'une explication mieux fondée, voici celle qu'il propose : « Je pense, dit-il, que le mode nouveau et spécial suivant lequel la personne divine se trouve dans la créature raisonnable en raison de la grâce sanctifiante consiste en ce que Dieu est présent à l'âme comme un époux à son épouse, un ami à son ami intime, ou mieux encore comme un père est dans son fils tendrement aimé et l'objet constant de ses pensées, de ses affections, de sa sollicitude à lui créer une position brillante : car, en faisant de l'homme un ami et un fils adoptif de Dieu, la grâce sanctifiante exige que Dieu prenne de lui un soin tout spécial, qu'il l'entoure d'une providence particulière.

« Par cette façon de parler, ajoute le docte chanoine, il est facile de comprendre que Dieu est dans les justes d'une manière tout à fait distincte de celle par laquelle il se trouve en toute chose par son essence, sa présence et sa puissance ; car si sa providence est universelle et s'étend à tous les êtres, elle est plus attentive à l'égard du juste, en raison même de l'amour dont il est l'objet. Aussi quand, par le don de la grâce sanctifiante, les personnes divines sont envoyées pour la première fois à une créature raisonnable, celle-ci commence d'être aimée par Dieu d'un amour spécial, d'être gouvernée d'une manière particulière ; et l'on comprend ainsi comment les personnes divines se trouvent, en vertu même de leur mission invisible, présentes d'une nouvelle manière dans les justes. En effet, si l'on peut dire, conformément à l'adage bien connu, que l'âme se trouve plus dans l'objet

qu'elle aime que dans le corps qu'elle anime, parce que toutes ses pensées, toutes ses sollicitudes se portent vers l'objet aimé, on peut affirmer également, avec non moins de vérité, que par la grâce sanctifiante les personnes divines se trouvent d'une manière nouvelle et spéciale dans les justes, en raison de la providence particulière dont ils sont l'objet[1]. »

Nous admettons sans difficulté cette providence spéciale, cette sollicitude paternelle de Dieu à l'égard des justes ; et quand il s'agit de ceux qui possèdent la grâce non point seulement pour un temps, mais qui doivent la conserver jusqu'à la fin, ou du moins la recouvrer un jour pour ne plus la perdre, c'est-à-dire des élus, cette providence a, en théologie, un nom particulier, elle s'appelle la prédestination. Mais cette sollicitude de Dieu pour ceux qui l'aiment et qui en sont aimés, si attentive qu'on la suppose, ne suffit point, par elle-même, pour leur procurer une présence à la fois substantielle et spéciale de la Divinité, comme le reconnaît du reste très loyalement l'ancien professeur de Munich[2]. Son

1. Verani, loc. cit., n. 11-12.

2. « Licet Deus dicatur esse in justo ut amicus in amico, inde non sequitur præsentia physica personæ missæ in creatura, ad quam dicitur missa ; etenim ex eo quod amicus intime diligatur, non constituitur per hoc physice præsens amico intime diligenti ; sed tantum affective et objective, ut objectum intime amatum. Ergo, licet Deus per gratiam gratum facientem dicatur esse in creatura rationali, ut amicus in amico intimo dilecto, non sequitur præsentia physica Dei in creatura amata ratione donorum gratiæ. » (Verani, ibid., n. 14.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

explication n'entraîne point une véritable habitation, une présence effective et réelle de Dieu dans l'âme en état de grâce, distincte de la présence d'immensité, mais une simple union d'affection. Mais, se hâte-t-il d'ajouter : la grâce et l'amour d'amitié n'exigent point une présence physique et réelle de Dieu dans l'âme juste[1].

A l'encontre de cette opinion, nous avons établi dans un précédent chapitre, et prouvé, croyons-nous, jusqu'à l'évidence, que la mission invisible ou la donation d'une personne divine, réalisée à chaque collation ou accroissement de la grâce sanctifiante, implique au contraire une présence nouvelle et substantielle de la Divinité, par conséquent une présence vraie, réelle, physique, et non pas seulement objective et morale. Nous verrons plus loin que l'amour de charité exige, lui aussi, une présence effective de Dieu dans l'âme sanctifiée et ne saurait se contenter d'une simple union d'affection.

III

Pour compléter l'énumération des opinions plus ou moins défectueuses relatives à la manière d'entendre et d'expliquer l'habitation du Saint-Esprit dans les justes, ce serait ici le lieu d'exa-

1. « Amor, quem creatura rationalis elicit in statu viæ circa Deum, non exigit terminari ad Deum ut bonum intime præsens per realem et physicam præsentiam amati. » (Ibid., n. 14.)

miner et de juger la célèbre théorie de Petau, d'après laquelle l'inhabitation divine par la grâce est *propre* à la personne du Saint-Esprit, au lieu d'être, suivant le sentiment général des théologiens, commune à toute la sainte Trinité et simplement *appropriée* à la troisième personne ; mais cette question demande une étude à part, que nous aborderons en son temps[1].

Mal accueillie à son apparition et jusqu'à notre époque par les écoles théologiques qui l'ont communément réprouvée, cette théorie a trouvé de nos jours une certaine faveur auprès de quelques individualités de France et d'Allemagne. Elle a eu notamment pour défenseur et pour patron un religieux français, prématurément enlevé à son Ordre, qu'il honorait par ses talents, et à l'Église, qu'il édifiait par son zèle, le R. P. Ramière, de la Compagnie de Jésus. Voici en quels termes il s'en expliquait dans un ouvrage intitulé : *Les Espérances de l'Église*.

« Lessius donne comme parfaitement certaine la doctrine d'après laquelle le Saint-Esprit est présent dans l'âme juste, non seulement par ses dons, mais encore par sa substance. Il en a le droit, puisque la doctrine opposée, manifestement contraire à l'Écriture et à la Tradition, est qualifiée d'erreur par les docteurs les plus autorisés. Il n'est dans cette grande question qu'un seul point sur lequel plane encore quelque obscurité. C'est la part spéciale du Saint-Esprit,

1. Cf. supra.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

dans cette œuvre de sanctification qui lui est partout attribuée dans les saintes Écritures. Deux choses sont indubitables : d'abord que le Saint-Esprit ne saurait venir habiter dans l'âme juste sans que les autres divines personnes y habitent avec lui. Aussi Notre-Seigneur dit-il que si quelqu'un l'aime, il sera aimé de son Père, et que les trois divines personnes viendront en lui et feront en lui leur demeure[1]. D'un autre côté, ce n'est certainement pas sans motif que la *mission* qui a pour objet la sanctification des âmes est attribuée au Saint-Esprit, et non au Fils. Si dans cette mission 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 donc pas réellement envoyé par le Père et le Fils, et les assurances si positives que Jésus-Christ nous donne dans le discours après le Cène, qu'il nous enverra ce divin Esprit et que son Père nous l'enverra en son nom, ne seraient que de vaines paroles. *Il faut donc admettre nécessairement qu'il y a entre l'âme juste et l'Esprit-Saint une union qui ne s'étend pas de la même manière aux autres personnes*. Mais quelle est cette union? C'est ce que le Père Petau lui-même n'ose déterminer[2] ; on nous permettra de n'être pas plus hardi que lui[3]. »

Ce n'est effectivement pas sans motif que la mission invisible qui a pour objet la sanctifica-

1. Joan., XIV, 23.
2. Petav., *De Trinit.*, l. VIII, cap. VI, n. 6.
3. Ramière, *Les Espérances de l'Église*. Appendice, XII. note

tion des âmes et l'union à Dieu par la charité est attribuée au Saint-Esprit. La raison de cette attribution, comme nous l'expliquerons plus au long dans un chapitre ultérieur, se trouve dans l'analogie frappante qui existe entre le caractère propre de la troisième personne, savoir la bonté et l'amour, et l'inhabitation divine par la grâce, cette effusion merveilleuse d'amour et de bonté. Aussi, quoique effectuée en réalité par les trois personnes, quoique commune à la Trinité tout entière, cette admirable union de la créature et du Créateur est-elle attribuée au Saint-Esprit comme si elle lui appartenait en propre[1]. Et c'est à juste titre, observe Léon XIII, car « si des vestiges de la puissance et de la sagesse divine se manifestent même chez le pécheur, le juste seul participe à l'amour, qui est la caractéristique de l'Esprit-Saint. Ajoutez à cela que ce même Esprit est appelé saint, parce qu'étant le premier et suprême amour, il pousse les âmes à la sainteté, qui consiste en définitive dans l'amour de Dieu. Voilà pourquoi l'Apôtre, qui appelle les justes le temple de Dieu, ne les nomme pas expressément le temple du Père et du Fils, mais du Saint-Esprit (I Cor., VI. 19) : *Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple de l'Esprit-*

1. « Hæc autem mira conjunctio, quæ suo nomine *inhabitatio* dicitur, tametsi verissime efficitur præsenti totius Trinitatis numine, *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* (Joan., XIV, 23), attamen de Spiritu Sancto tanquam peculiaris prædicatur. » (Encycl. *Divinum illud munus* Leonis PP. XIII.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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,

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

« 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.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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 1^m.)

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 (1 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.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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. 1, et can. 1), l'Eucharistie contient véritablement, réellement, substan-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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. 1, et can. 1), l'Eucharistie contient véritablement, réellement, substan-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

d'une façon effective et intime à certaines créatures, c'est assurément aux esprits bienheureux admis à le contempler face à face, et trouvant dans sa possession leur suprême félicité. Eh bien ! non ; le saint Docteur n'a rien oublié ou omis, et l'énumération qu'il nous donne est complète, attendu que l'union de la Divinité avec

---

tiellement, le corps, le sang, l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par conséquent le Christ tout entier, sous les espèces du pain et du vin ; mais cette présence de la Divinité ne constitue pas un mode nouveau et distinct des autres.

Ce qui est nouveau, c'est la manière d'exister que l'humanité du Verbe possède dans le Saint-Sacrement, et qui est fort différente de celle qu'elle a dans le ciel. Dans la sainte Hostie, le corps du Sauveur est contenu tout entier ; et quoique composé de parties, il n'y occupe pas d'étendue, il y est à l'instar d'une substance spirituelle ; c'est ce qui constitue son état *sacramentel*, par opposition à son état *connaturel*. Mais dans quelque état que l'on considère l'humanité du Christ, elle conserve avec la Divinité un genre d'union qui ne varie pas et qui est toujours le même, une union hypostatique. C'est ce qui résulte clairement des paroles du concile de Trente, lorsqu'il déclare que, aussitôt après la consécration, le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur existent sous les espèces du pain et du vin, ainsi que son âme et sa divinité ; toutefois le corps se trouve sous l'espèce du pain en vertu même des paroles de la consécration, le sang et l'âme y sont également, mais par concomitance, en vertu de cette connexité naturelle qui réclame l'union de toutes les parties du Christ, lequel, une fois ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus ; quant à la divinité du Sauveur, elle est présente à cause de cette admirable union hypostatique qui tient le corps et l'âme du Sauveur indissolublement enchaînés à sa divinité. (Trid., sess. XIII, c. III.)

les justes de la terre n'est pas d'une nature absolument différente de celle qui est l'apanage des saints jouissant de la béatitude. D'après la déclaration explicite et formelle du Souverain Pontife Léon XIII, « cette admirable union, appelée de son vrai nom *inhabitation*, ne diffère que par la condition ou l'état de celle qui fait le bonheur des habitants du ciel : *Hæc autem mira conjunctio, quæ suo nomine* inhabitatio *dicitur, conditione tantum seu statu ab ea discrepat qua cœlites Deus beando complectitur*[1]. » Elle en diffère comme le commencement d'une œuvre se distingue de son couronnement, comme la semence se discerne du fruit arrivé à maturité. La grâce, en effet, est la semence de la gloire ; elle inaugure ici-bas, quoique d'une manière imparfaite, la vie qui nous est réservée dans le ciel.

Or la vie éternelle consiste dans la connaissance du seul Dieu véritable et de son envoyé Jésus-Christ : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum*[2] ; non pas dans cette connaissance médiate, abstraite, obscure, qui est notre partage en cette vie, et que nous puisons dans les œuvres de Dieu[3], et dans la vérité révélée ; mais dans la vue directe et immédiate, dans la contemplation

---

1. Encycl. *Divinum illud munus*.
2. Joan., XVII, 3.
3. « Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » (Rom., I, 19-20.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

claire, faciale, intuitive de la divine essence ; dans la possession et la jouissance du souverain Bien ; c'est dire, en d'autres termes, qu'elle consiste dans la présence réelle et substantielle de Dieu dans l'esprit et le cœur des bienheureux en tant qu'objet direct de leur connaissance et de leur amour : *ut cognitum in cognoscente et amatum in amante.*

Si donc nous voulons nous faire une idée nette et précise de ce genre de présence, il faut la considérer non pas telle qu'elle s'offre à nous dans la personne des justes de la terre, où elle n'est encore qu'à l'état rudimentaire, sous forme de germe ; mais telle qu'elle existe dans les saints du paradis, en qui elle est parvenue à son complet épanouissement ; de même que, pour se bien rendre compte de ce qu'est l'homme, de sa nature, de ses facultés, de ses opérations, il faut l'étudier non pas à l'état d'embryon ou de fœtus, pendant les premiers mois de son existence dans le sein maternel, mais à l'état d'être parfait, durant cette période de la vie où il est arrivé à son plein développement, à sa perfection régulière et normale. Cherchons donc comment Dieu est uni aux bienheureux déjà parvenus au terme de leur pèlerinage.

C'est une vérité de notre foi que les élus dans le ciel voient Dieu face à face, ouvertement, clairement, intuitivement, sans intermédiaire, tel qu'il est dans l'unité de son essence et la trinité de ses personnes[1]. C'est dans cette claire vue et

1. « Auctoritate apostolica definimus quod omnes beati, etiam ante resumptionem suorum corporum..., viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione, eorum animæ, qui jam decesserunt, sunt vere beatæ, et habent vitam et requiem æternam. » (Ex Const. *Benedictus Deus*, Bened. XII, an. 1336.)

Item conc. Florent. (an. 1439) *in decreto unionis* definivit : animas sanctorum post mortem « in cælum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. »

dans la jouissance qui l'accompagne que consiste la couronne de justice promise, comme récompense, à nos œuvres méritoires[1]. Mais comment une telle vision qui n'appartient et ne peut appartenir naturellement qu'à Dieu, devient-elle possible à la créature ? Comment s'accomplira-t-elle en fait ?

D'après l'enseignement des philosophes scolastiques, notre intelligence, ou plutôt toute intelligence créée, quelle qu'elle soit, n'est pas et ne peut pas être la cause efficiente totale et exclusive de son acte de connaître. Faculté passive autant qu'active, indigente de recevoir tout autant qu'elle est capable de produire, apte à connaître toute chose, mais indéterminée par elle-même et indifférente à saisir ceci ou cela, l'intelligence créée

1. « In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex : non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum ejus. » (II Tim., IV, 8.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

demeure inerte [1], tant qu'elle n'est pas complétée, actuée, fécondée par une qualité accidentelle, une forme qui lui vient du dehors, s'unit à elle d'une union très étroite, la perfectionne, la détermine, la rend capable de produire son acte, et devient avec elle coprincipe du verbe mental en qui et par qui elle connaît. Cette forme, cette détermination, cette actuation de l'intelligence, n'est autre que l'image ou la représentation intellectuelle de l'objet qu'il s'agit de connaître, celui-ci étant presque toujours hors d'état de pouvoir s'unir directement et par lui-même à la faculté cognitive. D'où cet axiome emprunté à saint Augustin, que la connaissance est le produit d'un double facteur, l'objet et la faculté [2].

Dans l'ange, nature parfaite qui ne connaît pas d'enfance, ce complément nécessaire à l'intelligence lui vient directement de Dieu, de qui, au moment même de sa création, il reçut, avec l'être, les idées infuses de toutes choses. Pour l'homme, au contraire, qui n'arrive que lentement et par degrés, en passant par les différentes

1. Il n'y a d'exception que pour l'intelligence de l'ange dans la connaissance de lui-même. Pour se connaître, l'ange n'a pas besoin d'une espèce intelligible distincte de sa propre substance; car celle-ci, étant immatérielle et intelligible *en acte*, et intimement unie à l'entendement, joue par elle-même le rôle de forme intelligible, en sorte que l'ange se connaît par lui-même, par sa substance. (Cf. S. Th., I, q. LVI, a. 1.)

2. « Liquido tenendum est, quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui, ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. » (S. Aug., *De Trin.*, lib. IX, c. XII, n. 18.)

étapes de l'enfance, de l'adolescence et de la jeunesse, à cet âge parfait où il a son plein développement physique et intellectuel, ce complément indispensable lui vient originairement des sens. C'est l'espèce impresse, la forme intelligible des scolastiques. Et remarquons en passant que, nonobstant l'origine extrinsèque de cet élément, notre acte de connaissance intellectuelle, notre *intelligere*, ne cesse pas pour cela d'être appelé et d'être réellement un acte vital, un mouvement immanent, un *motus ab intrinseco;* car l'espèce intelligible ou l'image de l'objet s'unit à notre faculté par mode de forme pour l'actuer, la perfectionner, la spécifier, en la déterminant à connaître tel objet plutôt que tel autre.

Ces principes posés, demandons-nous quelle sera, dans la vision béatifique, la forme intelligible qui, en s'unissant à notre esprit, lui permettra de voir Dieu tel qu'il est en lui-même.

II

Toutes les fois que saint Thomas aborde cette question, et il le fait dans une multitude de passages, il enseigne qu'aucune image, aucune forme intelligible créée n'est capable de représenter adéquatement l'essence divine, attendu que cette essence est infinie, tandis que tout être créé, quel qu'il soit, substance ou accident, ne reçoit jamais de l'acte créateur qu'une nature terminée, finie, limitée à un genre et à une espèce, et se trouve dès lors radicalement inca-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

pable de représenter quidditativement celui qui est la plénitude de l'être. Il est donc de toute nécessité que l'essence divine elle-même s'unisse à l'intelligence des bienheureux et joue le rôle de forme intelligible[1]. Aussi, d'après l'angélique Docteur, prétendre que Dieu est vu au moyen d'une image, d'une espèce intelligible, d'une représentation créée, c'est nier équivalemment la vision intuitive : *Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum*[2].

Mais cette union de l'essence divine avec l'intelligence créée est-elle possible?

Oui, car Dieu est la vérité subsistante, comme il est l'être même, et la vérité est la perfection de l'intelligence. *Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quæ est forma intellectus*[3]. Il y a

1. « Manifestum est quod cum intellectus noster nihil cognoscat nisi per aliquam speciem ejus, impossibile est quod per speciem rei unius cognoscat essentiam alterius ; et quanto magis species per quam cognoscit intellectus, plus distat a re cognita, tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius... Manifestum est autem ex superioribus quod nullum creatum communicat cum Deo in genere. Per quamcumque igitur speciem creatam non solum sensibilem sed intelligibilem, Deus cognosci per essentiam non potest. Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et conjungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quæ est forma intellectus. » (S. Th., *Comp. Theol.*. Opusc. III, cap. CV.)

2. *Summa Theol.*, I, q. XII, a. 2.

3. S. Th., *Comp. Theol.*, cap. CV.

pourtant une condition préalablement requise, c'est que l'intellect créé soit préparé et disposé à cette union par une force, une perfection surnaturelle, qui l'élève au-dessus de sa condition native ; de même que, avant d'enseigner à quelqu'un une science supérieure, la théologie par exemple, ou le calcul infinitésimal, il faut, par une préparation convenable, le rendre capable de recevoir cet enseignement. Cette force, cette qualité surnaturelle, qui élève, corrobore et prépare notre âme à cette bienheureuse union, n'est autre que la lumière de gloire[1].

Ainsi, d'après saint Thomas, pour voir Dieu intuitivement, deux choses sont nécessaires : l'une qui se tient du côté de la faculté créée et qui a pour but de fortifier, d'agrandir, d'élever sa puissance, c'est le rôle de la lumière de gloire ; l'autre qui se tient du côté de l'objet, c'est l'union directe et immédiate de l'essence divine avec l'intelligence créée appelée à la contempler[2].

Inutile de rechercher si cette divine essence remplit rigoureusement, vis-à-vis de notre intelligence, les fonctions d'espèce impresse, ou si

1. « Necesse est autem quod omne quod consequitur aliquam formam, consequatur dispositionem aliquam ad formam illam. Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formæ illius quæ est veritas, quia sic a principio eam assequeretur. Oportet igitur quod cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriæ lumen. » (Ibid.)

2. Cf. I, q. XII, a. 2.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

elle ne le fait que d'une manière impropre, et dans un sens purement analogique ; chacun sait, en effet, que, si la nature divine est la forme exemplaire, le prototype de toutes choses, elle ne saurait être le principe formel intrinsèque d'aucune créature[1], et que, si certaines perfections sont communes au Créateur et à la créature, il y a, dans la manière de les posséder, une telle disparité, que l'on ne peut rien attribuer à l'un et à l'autre dans une acception identique[2]. Au reste, pour prévenir toute méprise, saint Thomas déclare explicitement que, dans la vision béatifique, l'essence divine joue le rôle d'espèce intelligible, sans être, à proprement parler, la forme de l'intelligence créée[3].

Nous pouvons donc considérer comme une chose indubitable que l'essence divine s'unit directement à l'intelligence des bienheureux dans le ciel, pour être, avec elle, coprincipe de la vision béatifique ; et puisque c'est cette même essence qu'il s'agit de voir, elle est en même temps

1. « Non est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. III, a. 8.)

2. « Impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce. » (Id., ibid., I, q. XIII, a. 5.)

3. « Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit divina essentia. Non autem oportet quod ipsa divina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma. » (S. Th., *Qq. disp.*, de verit., q. VIII, a. 1.)

Et iterum : « In visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit *quasi forma* intellectus, qua intelliget. » (*Summa Theol.*, Suppl., q. XCII, a. 1. ad 8.)

le terme et l'objet de cette vision ; en sorte que cette divine essence est à la fois l'alpha et l'oméga, le principe et le terme de cette opération vitale qui constitue la béatitude formelle des saints.

Comment dès lors ne pas reconnaître, entre la Divinité et les élus du ciel, une union vraie et réelle, puisque Dieu ne peut être vu et possédé qu'à la condition d'être présent à leur esprit par lui-même, et non par son image, *per suam essentiam et non per speciem essentiæ repræsentativam* ; une union spéciale et formellement distincte de celle qu'il peut avoir et qu'il a effectivement avec les autres créatures, puisque ce n'est plus seulement à titre d'agent qu'il est dans les bienheureux, mais encore et surtout comme objet de connaissance et d'amour, de connaissance intuitive, d'amour béatifique ; une union enfin qui, sans aboutir à l'unité de substance, et, tout en respectant la double personnalité de Dieu et de l'être créé, les met dans de tels rapports d'intimité que l'un devient la béatitude et la suprême perfection de l'autre.

Ce que sera cette vision de Dieu, cette contemplation de la beauté infinie, ce qu'elle apportera de joie, de douceur, de délices, nul ne le sait, hormis celui qui la donne et celui qui en jouit, *nemo scit, nisi qui accipit*[1]. Les auteurs inspirés, auxquels l'Esprit-Saint a daigné en révéler quelque chose, nous disent que ce sera le plein ras-

1. Apoc., II, 17.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sasiement de tous nos désirs[1], un vrai torrent de délices capable non seulement de remplir notre cœur, mais de l'inonder véritablement[2]; ce sera sûrement une connaissance non pas sèche et froide comme un pâle rayon d'hiver, mais ardente, savoureuse, souverainement délectable, qui engendrera dans la volonté un amour immense, irrésistible, ininterrompu, et une jouissance aussi grande que le comportera la capacité de notre cœur.

III

Présent par sa substance à l'intelligence des bienheureux, Dieu pourrait-il être absent de leur volonté? Ce qui se passe dans la première de ces facultés ne se répercute-t-il pas dans la seconde? Ce qui a lieu dans l'ordre de la connaissance n'a-t-il pas son retentissement nécessaire dans l'ordre de l'amour? N'est-ce pas une vérité universellement admise par les philosophes, que toute forme est suivie d'une inclination proportionnée[3]? L'amour, en effet, suit naturellement la connaissance, et l'union est la fin régulière de l'amour. Voyant Dieu face à face, les saints du ciel sont dans l'heureuse nécessité de l'aimer.

1. « Qui replet in bonis desiderium tuum. » (Ps. CII, 5.) — « Satiabor cum apparuerit gloria tua. » (Ps. XVI, 15.)

2. « Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ; et torrente voluptatis tuæ potabis eos. » (Ps. XXXV, 9.)

3. « Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. LXXX, a. 1.)

Et de vrai, comment leur volonté pourrait-elle ne pas se porter, avec un élan irrésistible, vers celui que leur intelligence connaît clairement et lui propose ouvertement comme le souverain Bien? Et puisqu'ils le possèdent, sans crainte de le perdre, comment ne pas trouver en lui la suprême délectation? Mais la jouissance ne va pas sans la présence effective de l'objet aimé. Si donc Dieu est réellement uni à leur intelligence en tant qu'objet de connaissance, il doit également, disons mieux, il doit à plus forte raison être vraiment et effectivement uni à leur volonté comme objet d'amour, car « l'amour est plus unitif que la connaissance : *Amor est magis unitivus quam cognitio*[1]. » Au reste, une simple union d'affection serait absolument insuffisante pour la jouissance parfaite et consommée que suppose la béatitude.

L'union d'affection existe assurément, puisque les bienheureux aiment Dieu et en sont aimés, et que l'amour consiste formellement dans ce lien moral qui rapproche et enchaîne les cœurs; mais l'amour tend et aspire à l'union réelle, et il la produit dans la mesure du possible: et suivant que l'union est réelle ou seulement affective, il y a deux manières d'aimer, l'une de jouissance, l'autre de désir. Or, c'est l'union de jouissance qui règne dans le ciel, puisque tout désir légitime y est satisfait. Nous verrons ce que nous avons cru, nous possèderons ce que nous avons espéré et recherché dans la voie, nous jouirons enfin

1. S. Th., Iª-IIæ, q. XXVIII, a. 1, ad 3.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

pleinement, sûrement, éternellement, du bien suprême. C'est alors que l'œuvre de notre déification sera complète et achevée, et que nous serons parfaitement semblables à Dieu, tout pénétrés, tout imbibés de Dieu, tout divins.

Déjà sans doute, nous lui ressemblons, ayant en nous un don créé souverainement précieux, qui est une participation formelle de sa nature[1]; déjà nous sommes ses fils par adoption, avec droit à l'héritage paternel; mais le dernier mot de notre destinée n'est pas dit; ce que nous serons un jour ne paraît pas encore : *Charissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus*[2]. C'est quand il se montrera à nous sans ombres et sans voiles, quand nous le verrons face à face et à découvert, quand il nous apparaîtra tel qu'il est, que nous lui serons pleinement semblables. *Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*[3]. C'est alors que nous vivrons de sa vie, le connaissant et l'aimant, quoique d'une manière finie et limitée, comme il se connaît et s'aime lui-même : *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum*[4]; car la vie intime de Dieu consiste dans la connaissance et l'amour qu'il a de son être et de ses divines perfections.

---

1. « Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ. » (II Petr., I, 4.)
2. I Joan., III, 2.
3. Ibid.
4. I Cor., XIII, 12.

Cette fin obtenue, notre désir de savoir sera pleinement satisfait, notre soif de bonheur complètement apaisée, car l'essence divine, unie à notre intelligence, sera un principe suffisant pour nous faire connaître toute vérité : et, d'autre part, possédant la source de tout bien et de toute bonté, que pourrions-nous désirer encore[1]?

Alors sera définitivement accomplie la prière que le Sauveur formulait la veille de sa mort pour ses disciples et pour ceux qui devaient croire en lui dans la suite des siècles : « Père saint, gardez en votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils soient un comme nous... Qu'ils soient tous un, ô Père, comme vous êtes en moi et moi en vous. Qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde voie que vous m'avez envoyé. Et je leur ai communiqué la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous. Moi en eux, vous en moi; qu'ils soient consommés dans l'unité. *Et ego clarita-*

---

1. « Hoc autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari : quia essentia divina, quæ modo prædicto conjungetur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi, et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum. Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam; licet non comprehendamus ipsum, sicut ipse se comprehendit, non quod aliquam ejus partem ignoremus, cum partem non habeat, sed quia non ita perfecte ipsum cognoscemus sicut cognoscibilis est. » (S. Th., *Comp. Theol.*, cap. CVI.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum[1]. »

Ainsi l'union, l'union de tous avec Dieu, l'union de tous en Dieu, l'union consommée, tel est le vœu suprême du cœur de Jésus, pleinement réalisé dans la gloire, et recevant dès cette vie, par la grâce et la charité, un premier accomplissement.

Demandera-t-on encore maintenant, si l'inexistence de Dieu dans les saints, en tant qu'objet de connaissance et d'amour, est une présence vraiment substantielle? Ceux qui ne parvenaient pas à comprendre que cette sorte de présence pût être effective et réelle, et ne se bornât pas à une simple union objective et morale, seront-ils plus heureux actuellement? Nous osons croire que les difficultés si souvent proposées sur ce point auront disparu comme par enchantement, et que les lecteurs qui auront bien voulu nous suivre jusqu'ici, comprendront sans peine maintenant le sens et la portée des paroles suivantes de saint Thomas : « Par son opération, c'est-à-dire par la connaissance et l'amour, la créature raisonnable atteint la substance même de Dieu; voilà pourquoi, au lieu de dire que, suivant ce mode spécial de présence, Dieu *est* dans l'âme juste, on dit qu'il *habite* en elle comme dans son temple. *Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum*

1. Joan., XVII, 11-23.

dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo[1]. »

Ils comprendront également la raison de l'insistance que semble mettre le saint Docteur à répéter que la grâce sanctifiante peut seule procurer ce mode particulier de présence. *Sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus*[2]. C'est que la connaissance que nous avons de Dieu dans l'ordre naturel, étant une connaissance indirecte et abstractive, ne le rend pas véritablement présent à notre âme; il n'est dans notre intelligence que par le concept qui le représente, et par conséquent d'une manière purement idéale et objective, et non point effective et réelle.

La foi nous le fait connaître, il est vrai, plus parfaitement que la raison, car elle nous initie, quoique d'une manière obscure et énigmatique, aux secrets de sa vie intime; mais la foi toute seule, séparée de la charité, ne suffit pas à rendre Dieu véritablement présent à l'entendement du fidèle, à le faire habiter en lui; ce que possède le pécheur qui a la foi, ce n'est pas Dieu lui-même, mais l'idée de Dieu, c'est-à-dire un concept surnaturel qui le représente. Seule la grâce sanctifiante, au moins lorsqu'elle est parvenue à son apogée et à son plein développement, comme dans les saints du ciel, demande, requiert, amène la présence vraie, réelle, substantielle, de Dieu dans l'âme bienheureuse en tant qu'objet de

1. S. Th., I, q. XLIII, a. 3.
2. Id., q. VIII, a. 3, ad 4.

connaissance et d'amour : la présence de l'essence divine dans son intelligence pour la rendre capable de voir Dieu tel qu'il est ; la présence du Bien souverain dans sa volonté pour qu'elle puisse jouir de lui et se délecter dans sa possession.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS
UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE V

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

(SUITE)

§ II. — Comment la grâce produit dans les justes de la terre une présence de Dieu analogue à celle dont jouissent les saints dans le ciel.

I

Mais pouvons-nous en dire autant des saints d'ici-bas ? Pouvons-nous légitimement appliquer aux justes, encore dans la voie, ce qui convient aux élus déjà arrivés au terme, et affirmer que la grâce produit en eux une présence, à la fois réelle et spéciale, de Dieu comme objet de connaissance et d'amour ? N'y a-t-il pas entre ces deux états une différence capitale ? N'est-il pas manifeste, tout d'abord, que l'essence divine n'est point unie directement et immédiatement à l'intelligence des voyageurs, comme nous l'avons dit des compréhenseurs, pour être le principe et le

connaissance et d'amour : la présence de l'essence divine dans son intelligence pour la rendre capable de voir Dieu tel qu'il est ; la présence du Bien souverain dans sa volonté pour qu'elle puisse jouir de lui et se délecter dans sa possession.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS
UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE V

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

(SUITE)

§ II. — Comment la grâce produit dans les justes de la terre une présence de Dieu analogue à celle dont jouissent les saints dans le ciel.

I

Mais pouvons-nous en dire autant des saints d'ici-bas ? Pouvons-nous légitimement appliquer aux justes, encore dans la voie, ce qui convient aux élus déjà arrivés au terme, et affirmer que la grâce produit en eux une présence, à la fois réelle et spéciale, de Dieu comme objet de connaissance et d'amour ? N'y a-t-il pas entre ces deux états une différence capitale ? N'est-il pas manifeste, tout d'abord, que l'essence divine n'est point unie directement et immédiatement à l'intelligence des voyageurs, comme nous l'avons dit des compréhenseurs, pour être le principe et le

terme d'une connaissance intuitive? Sans aucun doute, autrement nous verrions Dieu face à face, et la foi aurait fait place au plein jour de la vision.

Mais, tout en confessant avec l'Apôtre que notre connaissance présente de la Divinité est essentiellement obscure et énigmatique, imparfaite et spéculaire[1], nous n'allons pas cependant jusqu'à en conclure que Dieu ne nous honore pas véritablement, dès cette vie, de cette présence substantielle et spéciale que l'Ecriture et la Tradition nous donnent comme l'apanage de quiconque est en état de grâce : ce serait méconnaître les richesses de notre vocation et les trésors sans prix que Dieu daigne conférer à ses enfants adoptifs en leur envoyant son Esprit-Saint. Mais alors, en quoi consiste cette union de Dieu avec nos âmes? C'est ce qu'il nous faut expliquer.

D'après une doctrine empruntée aux saintes Lettres par l'angélique Docteur, la grâce n'est pas autre chose qu'une inchoation en nous de la gloire future : *Gratia nihil aliud est quam inchoatio gloriæ in nobis*[2]. En conséquence, nous possédons déjà, en germe et d'une façon initiale, ce qui constituera un jour notre béatitude. Et puisque la béatitude formelle consiste dans l'acte par lequel la créature raisonnable prend possession du souverain Bien et jouit de lui, il faut que, dès cette vie, le juste atteigne, lui aussi, par son opération, la substance divine, qu'il entre en contact avec elle par la connaissance et l'amour, et commence à jouir de Dieu. C'est ce qui a lieu effectivement par la connaissance expérimentale et savoureuse qui est le fruit du don de sagesse, et surtout par l'amour de charité : connaissance et amour qui supposent, non pas la vue, non pas la pleine possession et l'entière jouissance, mais la présence réelle et sentie de l'objet connu et aimé.

1. « Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem... Nunc cognosco ex parte : tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. » (I Cor., XIII, 12.)

2. S. Th., IIª-IIæ, q. XXIV, a. 3, ad 2.

Ce n'est encore, il est vrai, qu'un point lumineux, bien faible et à peine perceptible pour le commun des chrétiens; mais, je le demande, si le laboureur qui sème un gland ne savait pas que ce fruit provient d'un grand arbre et qu'il contient un principe de reproduction, comment, à le considérer avec des yeux de chair, pourrait-il conjecturer ce qui en sortira un jour? Or, la grâce est, suivant l'expression du prince des apôtres, une semence : *Renati non ex semine corruptibili sed incorruptibili per verbum Dei*[1], semence précieuse et incorruptible, destinée à s'épanouir au soleil de l'éternité, mais ne possédant encore que d'une façon rudimentaire la riche frondaison qu'elle offrira plus tard. L'habitation du Saint-Esprit en nous, qui en est la conséquence et l'accompagnement nécessaire, n'est, elle aussi, qu'un germe : *nondum apparuit quid erimus*[2]; voilà pourquoi l'Apôtre, parlant de la

1. I Petr., I, 23.

2. I Joan., III, 2.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

gloire future, se sert presque toujours du mot de révélation : *ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*[1]. Un jour les ténèbres qui nous environnent se dissiperont, le voile qui recouvre les mystères de la vie surnaturelle sera enlevé, et nous connaîtrons alors, avec un sentiment d'admiration profonde et d'ineffable gratitude, le trésor que nous portons actuellement caché au fond de nos cœurs.

En attendant, pour nous guider au milieu de la nuit du temps présent, nous avons le flambeau de la foi et la lumière de la vérité révélée, qu'il importe de ne point perdre de vue, suivant la recommandation de saint Pierre : *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris*[2]. Or, c'est la parole même de Dieu qui nous apprend et nous certifie que, par la grâce et avec la grâce, le Saint-Esprit nous est envoyé, nous est donné, qu'il habite en nous, avec la ferme volonté d'y demeurer toujours, en sorte qu'il nous est loisible de commencer dès maintenant à jouir de sa divine personne[3]. Mais la jouissance suppose la présence effective de l'objet aimé, suivant l'observation très juste de saint

1. Rom., VIII, 18.
2. II Petr., I, 19.
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., I, q. XLIII, a. 3, ad 1.)

Bonaventure : « Pour jouir d'une chose, il faut, outre la présence de cet objet, la disposition convenable du sujet appelé à jouir ; par conséquent, pour jouir de l'Esprit-Saint, sa présence est nécessaire, ainsi que le don créé, ou l'amour, qui nous unit à lui. *Ad fruendum eo quo fruendum est, requiritur præsentia fruibilis et etiam dispositio debita fruentis ; unde requiritur præsentia Spiritus Sancti et ejus donum, scilicet amor quo inhæreatur ei*[1]. » On voit par là que, au moment de notre justification, nous recevons une double charité, l'une créée, l'autre incréée ; l'une par laquelle nous aimons Dieu, l'autre par laquelle nous en sommes aimés[2] ; l'une qui est une des trois vertus théologales, l'autre qui est la personne même du Saint-Esprit.

Dieu est donc réellement, physiquement, substantiellement présent au chrétien qui a la grâce ; et ce n'est pas une simple présence matérielle, c'est une vraie possession accompagnée d'un commencement de jouissance[3] ; c'est une union incomparablement supérieure à celle qui relie les autres êtres à leur Créateur, et qui n'est surpassée

1. S. Bonav., *Comp. Theol. verit.*, l. I, c. IX.
2. « Ex jam dictis patet, quod in justificatione duplex charitas nobis datur, scilicet creata et increata, illa qua diligimus et illa qua diligimur. » (S. Bonav., *loc. cit.*)
3. « Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam. » (S. Th., I, q. XLIII, a. 3, ad 2.) — « Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta. » (I, q. XXXVIII, a. 1.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

que par l'union des deux natures, divine et humaine, dans la personne du Verbe incarné; une union qui, parvenue à un certain degré, est vraiment un avant-goût des joies célestes, une sorte d'inchoation et de prélude de la béatitude. Aussi saint Thomas ne craint-il pas d'affirmer qu'il y a, dès cette vie, dans les saints, un commencement imparfait du bonheur futur, qu'il compare aux bourgeons, espoir et prémices de la récolte prochaine[1]. En parlant de la sorte, il exprimait sans doute ce qu'il avait expérimenté lui-même, et les grands serviteurs de Dieu ne tiennent pas un autre langage. Qu'on parcoure les œuvres de sainte Thérèse, surtout le *Château intérieur*, et l'on se convaincra facilement que cette illustre maîtresse de la science mystique partageait entièrement le sentiment de notre angélique Docteur. Tel est le mystère de vie que chaque fidèle justifié porte en soi, et qui est le fond de l'état chrétien. Essayons de pénétrer plus avant dans l'intelligence de cette consolante vérité.

1. « Spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo : primo quidem, propter aliquam præparationem, vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti : alio modo, *per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita*. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere. » (S. Th., I[a]-II[ae], q. LXIX, a. 2.)

II

Au jugement de saint Thomas, suivi en cela par le plus grand nombre des docteurs, à quelque école qu'ils appartiennent, la grâce sanctifiante établit entre Dieu et l'âme juste, par l'intermédiaire de la charité, une vraie et parfaite amitié.

Trois choses, en effet, sont requises pour qu'il y ait amitié entre deux êtres; il faut, tout d'abord, que l'affection qui les unit soit une véritable dilection, c'est-à-dire un amour de bienveillance les portant l'un et l'autre à se vouloir, à se souhaiter, à se faire du bien, à rechercher non leur utilité propre ou leur avantage personnel, mais l'avantage de la personne aimée; il faut, en second lieu, que leur amour soit mutuel; et enfin qu'il soit fondé sur une certaine communauté de biens, par exemple sur une ressemblance de caractère ou sur une similitude de condition et de vie; car on n'unit bien que ce qui se ressemble, la ressemblance jouant dans l'ordre moral le rôle de l'affinité dans le monde des corps[1]. D'où

1. « Non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus..; sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ, sed requiritur quædam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc

cet adage que l'amitié suppose ou produit une certaine parité entre ceux qu'elle unit : *Amicitia aut pares invenit aut facit*. Et suivant la nature des différents biens qui nous sont communs avec d'autres, proviennent les différentes sortes d'amour : l'amour fraternel fondé sur la communauté de sang, l'amour conjugal basé sur la communauté de vie et de droits, l'amour entre citoyens qui repose sur la communauté de patrie.

Or, quiconque possède, avec la grâce, la charité, qui en est l'inséparable compagne, aime Dieu pour lui-même d'un amour souverain et il en est aimé à son tour. *Ego diligentes me diligo*[1].

C'est une chose bien surprenante que cette mutuelle dilection du Créateur et de la créature. Que nous aimions Dieu, la beauté infinie, la bonté inépuisable, l'océan de toutes les perfections, quoi de plus naturel, de plus conforme tout à la fois à la loi divine et aux inclinations de notre cœur? Mais que l'Être infini attache quelque prix à notre amour, que non seulement il nous permette de l'aimer, mais qu'il nous y invite en termes d'une tendresse fort touchante comme lorsqu'il nous dit : « Mon fils, donne-

communicationem oportet aliquam amicitiam fundari... Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Unde manifestum est quod charitas amicitia quædam est hominis ad Deum. » (S. Th., IIª-IIæ, q. XXIII, a. 1.)

1. Prov., VIII, 17.

moi ton cœur : *Præbe, fili mi, cor tuum mihi*[1]; mes délices sont d'être avec les enfants des hommes : *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum*[2]; qu'il nous en fasse même un commandement, le premier de tous et celui qui résume tous les autres[3], en s'engageant à nous payer de retour; voilà ce qui est de nature à nous jeter dans la stupeur. Job n'en peut revenir et il s'écrie : « Mon Dieu, qu'est-ce donc que l'homme, pour que votre cœur se repose ainsi sur lui[4]? » Et le grand évêque d'Hippone disait de son côté : « Seigneur, que suis-je donc à vos yeux, pour que vous m'ordonniez de vous aimer, que votre colère s'allume contre moi, et que vous me menaciez d'effroyables maux si je vous refuse mon amour, comme si ce n'était pas une assez grande misère que de ne pas vous aimer[5]? »

On comprend sans peine que Dieu réclame nos adorations et nos hommages; c'est dans l'ordre, puisqu'il est l'Être souverainement parfait. Qu'il daigne également nous admettre à l'honneur de le servir, c'est une chose qu'expliquent suffisam-

1. Prov., XXIII, 26.

2. Prov., VIII, 31.

3. « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. » (Matth., XXII, 37-38.) — « Plenitudo legis est dilectio. » (Rom., XIII, 10.)

4. « Quid est homo, quia magnificas eum? aut quid apponis erga eum cor tuum? » (Job, VII, 17.)

5. « Quid tibi sum ipse, ut amari te jubeas a me, et nisi faciam, irascaris mihi, et mineris ingentes miserias? Parvane ipsa est, si non amem te? » (S. Aug., *Conf.*, l. I, c. V.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ment, d'une part, sa condescendance infinie, de l'autre, la qualité de serviteurs qui nous revient en tant que créatures. Mais croire qu'il puisse s'établir entre lui et nous des rapports de familiarité, des liens d'étroite union, bref, une véritable amitié, n'est-ce pas une ambition démesurée, un rêve, une chimère? Si, parmi les hommes, l'amitié n'est pas de mise entre un serviteur et son maître, comment serait-elle séante, comment serait-elle possible entre le Maître des maîtres et ses chétifs serviteurs? N'est-ce pas une vérité, passée à l'état de proverbe, que la majesté et l'amour ne vont point ensemble et ne sauraient s'asseoir sur un même trône? En effet, pendant que la majesté éloigne et tient à distance, l'amour rapproche et unit; la majesté inspire le respect et la crainte, l'amour chasse la crainte et provoque la familiarité et l'abandon. Comment concilier des choses tellement dissemblables qu'elles en paraissent incompatibles?

Et puis, qu'est-ce que Dieu peut bien trouver en nous qui attire son amour et lui fasse désirer le nôtre? Qu'a-t-il besoin de nous? Quel intérêt a-t-il à nous aimer? La créature lui serait-elle, par hasard, nécessaire pour satisfaire ce besoin du cœur, pour goûter cette joie intime, si douce et si convoitée, d'aimer et de se sentir aimé? A qui le prétendrait le Psalmiste répond : « J'ai dit au Seigneur : Vous êtes mon Dieu, et vous n'avez nul besoin de mes biens[1]. » Dieu se suffit pleine-

1. « Dixi Domino : Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. » (Ps. XV, 2.)

ment à lui-même; en lui se trouve tout bien, toute beauté, toute joie, toute félicité. Le Père aime le Fils qu'il engendre d'un amour infini; le Fils aime le Père d'un amour égal; et le terme de cette mutuelle dilection est la personne même du Saint-Esprit, l'Amour subsistant.

Avant que le monde fût, avant que les anges, ces aînés de la création, eussent entonné, en l'honneur du Très-Haut, leur cantique de louange[1], alors que Dieu seul était, il se voyait, il se contemplait, il se disait dans son Verbe, qu'il engendrait en lui communiquant sa nature; et, ravi de la beauté ineffable qui leur est commune, il se reposait en ce Verbe avec une complaisance infinie, l'étreignant dans un embrassement paisible, ardent, vivant, qui se nomme le Saint-Esprit; il était en lui-même, et par lui-même, souverainement, ineffablement, infiniment heureux[2].

Ce n'est donc point par indigence que Dieu exige de la créature le tribut de son cœur; ce n'est point pour accroître, encore moins pour acquérir sa propre félicité, que Dieu nous aime et réclame notre amour; c'est uniquement par bonté, pour manifester ses perfections en les communiquant, pour trouver sa gloire dans le bonheur des créatures[3]. Comme le soleil répand

1. « Ubi eras... cum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei? » (Job, XXXVIII, 7.)

2. « In se et ex se beatissimus. » (*Conc. Vatic.*, Const. *Dei Filius*, c. I.)

3. « Hic solus verus Deus, bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad

sa lumière et la fleur son parfum, sans aucun profit pour qui les concède, mais au grand avantage de qui les reçoit; ainsi Dieu, dont la nature est éminemment libérale et communicative, ne demande qu'à répandre ses dons et à faire des heureux[1]. S'il exige notre amour, ce n'est pas qu'il en retire aucun fruit pour lui-même; mais c'est qu'en accomplissant ce que réclament l'ordre et la nature des choses, nous devons y trouver un immense profit. Ce qu'il veut, en conséquence, c'est qu'en le servant et en l'aimant, nous nous enrichissions de précieux mérites, et nous rendions dignes de participer un jour à sa béatitude[2].

---

acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio, simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. » (*Conc. Vatic.*, Const. *Dei Filius*, c. 1.)

Saint Hilaire avait depuis longtemps formulé la même pensée, quand il disait : « Hominem, non quod officio ejus in aliquo eguerit, instituit; sed quia bonus est, participem beatitudinis suæ condidit, et rationale animal in usum largiendæ suæ æternitatis vita sensuque perfecit. » (S. Hil., in Ps. II, n. 15.)

1. « Ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. » (S. Th., I, q. XLIV, a. 4, ad 1.)

2. « Amari se a nobis exigit, non utique amoris in se nostri fructum aliquem sui causa ipse percipiens, sed amore ipso nobis potius, qui eum amabimus, profuturo. Nam amari se, sibique nos obsequi, idcirco ut nobis bene sit, expetit, ut digni beatitudinis suæ ac bonitatis suæ munere

Toutefois, si Dieu nous aime et veut que nous l'aimions; si la dilection mutuelle non seulement est possible, mais réellement existante entre l'âme qui a la grâce et la Divinité, où trouver le troisième élément de l'amitié, cette communauté de biens, cette similitude de condition et de vie, cette sorte de parité qu'elle suppose et réclame? Y a-t-il rien de commun entre le Créateur et la créature? Ne sont-ils pas infiniment distants l'un de l'autre, séparés par un abîme infranchissable, et que rien ne peut combler? Sans doute, car Dieu est grand, immense, infini, et l'être créé est si petit, si peu de chose, si voisin du néant! Et pourtant, ô merveille, la sagesse divine a trouvé le secret de rapprocher des termes si éloignés l'un de l'autre; et ce que la sagesse a conçu, l'amour l'a réalisé.

Pour nous faire ses amis, Dieu s'est abaissé, l'Apôtre dit anéanti, en descendant jusqu'à nous pour nous élever jusqu'à lui; il s'est fait, pour ainsi dire, notre égal en prenant notre nature[1]; il nous a emprunté notre indigence et nos misères pour nous enrichir par son dénuement[2];

---

per meritum amoris sui et obsequii judicemur. Bonitatis autem usus, ut splendor solis, ut lumen ignis, ut odor succi, non præbenti proficit, sed utenti. » (S. Hil., in Ps. II, n. 15.)

1. « Qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. » (Philip., II, 6-7.)

2. « Scitis gratiam Domini nostri Jesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis. » (II Cor., VIII, 9.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

il nous a amoureusement départi des biens immenses et souverainement précieux en nous communiquant sa nature[1], en nous donnant le titre et la qualité d'enfants adoptifs[2], avec droit à l'héritage paternel[3].

Aussi l'Eglise, ne pouvant contenir ses sentiments d'admiration en présence d'une bonté si merveilleusement condescendante, s'écrie-t-elle avec les accents d'un saint enthousiasme : « O l'admirable échange! Le Créateur du genre humain a daigné prendre un corps et une âme, naître d'une Vierge, et devenu homme sans le concours de l'homme, nous faire part de sa divinité : *O admirabile commercium! Creator generis humani animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est ; et procedens homo sine semine, largitus est nobis suam deitatem*[4]. »

A l'exemple du roi Alexandre, qui, voulant jadis honorer de son amitié le fils de Mathatias, commença par l'élever à la dignité de grand-prêtre, lui envoya la pourpre et une couronne d'or, avec ces mots : « Vous êtes apte à devenir notre ami : *Aptus es ut sis amicus noster*[5] » ; Dieu peut, lui aussi, sans déroger à sa propre dignité,

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

2. « Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. » (I Joan., III, 1.)

3. « Si autem filii, et hæredes : hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi. » (Rom., VIII, 17.)

4. Ex offic. *Circumcisionis*.

5. I Machab., X, 19.

s'unir à nous par les liens de l'amitié, depuis que, par un prodige de condescendance absolument inespéré, il a daigné nous admettre à faire partie de sa maison[1], et nous introduire authentiquement dans sa race : *Ipsius enim et genus sumus*[2].

III

La charité réalise donc toutes les conditions d'une vraie et parfaite amitié entre Dieu et l'homme : elle est un amour de bienveillance, un amour mutuel, un amour fondé sur une communauté de nature, en attendant la communauté de bonheur dont elle est le gage.

Etant une amitié véritable, elle doit en avoir les prérogatives et en combler les exigences. Or, que demande l'amitié ? Quel genre d'union réclame-t-elle entre ceux qu'elle rapproche ? Se montre-t-elle satisfaite d'un simple accord de pensées et de vouloirs, d'une communauté de biens extérieurs, et d'un lien d'affection ? Est-ce là le but final de toutes ses visées, le terme de ses aspirations ? Non ; ce qu'elle veut, ce qu'elle désire, ce qu'elle réclame, ce à quoi elle tend de toutes ses forces, ce qu'elle effectue dans la mesure du possible, c'est l'union réelle et intime, c'est la vie en commun, c'est la jouissance réciproque des deux êtres qui s'aiment.

1. « Jam non estis hospites et advenæ, sed estis cives sanctorum et domestici Dei. » (Ephes., II, 19.)

2. Act., XVII, 28.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

En effet, comme l'observe judicieusement saint Thomas, l'amour étant, suivant l'expression de saint Denys, une force unitive, *amor quilibet est vis unitiva*, il est de l'essence de l'amour de tendre à l'union ; et plus l'amour est parfait, plus parfaite aussi est l'union qu'il convoite. Or, deux sortes d'union peuvent exister entre amis : l'une purement *affective et morale*, consistant dans une inclination habituelle, un attrait, un penchant qui nous porte vers la personne aimée, nous rappelle son souvenir, nous fait trouver joie et plaisir à penser à elle ; l'autre *effective et réelle*, lorsque ceux qui s'aiment sont présents l'un à l'autre, qu'ils peuvent vivre et converser ensemble. De ces deux espèces d'union, l'une constitue l'amour lui même, l'autre est l'effet de l'amour[1].

Dans les amitiés humaines, l'union réelle, la vie en commun peut bien être désirée, convoitée, poursuivie, il n'est pas toujours possible de la

1. « Duplex est unio amantis ad amatum : *una quidem secundum rem*, puta cum amatum præsentialiter adest amanti ; *alia vero secundum affectum*... Primam unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. » (S. Th., *Summa Theol.*, I^a-II^ae, q. XXVIII, a. 1.)

« Unio tripliciter se habet ad amorem : Quædam enim unio est causa amoris ; et hæc est... unio similitudinis. Quædam vero unio est essentialiter ipse amor ; et hæc est unio secundum coaptationem affectus... Quædam vero unio est effectus amoris : et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata. » (S. Th., ibid., ad 2.)

réaliser ; les devoirs d'état, les exigences des affaires ou de la santé, les mille nécessités de la vie imposent souvent une séparation douloureuse et plus ou moins longue à ceux-là mêmes dont les cœurs sont le plus unis, et ils s'estiment heureux de pouvoir se retrouver de temps en temps. Mais à Dieu rien n'est impossible ; pour lui, ni le temps ni la distance ne sont des obstacles. Puis donc que son amour souverainement efficace peut réaliser sans difficulté ce qu'il désire, ne pouvons-nous pas légitimement conclure que la dilection qu'il porte à l'âme juste lui impose une sorte de nécessité de venir personnellement en elle, de demeurer avec elle, et de ne la point priver de la consolation de sa présence ?

N'est-ce pas ce que l'apôtre bien-aimé voulait donner à entendre par les paroles suivantes : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo*[1] » ? N'est-ce pas ce que le Sauveur lui-même a promis quand il a dit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre séjour[2] » ?

On dira peut-être : Cette présence effective du Bien-Aimé n'appartient point à l'exil, elle est réservée pour la patrie ; en attendant, une simple présence morale, une union de cœur et d'affec-

1. I Joan., IV. 16.
2. Joan., XIV, 23.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tion répond suffisamment, pendant l'état de voie, aux exigences de l'amitié.

Comme une mère très aimante et tendrement aimée, qui, séparée physiquement de son fils, lui est néanmoins toujours présente comme objet de connaissance et d'amour . présente à sa mémoire par son image très chère, présente à son cœur par je ne sais quelle douce complaisance qui le ravit, et quel invincible attrait qui l'emporte vers elle ; ainsi Dieu ne se sépare point de quiconque a la charité, il est l'objet constant de ses pensées, le centre de ses affections. L'âme sainte n'a pas de plus doux plaisir que de l'aimer, de lui dire son amour, de s'entretenir familièrement avec lui[1] ; car « loin d'être pénible ou de provoquer l'ennui, sa conversation est une source de joie et d'allégresse : *Non enim habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium*[2]. » Ne pouvant rien donner à celui qu'elle aime, parce qu'il est la plénitude de l'être et de la perfection, l'âme se dédommage de son impuissance en se complaisant dans sa béatitude, en se réjouissant à la pensée qu'il possède toutes choses, qu'il est le souverain Bien, qu'il est Dieu. Et,

1. « Hoc videtur esse amicitiæ maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat : *Nostra conversatio in cælis est* (Philip., III. 20). Quia igitur Spiritus sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum sanctum Dei contemplatores consti tuamur. » (S. Th., *Contra Gent.*, IV, c. XXII.)

2. Sap., VIII, 16.

s'identifiant en quelque sorte à son Bien-Aimé, elle épouse ses intérêts avec plus d'ardeur que s'il s'agissait d'elle-même, elle travaille de toutes ses forces à étendre et à promouvoir son règne, à amener l'accomplissement de sa volonté très sainte, à procurer sa gloire : heureuse quand elle le voit honoré, servi, aimé ; triste au spectacle des offenses commises contre sa divine Majesté ; sensible, en un mot, à tout ce qui le touche.

De son côté, avec quel zèle, quel empressement, quelle délicatesse Dieu remplit à son égard l'office d'un véritable ami[1] : l'éclairant dans ses obscurités et ses doutes, la soutenant dans ses moments de faiblesse, l'encourageant dans ses efforts, la défendant contre ses ennemis, la consolant dans ses peines et l'introduisant parfois dans ces celliers mystérieux où l'on boit à longs traits le vin généreux de la sainte charité ! Aussi l'âme ravie s'écrie-t-elle avec l'épouse des Cantiques : « J'ai trouvé celui que mon cœur aime, je le tiens et ne le quitterai plus : *Inveni quem diligit anima mea ; tenui eum, nec dimittam*[2]. »

Que peut-on désirer de plus en ce monde ? Aussi l'apôtre saint Paul nous invite-t-il à nous réjouir, non pas dans la possession effective du bien suprême, mais *dans l'espérance* de l'obtenir un jour, *spe gaudentes*[3].

1. Voir, dans la *Somme contre les Gentils*, les deux magnifiques chapitres XXI et XXII du IVe livre, où saint Thomas expose les effets produits par l'Esprit-Saint dans les âmes où il habite.

2. Cant., III, 4.

3. Rom., XII, 12.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Assurément, cette vie d'union morale avec Dieu, par la contemplation et l'amour, est chose infiniment précieuse, et nous n'aurions jamais osé élever plus haut nos désirs. Et pourtant, là ne s'est point arrêtée la libéralité divine, et les lois de l'amour réclament davantage.

IV

S'il en était de la charité comme de la foi et de l'espérance, qui supposent, en vertu même de leur nature, l'absence et l'éloignement de leur objet — puisque la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, et l'espérance ce qu'on ne possède pas, — nous serions bien obligés de nous résigner et d'attendre, jusqu'à notre entrée dans le ciel, la réelle possession de Dieu. Mais, loin de supposer l'éloignement de son objet principal, la charité en implique, au contraire, la présence et la possession; car « elle se rapporte à ce que l'on possède déjà : *Amor charitatis est de eo quod jam habetur*[1]. » Aussi est-elle la plus grande des vertus théologales[2], non pas qu'elle ait un objet plus digne et plus relevé que les autres, puisque tous les trois regardent Dieu immédia-

1. S. Th., *Summa Theol.*, Ia, IIae, q. LXVI, a. 6.
2. « Nunc autem manent fides, spes, charitas : tria hæc; major autem horum est charitas. » (I Cor., XIII, 13.)

tement, mais parce qu'elle s'en rapproche davantage[1].

Sans doute, comparativement à la pleine possession de Dieu qui nous attend dans la patrie, et à la fruition consommée qui doit y être notre partage, notre richesse spirituelle d'ici-bas peut passer pour pauvreté, et notre union à Dieu, si étroite qu'on la suppose, peut paraître un éloignement et un exil. C'est ce qui arrachait à l'Apôtre ces gémissements : « Tant que nous sommes dans ce corps, nous nous trouvons comme en exil loin du Seigneur : *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino*[2] »; c'est ce qui lui faisait souhaiter la dissolution de son être, pour se voir plutôt réuni à son Dieu : *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo*[3]. Il n'en est pas moins vrai cependant que, même durant le temps de l'épreuve, la charité nous unit directement et immédiatement à Dieu; car, dès cette vie, Dieu « est véritablement présent à ceux qui l'aiment par l'inhabitation de la grâce : *Est*

1. « Cum tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia. Et hoc modo charitas est major aliis; nam aliæ important in sua ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed charitas est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante. » (S. Th., Ia IIae, q. LXVI, a. 6.)
2. II Cor., V, 6.
3. Philip., I, 23. — « Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Dominum. » (II Cor., V, 8.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

præsens se amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem [1].

Et quoi d'étonnant à cela? La charité de la voie n'est-elle pas la même que celle de la patrie? La foi doit disparaître un jour devant les clartés de la vision, comme les ténèbres s'enfuient à l'approche de la lumière ; l'espérance doit faire place à la possession de la fin dernière, car on n'espère plus ce que l'on tient, et dont on a la jouissance ; la science elle-même sera détruite, *scientia destruetur* [2]; nous voulons parler de la science de Dieu, telle que nous pouvons l'acquérir en ce monde : science essentiellement imparfaite, parce qu'elle n'atteint pas son objet directement, mais seulement par reflet, au moyen des créatures [3], et que les êtres créés sont incapables de nous faire connaître leur auteur tel qu'il est en lui-même.

Tout ce que nous savons de Dieu à l'heure présente, tout ce que nous pouvons en apprendre, est immensément au-dessous de la réalité ; « ce que nous avons actuellement de science et de prophétie est très imparfait, nous dit l'Apôtre : *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus* [4]. » Aussi quand viendra le moment de la grande révélation, quand le voile qui dérobe la Divinité

1. S. Th., *Summa Theol.*, II^{a} II^{æ}, q. XXVIII, a. 1, ad 1.
2. I Cor., XIII, 8.
3. « Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » (Rom., I, 19-20.)
4. I Cor., XIII, 9.

à nos regards sera levé, quand l'état parfait sera arrivé, toute cette science partielle et incomplète disparaîtra soudain, comme disparaissent, aux approches de la virilité, les faiblesses et les imperfections de l'enfance : *Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est* [1]. Mais « la charité ne passe pas : *Charitas numquam excidit* [2]. » Sa flamme s'avivera en présence du Bien suprême, ses ardeurs redoubleront d'intensité, sa nature ne changera pas. Or, dans le ciel, la charité réclame l'union réelle, l'union parfaite, l'union consommée de la volonté créée avec le souverain Bien. Ne semble-t-il pas naturel qu'elle exige également, dès cette vie, la présence vraie et substantielle de l'Esprit-Saint, pour que nous puissions commencer à jouir de lui, puisque c'est dans ce but qu'il nous est donné [3]?

Cette conclusion s'impose à quiconque réfléchit que, si la connaissance de la voie diffère essentiellement de celle de la patrie, il n'y a, par contre, entre la charité du ciel et celle de la terre, qu'une simple différence de degrés, de plus et de moins ; aussi tout en étant incapables actuellement de connaître Dieu par essence, de le voir tel qu'il est, nous pouvons cependant l'aimer en lui-même,

1. I Cor., XIII, 9
2. Ibid., 8.
3. « Quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriæ ; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiæ gratum facientis. » (S. Th., *Sent.*, I, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 2.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

directement et immédiatement[1]. Il n'est pas impossible de trouver sur la terre, au milieu des ombres et des ténèbres de la foi, des âmes qui ont une charité habituelle plus grande que celle de beaucoup d'anges dans le ciel ; il le faut bien, puisque, après leur départ de ce monde, ces âmes saintes sont élevées au-dessus d'un grand nombre de chœurs angéliques ; quelques-unes même méritent de prendre place parmi les séraphins. Toutefois, si parfaite que soit leur charité habituelle, elle a moins d'ardeur que celle du dernier bienheureux admis à voir Dieu face à face[2].

Les choses étant ainsi, qui s'étonnera d'entendre saint Thomas affirmer « qu'il y a dès cette vie, dans les saints, un commencement imparfait de la béatitude future : *Quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita*[3] ? » Mais il faut pour cela que l'Esprit-Saint leur soit uni en qualité d'hôte, d'ami, d'époux plein de tendresse, qu'il habite réellement dans leur cœur comme dans un temple vivant, où il reçoit leurs adorations et leurs hommages, et se

1. Cf. S. Th., *Sent.*, III, dist. XXVII, q. III, a. 1, ad 3.

2. « Aliqui homines etiam in statu viæ sunt majores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute, in quantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum quam quidam Angeli habeant ; sicut si dicamus, semen alicujus magnæ arboris esse majus virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu. » (S. Th., I, q. CXVII, a. 2, ad 3.)

3. S. Th., Ia IIæ, q. LXIX, a. 2.

livre à eux pour être, dès maintenant, au moins dans une certaine mesure, l'objet de leur jouissance. Ainsi se trouve partiellement vérifiée l'exactitude de la formule employée par l'angélique Docteur, quand, pour bien caractériser la présence spéciale de Dieu dans les justes, il dit que l'Esprit-Saint habite en eux « comme objet de leur amour, *sicut amatum in amante*[1] ».

V

Mais l'autre partie de la formule est-elle également vraie ? Dieu est-il réellement et substantiellement présent aux justes de la terre « comme objet de leur connaissance, *sicut cognitum in cognoscente* » ? En d'autres termes, si l'amour de charité réclame la présence effective de l'Esprit-Saint dans ceux qui ont la grâce, peut-on en dire autant de leur connaissance ?

La réponse de saint Thomas est affirmative. Mais pour prévenir toute méprise, le saint Docteur a soin d'avertir que toute connaissance, même surnaturelle, n'a pas cet effet ; ainsi, la connaissance de Dieu que nous donne la foi ne suffit pas pour le faire habiter dans notre âme. Pour qu'il y ait mission, donation, et conséquemment habitation des personnes divines dans une âme, il ne suffit pas d'une connaissance quelconque et toute théorique, il faut une connaissance provenant d'un don approprié à la personne qui nous

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

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

est envoyée, nous unissant et nous rendant semblables à elle; une connaissance en quelque sorte expérimentale, qui ne s'acquiert que par une union intime avec Dieu, et qui est le fruit du don de sagesse[1].

En effet, de même qu'on peut connaître théoriquement ou par ouï-dire la saveur d'un fruit sans l'avoir jamais porté à ses lèvres, sans même l'avoir jamais eu sous les yeux ou à sa disposition, mais qu'il n'est pas possible de la connaître expérimentalement tant qu'on n'a pas goûté ou mangé ce fruit: ainsi, tant qu'il s'agit de connaître Dieu d'une science spéculative, sa présence réelle et physique n'est point nécessaire, son image suffit; mais quand il est question de le connaître expérimentalement, de goûter, de sentir, de savourer ses divines suavités, la présence purement idéale de ce divin objet ne suffit plus, et sa présence vraie, réelle, substantielle, devient une nécessité qui s'impose. Or, c'est précisément pour que nous puissions jouir de leurs divines personnes que le Fils et l'Esprit-Saint nous sont envoyés et donnés, et que le Père les accompagne. « Nous ne pouvons avoir en nous les personnes divines, dit saint Thomas, que pour en jouir : ou d'une manière parfaite, comme cela se réalise

1. « Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quæ accipitur ex aliquo dono appropriato personæ, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personæ, scilicet per amorem, quando Spiritus Sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis. » (S. Th., *Sent.*, I, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 3.)

dans la gloire, ou d'une manière imparfaite, et tel est le fruit de la grâce sanctifiante : *Persona divina non potest haberi a nobis, nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriæ, aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiæ gratum facientis*[1]. »

En se donnant à nous, en s'imprimant dans nos âmes, les personnes divines y laissent certains dons qui sont les principes formels de cette jouissance ; nous avons nommé la charité et le don de sagesse[2] : la charité, qui nous assimile à l'Esprit-Saint, l'amour incréé; le don de sagesse, par lequel nous devenons semblables au Verbe divin, connaissant Dieu d'une connaissance analogue à celle par laquelle Dieu se connaît lui-même, c'est-à-dire d'une connaissance qui s'épanouit en amour ; car le Verbe divin, ce terme de la connaissance paternelle, n'est pas un verbe quelconque, mais un verbe qui spire et produit l'amour[3].

1. S. Th., *Sent.*, I, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 2.

2. « Vel potius sicut id per quod fruibili conjungimur, in quantum ipsæ personæ divinæ quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quædam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia ; propter quod Spiritus Sanctus dicitur esse pignus hæreditatis nostræ. » (Ibid., ad 2.)

3. « Ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus Sancti ; Filius autem est verbum, non qualecumque, sed spirans amorem...

Une analogie empruntée à la manière dont notre âme se connaît nous aidera à comprendre ce qu'est cette connaissance expérimentale de Dieu, fruit et conséquence de la grâce. Dans l'état présent d'union avec le corps, notre âme ne se connaît pas directement et par intuition, elle ne voit pas sa propre substance ; mais elle en infère l'existence des actes dont elle est le principe et la source.

Il y a pourtant une différence notable entre la manière dont elle se connaît elle-même, et la façon dont elle arrive à connaître les autres âmes. S'agit-il de connaître l'âme du prochain : nous raisonnons sur les actes extérieurs dont nous sommes témoins, mouvements de vie, actes d'intelligence et de volonté, et nous concluons à l'existence d'un principe substantiel, vivant, intellectuel et libre, qui est la racine et la source de ces opérations. Est-il question de connaître l'existence de notre propre âme : ne pouvant pas l'atteindre directement, nous sommes bien encore obligés de recourir au procédé déductif ; mais alors, au lieu de prendre pour base unique du raisonnement les manifestations extérieures de la vie, nous pouvons nous appuyer sur des données

---

Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris... Et ideo signanter dicit Augustinus, quod *Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*. Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat ; et hæc proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia. » (S. Th., I, q. XLIII, a. 5, ad 2.)

de conscience et des faits de l'ordre interne ; car ici nous ne constatons pas simplement la vie, nous la sentons en nous, nous avons conscience de nos pensées, de nos vouloirs et de tous ces mouvements dont nous sommes à la fois les témoins et les acteurs. Nous obtenons ainsi une sorte de connaissance expérimentale du principe de ces actes, connaissance indirecte et obscure, connaissance déductive, tant qu'on voudra, mais différant singulièrement de cette science toute théorique que nous pouvons acquérir de l'existence de l'âme d'autrui. De là cette parole de saint Thomas : « que notre âme se connaît par sa présence : *Et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam*[1]. »

Ainsi en est-il, proportion gardée, de la manière dont nous pouvons connaître la présence de Dieu au fond de nos cœurs. Non seulement nous savons théoriquement que Dieu habite dans les justes, mais par le don de sagesse nous goûtons sa divine présence. Et bien que personne ne puisse, sans une révélation spéciale, avoir la certitude absolue que le Saint-Esprit est en lui, « nul ne sachant d'une certitude de foi, incompatible avec toute erreur, s'il est en état de grâce, comme l'a déclaré le concile de Trente : *Cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum*[2] » ; nous ne sommes pourtant pas réduits sur ce point à une complète ignorance ; car, suivant la parole

---

1. S. Th., *Summa Theol.*, I, q. LXXXVII, a. 1.
2. *Trid.*, sess. VI, c. IX.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

de l'Apôtre, « l'Esprit-Saint lui-même rend à notre âme le témoignage que nous sommes enfants de Dieu : *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*[1] » : non pas sans doute par une voix extérieure s'adressant à l'oreille du corps, mais, comme l'explique saint Thomas, « par l'effet de l'amour filial qu'il produit en nous : *per effectum amoris filialis, quem in nobis facit*[2] ».

Nous ne voyons pas cet hôte intérieur, un voile impénétrable nous dérobe l'éclat de sa présence, la cloison de la chair nous sépare du Bien-Aimé ; anssi « gémissons-nous dans l'attente de notre pleine adoption. *Et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum expectantes*[3]. » Mais, que dis-je? ce n'est même pas une cloison, c'est un simple treillis à travers lequel le Bien-Aimé nous contemple. *En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos*[4] ; et quand, dans sa bonté, il daigne passer la main et faire sentir davantage sa présence, notre cœur en est tout ému.

Pour faire comprendre cette vérité, sainte Thérèse se sert d'une comparaison ingénieuse. Elle dit qu' « il en est en quelque sorte de l'âme comme d'une personne qui, se trouvant avec d'autres dans un appartement très clair, cesserait tout à coup de les voir si l'on fermait les fenêtres

1. Rom., VIII, 16.
2. S. Th., in Epist. ad Rom. VIII, lect. 3.
3. Rom., VIII, 23.
4. Cant. V,, 9

sans néanmoins cesser d'être certaine de leur présence... Pourvu que cette âme soit fidèle à Dieu, jamais, à mon avis, Dieu ne manquera de lui donner cette vue intime et manifeste de sa présence[1]. »

Si vous demandez à quels signes on peut reconnaître la présence du Saint-Esprit dans une âme, saint Bernard, parlant de lui-même, répond qu'il la connaissait au mouvement de son cœur : *Ex motu cordis intellexi præsentiam ejus ;* c'est-à-dire par la fuite des vices et des affections charnelles, par les reproches intérieurs qui lui étaient adressés au sujet de ses fautes les plus secrètes, par l'amendement de sa vie et le renouvellement de l'homme intérieur. « Vous me demandez, dit-il, comment je peux connaître la présence de Celui dont les voies sont impénétrables. Sitôt qu'il est présent, il réveille mon âme endormie : il meut, il amollit, il blesse mon cœur dur comme la pierre et malade ; il se met à arracher et à détruire, à édifier et planter, à arroser ce qui est sec et aride, à éclairer ce qui est dans les ténèbres, à ouvrir ce qui est fermé, à réchauffer ce qui est froid, à redresser ce qui est tortueux, à aplanir ce qui est raboteux. Et ainsi, quand l'époux entre dans mon âme, je reconnais sa présence, comme je l'ai dit, au mouvement de mon cœur[2]. »

Saint Thomas déclare de son côté que, en

5. Sainte Thérèse : *Le Château intérieur*, 7e demeure, ch. I. — Traduction du Père Marcel Bouix, S. J.
2. S. Bern., serm. 74 in Cant.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

dehors d'une révélation particulière, qui n'est accordée que par un privilège tout gratuit, chacun peut avoir de la présence de Dieu au fond de son cœur un triple signe conjectural : d'abord le témoignage de sa conscience, lorsque, par exemple, on a conscience d'aimer Dieu et d'être prêt, moyennant sa sainte grâce, à tout souffrir et à tout sacrifier plutôt que de l'offenser ; ensuite, l'empressement à écouter, et surtout à mettre en pratique la parole de Dieu, conformément à cette observation du divin Maître : « Celui qui est de Dieu écoute volontiers la parole de Dieu : *Qui ex Deo est, verba Dei audit* » ; enfin ce savourement intérieur de la divine sagesse, qui est comme un avant-goût de la félicité future[1].

Il avait bien goûté les suavités divines, celui qui s'écriait : « Oh ! qu'il est bon, qu'il est doux votre esprit, ô Seigneur ! *O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus*[2] ! » Saint Augustin, qui savait apprécier ces douceurs spirituelles, laissait, lui aussi, échapper de ses lèvres cette exclamation brûlante : « Qui me donnera, ô mon Dieu,

1. « Sunt autem tria signa hujus conjecturationis, scilicet gratiæ Dei. Primum est testimonium conscientiæ. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ* (II Cor., I, 12)... Secundum est verbi Dei auditus non solum ad audiendum, sed etiam ad faciendum ; unde (Joan., VIII, 47) : *Qui ex Deo est, verba Dei audit*... Tertium signum est internus gustus divinæ sapientiæ, quæ est quasi quædam prælibatio futuræ beatitudinis ; unde in Ps. XXXIII, 9 : *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus*, scilicet per gratiam suam in nobis. » (S. Th., Opusc. LX, *de Humanitate Christi*, c. XXIV.)

2. Sap., XII, 1.

cette grâce, que vous daigniez venir dans mon cœur, l'enivrer de délices, et que j'oublie mes maux pour vous embrasser, vous qui êtes mon unique bien ! *Quis mihi dabit ut venias in cor meum, et inebries illud, ut obliviscar mala, et unum bonum amplecter te*[1] ! »

VI

Dieu est donc réellement et substantiellement présent en qualité d'hôte, d'ami, d'époux, de bien souverain, à toute âme qui a la grâce et la charité : il lui est uni d'une façon toute spéciale qui est le privilège exclusif des justes, car seule la grâce sanctifiante les met en état d'atteindre Dieu, par leur opération, comme fin dernière et objet de béatitude[2].

Mais il y a union et union. Toujours *actuelle* dans les bienheureux qui, ne cessant et ne devant jamais cesser de voir et d'aimer Dieu, vivent dans un acte continuel et ininterrompu de contemplation et de jouissance, qui constitue leur béatitude ; purement *habituelle* dans les enfants qui ont reçu la grâce du saint baptême, mais

1. S. Aug., *Conf.*, lib. I, c. V.

2. « Novus modus secundum quem Deus est in creatura rationali, est sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Cognoscere autem Deum, et amare Deum in quantum est objectum beatitudinis, est per gratiam gratum facientem. » (S. Th., Opusc. LX, *de Humanit. Christi*, c. XXIV.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

dont l'intelligence n'est pas encore éveillée, l'union à Dieu, qui est le fait des adultes encore dans la voie, tient le milieu entre la perfection de celle des premiers et l'imperfection de celle des seconds ; *habituelle* seulement pendant le sommeil et les mille occupations de la journée qui absorbent l'activité de notre esprit, elle devient *actuelle*, quand nous nous tournons vers Dieu d'une manière réfléchie, nous appliquant à le connaître et à l'aimer, à marcher en sa présence, à vivre dans son intimité.

Ce n'est qu'au ciel que nous pourrons être pleinement, parfaitement, totalement, inséparablement unis à Dieu, comme à notre fin dernière; mais en attendant, nous devons dès ici-bas tendre à cette bienheureuse union, la désirer, la demander, travailler de toutes nos forces à la rendre actuelle dans la mesure du possible, écarter tout ce qui y fait obstacle : le péché d'abord qui pourrait ou la détruire en nous faisant perdre l'amitié de Dieu, ou l'affaiblir en diminuant les ardeurs de la sainte charité ; puis l'attache aux créatures, aux biens et aux plaisirs de la terre, véritables chaînes qui retiennent notre âme captive et l'empêchent de prendre son essor vers le souverain Bien ; enfin la dissipation d'esprit qui emporte nos pensées et nos affections loin de celui qui doit en être le centre.

Et puisque la béatitude — nous entendons la béatitude formelle — est une opération[1], l'acte de nos facultés intellectuelles s'unissant par la

1. S. Th., *Summa Theol.*, Ia IIae, q. III, a. 2.

contemplation et l'amour à la vérité première et au Bien souverain, c'est-à-dire au seul objet capable de nous rendre heureux, il est clair que, si nous comprenons bien nos véritables intérêts, si nous voulons faire des progrès sérieux dans la perfection et avoir, dès cette vie, comme un avant-goût de la félicité future, il nous faut travailler à resserrer de plus en plus les liens qui nous unissent à Dieu, vaquer à l'étude des perfections et des bienfaits divins, et surtout multiplier les actes de charité, car « c'est le privilège de l'amour de nous unir immédiatement à Dieu : *Charitas est quæ diligendo animam immediate Deo conjungit spiritualis vinculo unionis*[1]. » S'élevant au-dessus de la science, il entre confidemment pendant que la science reste dehors. Aussi est-ce une maxime donnée par les maîtres que la perfection de la vie chrétienne consiste en l'amour de Dieu, et que nos progrès dans la sainteté doivent se mesurer, non par l'accroissement de la science, mais par l'augmentation de la charité. C'est ce qui faisait dire à l'apôtre saint Paul écrivant aux fidèles de Colosses : « Pardessus tout, ayez la charité, qui est le lien de la perfection : *Super omnia autem hæc, charitatem habete, quod est vinculum perfectionis*[2]. »

Au reste, pour beaucoup aimer, pas n'est besoin de beaucoup savoir ; car, si la connaissance est le principe de l'amour, elle n'en est point la mesure. « Nous voyons, dit saint Thomas,

1. S. Th., IIa IIae, q. XXVII, a. 4, ad 3.
2. Col., III, 14.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

des personnes simples qui sont ferventes dans l'amour de Dieu, et qui ont l'esprit assez peu ouvert quand il s'agit de le connaître[1]. » On peut donc aimer Dieu avec beaucoup d'ardeur, sans avoir des connaissances très étendues sur sa nature et ses attributs, de même qu'on peut avoir approfondi tous les secrets de la théologie et n'éprouver que froideur pour les choses divines. Cependant, quand la science est inspirée et perfectionnée par la charité, elle donne un nouvel aliment à sa flamme.

Scrutons donc, à l'exemple de l'épouse des Cantiques, scrutons avec une sagacité affinée par l'amour, toutes les beautés, toutes les amabilités, toutes les perfections du Bien-Aimé[2]. Attachons-nous à lui de toutes nos forces, disons comme le Psalmiste : « Pour moi, mon bonheur c'est d'être uni à Dieu : *Mihi autem adhærere Deo bonum est*[3] »; vivons dans son amour, vivons de son amour, jouissons de sa divine présence et de son intimité, et que notre conversation, comme celle de l'Apôtre, soit dans le ciel[4]. En agissant de la sorte, nous réaliserons tout à la fois la parole du disciple bien-aimé et le vœu de l'amitié : « Dieu sera en nous, et nous en

1. « Videmus sensibiliter quosdam simplices ferventes esse in amore divino, qui tamen sunt valde hebetes in cognitione divinæ sapientiæ. » (S. Th., *Sent.*, I, dist XV, q. IV, a 2, obj. 4.)
2. Cant., V, 9-17.
3. Ps. LXXII, 28.
4. « Nostra autem conversatio in cælis est. » (Philip., III, 20.)

lui : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*[1]. »

L'union à Dieu, l'union actuelle, tel doit être l'objet de nos vœux les plus ardents, le but de nos efforts, le terme vers lequel nous devons orienter toute notre vie spirituelle : car c'est dans cette bienheureuse union que consiste la perfection de la voie comme elle constituera un jour la perfection et le bonheur de la patrie.

1. I Joan., IV, 16.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

TROISIÈME PARTIE

L'INHABITATION DIVINE PAR LA GRACE N'EST PAS LA PROPRIÉTÉ PERSONNELLE DU SAINT-ESPRIT, MAIS LE PATRIMOINE COMMUN DE TOUTE LA SAINTE TRINITÉ. — ELLE EST L'APANAGE DE TOUS LES JUSTES, TANT DE L'ANCIEN QUE DU NOUVEAU TESTAMENT.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE PREMIER

Quoique attribuée ordinairement à l'Esprit-Saint, l'inhabitation divine par la grâce ne lui est pas exclusivement propre, mais commune aux trois personnes.

Nous avons jusqu'ici parlé indifféremment de l'habitation du Saint-Esprit ou de la sainte Trinité dans les âmes en état de grâce, nous conformant en cela au langage de l'Ecriture elle-même, qui attribue tantôt à l'une, tantôt à l'autre des personnes divines, le séjour que Dieu daigne faire dans les justes. Ainsi, le même apôtre qui avait écrit aux fidèles de Corinthe : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et l'habitacle de l'Esprit-Saint?[1] » enseignait aux Ephésiens « que le Christ habite en nous par la foi[2] ». Et Notre-Seigneur lui-même disait à ses disciples : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons

---

1. « Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? » (1 Cor., III, 16.)
2. « Christum habitare per fidem in cordibus vestris. » (Eph., III, 17.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

à lui, et nous établirons en lui notre demeure[1]. »

L'on ne saurait toutefois méconnaître que c'est le Saint-Esprit qui est le plus souvent désigné comme l'hôte de nos âmes. Tandis que, une fois à peine, le texte sacré fait mention de la présence en nous du Père et du Fils, il parle fréquemment de la venue et de l'habitation de l'Esprit-Saint dans nos cœurs. L'Ecriture le représente comme le don de Dieu par excellence, *donum Dei*[2], le don principe de tous les dons, la source de la vie surnaturelle[3], l'auteur de notre sanctification, le gage de la béatitude céleste[4]. C'est lui qui répand dans nos cœurs la grâce et la charité[5], lui qui nous fait enfants de Dieu[6], et qui distribue à son gré les dons divins[7]. Maître intérieur, il éclaire les intelligences, leur enseignant toute vérité[8]; il touche et amollit les

1. « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. » (Joan., XIV, 23.)

2. Act., VIII, 20.

3. « Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ. Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum. » (Joan., VII, 38-39.)

4. « Unxit nos Deus, qui et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. » (II Cor., I, 21-22.)

5. « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. » (Rom., V, 5.)

6. « Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater. » (Rom., VIII, 15.)

7. « Hæc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. » (I Cor., XII, 11.)

8. « Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. » (Joan., XVI, 13.)

cœurs, les inclinant suavement et fortement à l'observance fidèle des commandements divins[1]. C'est lui qui nous console dans nos peines, nous conseille dans nos incertitudes, nous apprend à prier, à demander ce qui est expédient pour le salut, formulant lui-même nos demandes avec des gémissements inénarrables[2]; lui encore qui nous réveille de notre assoupissement, nous pousse au bien[3], nous dirige dans nos voies et nous introduit finalement dans la véritable terre promise, où règne la parfaite rectitude[4].

Les saints Pères ne tiennent pas un autre langage. Pour eux également, l'Esprit-Saint est le grand don de Dieu, l'hôte intérieur qui, en se donnant lui-même, nous communique en même temps une participation de la nature divine, et fait de nous des enfants de Dieu, des êtres divins[5],

1. « Spiritum meum ponam in medio vestri, et faciam ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis, et operemini. » (Ezech., XXXVI, 27.)

2. « Spiritus adjuvat infirmitatem nostram : nam quid oremus, sicut oportet, nescimus ; sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. » (Rom., VIII, 26.)

3. « Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. » (Rom., VIII, 14.)

4. « Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. » (Ps. CXLII, 10.)

5. « Per hunc (Spiritum) quilibet sanctorum deus est ; dictum est enim ad eos a Deo : *Ego dixi, dii estis et filii Excelsi omnes*. Necesse est autem eum qui diis causa est ut dii sint, Spiritum esse divinum et ex Deo. Ut enim quod cremantibus causa est ut sint cremantia, id cremans esse necesse est, et quod sanctis causa est ut sint sancti, id necessario sanctum est ; ita et eum qui diis causa est ut dii sint, Deum esse necesse est. » (S. Basil., *Contr. Eunom.*, l. V.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

des hommes spirituels et des saints[1]. Aussi se plaisent-ils à le désigner comme l'Esprit sanctificateur, le principe de la vie céleste et divine[2]. Quelques-uns vont même jusqu'à l'appeler la forme de notre sainteté[3], l'âme de notre âme, le lien qui nous unit au Père et au Fils, celui par qui ces divines personnes habitent en nous.

Une telle insistance à attribuer l'inhabitation par la grâce ainsi que l'œuvre de notre sanctification et de notre filiation adoptive à la troisième personne de l'auguste Trinité ne serait-elle pas un indice, un signe, une preuve que le Saint-Esprit a, avec nos âmes, des rapports spéciaux, un mode d'union qui lui est propre et qu'il ne partage point avec les autres personnes? Car enfin, s'il réside en nous au même titre absolument, et de la même manière que le Père et le Fils, pourquoi le représenter sans cesse, de préférence aux autres personnes, comme l'hôte de nos âmes, et lui attribuer constamment une

1. « Spiritus cum anima conjunctio non fit appropinquando secundum locum... Hic eis qui ab omni sorde purgati sunt illucescens, per communionem cum ipso spirituales reddit. » (S. Basil., *de Spir. Sanct.*, c. IX.)

2. « Sicut ignis calor alius est qui ipsi inest, alius quem aquæ aut alteri hujusmodi rei impertit, ita etiam Spiritus et in se habet ipsam vitam ; et qui ejus sunt participes, divine vivunt, vitam divinam et cælestem habentes. » (S. Basil., *Contr. Eunom.*, l. V.)

3. « Quatenus Spiritus sanctus vim habet perficiendi rationales creaturas absolvens fastigium earum perfectionis, *formæ rationem habet.* » (S. Basil., *de Spir. Sanct.*, c. XXVI.)

présence et une action qui seraient, en réalité, communes à la Trinité tout entière? De là est né le système de l'inhabitation propre au Saint-Esprit.

D'après quelques théologiens, l'état de grâce aurait pour résultat d'établir une union directe et immédiate de nos âmes avec ce divin Esprit, et, par lui, avec le Père et le Fils, en vertu de l'inséparabilité des personnes divines. Telle est la célèbre théorie qui a eu, sinon pour auteur, du moins pour principal patron et défenseur, un homme de grande érudition, l'un des plus illustres représentants de la théologie positive au XVIIe siècle, Denis Petau, de la Compagnie de Jésus.

Mais l'immense majorité des docteurs, à quelque école qu'ils aient appartenu, s'est toujours montrée réfractaire et hostile à cet enseignement ; et convaincue, à bon droit, que la loi d'appropriation suffit pleinement à expliquer les textes de l'Ecriture et des Pères qui semblent faire de la présence spéciale de Dieu dans les justes l'apanage de l'Esprit-Saint, elle a constamment soutenu que la Trinité tout entière habite en nous par la grâce, et qu'il n'y a pas d'union plus réelle ou plus immédiate avec la troisième personne qu'avec le Père et le Fils ; toutefois, quoique commune aux trois personnes, l'inhabitation divine par la grâce est *appropriée* au Saint-Esprit à raison de son caractère personnel et de la nature même de l'union entre Dieu et l'homme, qui est le fruit de la sainte charité.

La question semblait donc vidée, lorsque des

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tentatives nouvelles faites à notre époque, dans le but de ressusciter une opinion qui paraissait définitivement jugée et condamnée, sont venues tout remettre en cause et réveiller un litige que l'on pouvait croire apaisé. Devant cette levée de boucliers, il nous a paru que les intérêts de la saine doctrine demandaient que la question ne fût pas complètement passée sous silence, mais traitée au moins sommairement[1]; c'est ce que nous allons faire avec l'aide de Dieu.

I

Le problème à résoudre est celui-ci : Quand l'Ecriture et les Pères nous parlent de l'habitation du Saint-Esprit dans nos cœurs, sans faire mention des autres personnes, faut-il prendre cette formule au pied de la lettre, et croire que l'Esprit-Saint s'unit à nos âmes d'une union qui lui est propre et lui appartient à un titre particulier? ou bien, au contraire, faut-il considérer cette union comme commune aux trois personnes de l'adorable Trinité et simplement appropriée à l'une d'entre elles? Petau, Ramière, Scheeben, d'autres encore, tiennent pour la première interprétation; les théologiens scolastiques, saint Thomas, saint Bonaventure, Albert le Grand, Suarez, les théologiens de Salamanque, de nos

1. N. B. — Ceux des lecteurs qu'une étude plus approfondie pourrait intéresser, la trouveront à l'appendice place à la fin du volume.

jours les ÉÉm. Cardinaux Franzelin et Mazzella, les RR. PP. Kleutgen, Pesch, Tepe, S. J., etc., etc., adoptent la seconde. Quel que soit le sentiment que l'on embrasse sur la manière dont le Saint-Esprit est uni à l'âme juste, le dogme catholique exige qu'on admette aussi en elle une présence véritable du Père et du Fils.

Les personnes divines, en effet, n'ayant qu'une seule et même nature individuelle, sont nécessairement inséparables. « L'Esprit-Saint, dit saint Jean Chrysostome, ne saurait être présent quelque part sans que le Christ y soit aussi; car partout où se trouve une personne divine, la Trinité y est tout entière[1]. » Saint Augustin parle dans le même sens : « Qui oserait penser, à moins d'ignorer complètement l'inséparabilité des personnes divines, que le Père et le Fils puissent habiter où le Saint-Esprit n'habite pas, et que le Saint-Esprit habite quelque part sans le Père et le Fils?[2] »

Aussi les théologiens s'accordent-ils à reconnaître, avec saint Thomas, que les deux personnes divines qui, à raison de leur procession

1. « Non potest Spiritu sancto præsente non adesse Christus. Ubi enim una Trinitatis hypostasis adest, tota adest Trinitas. » (S. Joan. Chrys., *in Epist. ad Rom.*, VIII, 9.)

2. « Quis porro audeat opinari, nisi quisquis inseparabilitatem penitus Trinitatis ignorat, quod in aliquo habitare possit Pater aut Filius, in quo non habitet Spiritus Sanctus, aut in aliquo Spiritus Sanctus, in quo non et Pater et Filius? » (S. Aug., l. *de Præsentia Dei*, cap. V, n. 16.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

éternelle, peuvent être envoyées et données à la créature raisonnable pour la sanctifier, ne le sont jamais l'une sans l'autre ; jamais le Fils ne vient éclairer l'intelligence sans que l'Esprit-Saint ne vienne enflammer la volonté ; leurs missions invisibles, quoique distinctes, si l'on considère les effets particuliers suivant lesquels elles s'opèrent et le mode d'origine des personnes, se trouvent cependant unies dans une racine commune, la grâce sanctifiante, qui ne permet pas que l'une ait lieu sans l'autre[1]. Quant au Père, il est présent, lui aussi, en vertu de la *circumincession* ; et, s'il n'est pas envoyé, parce qu'il ne procède de personne, il vient néanmoins de lui-même, se donne à l'âme juste et habite en elle avec le Fils et le Saint-Esprit, pour la sanctifier de concert avec eux.

Tout en admettant cette présence vraie et substantielle des trois personnes divines, qu'il n'aurait pu, du reste, contester sans se mettre en opposition manifeste avec l'enseignement unanime des Pères et des Docteurs, et sans détruire l'économie du mystère de la Trinité, Petau prétend que le Saint-Esprit habite dans l'âme juste d'une manière spéciale, qu'il possède avec elle un mode d'union qui lui est personnel et qu'il ne partage point avec le Père et le Fils. A l'en croire, la troisième personne résiderait en nous par elle-même, directement et immédiatement ; les deux autres n'y seraient que d'une manière indirecte, par concomitance, en vertu de la communauté de nature qui les rend inséparables.

1. « Cum missio importet originem personæ missæ, et inhabitationem per gratiam, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia. » (S. Th., *Summ. Theol.*, I, q. XLIII, a. 5, ad 3.)

Et, pour bien expliquer sa pensée, il apporte en exemple ce qui se passe dans le mystère de l'incarnation. « Le Père et le Saint-Esprit, dit-il, ne demeurent pas moins dans le Christ que le Verbe lui-même ; mais le mode d'union est différent. Car, en outre de l'union qui lui est commune avec les autres personnes, le Verbe en possède une spéciale, qui lui appartient en propre, attendu qu'il est comme la forme qui fait du Christ un homme divin, ou plutôt un Dieu, et le Fils de Dieu. C'est ainsi que les trois personnes habitent, il est vrai, toutes dans le juste ; mais l'Esprit-Saint est seul comme la forme qui le sanctifie et le rend fils adoptif de Dieu par la communication de sa propre substance.

« Qu'on relise, ajoute-t-il, tous les témoignages des anciens Pères que nous avons exposés plus haut, ou, ce qui vaut mieux encore, qu'on parcoure les passages de l'Ecriture qui parlent ou bien simplement de l'union de Dieu avec les justes, ou en particulier de l'habitation du Fils en eux, et l'on trouvera que la plupart attestent que c'est par l'Esprit-Saint qu'elle s'opère, comme

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

par sa cause prochaine, et, pour ainsi parler, formelle[1]. »

Le Saint-Esprit est donc, d'après Petau, uni aux justes d'une union qui lui est propre, et qui, sans être hypostatique, est néanmoins analogue à celle du Verbe avec la nature humaine en Jésus-Christ. Dans le Verbe fait chair, la nature humaine est unie directement à la personne du Fils, et, par elle, à la divinité et aux deux autres personnes de la Trinité sainte. La personne du Verbe est ainsi le point de jonction des deux natures divine et humaine, comme elle est le lien qui unit l'humanité du Christ aux personnes du Père et du Saint-Esprit. De même, dans l'œuvre de notre déification par la grâce, c'est la personne du Saint-Esprit qui est le terme direct et immédiat de notre union avec Dieu, c'est elle qui nous met en relation avec le Père et le Fils

1. « Pater ecce, atque Spiritus Sanctus in homine Christo non minus manet, quam Verbum ; sed dissimilis est τῆς ἐνυπάρξεως modus. Verbum enim, præter communem illum, quem cum reliquis eumdem habet, peculiarem alterum obtinet, ut sit formæ instar, divinum, vel Deum potius facientis, et hunc Filium. Sic in homine justo tres utique personæ habitant. Sed solus Spiritus Sanctus quasi forma est sanctificans, et adoptivum reddens sui communicatione filium... Relegantur omnia veterum Patrum testimonia, quæ superius exposita sunt : et, quod iis præstantius est, Scripturæ loca illa recenseantur, quæ cum justis conjungi, vel in iis habitare aut Deum simpliciter, aut privatim Filium docent ; inveniemus eorum pleraque testari, per Spiritum Sanctum hoc fieri, velut proximam causam, et, ut ita dixerim, formalem. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, c. VI, n. 8.)

et sert en quelque sorte de trait d'union entre eux et nous.

Le célèbre Jésuite soutient que tel est le sentiment de l'antiquité, et il en appelle également aux Livres saints pour établir et corroborer son opinion. Que faut-il penser de ces prétentions ?

II

Si nous nous en rapportons à un juge compétent, loin d'être l'expression fidèle de la vérité révélée, la doctrine de l'inhabitation personnelle de l'Esprit-Saint dans les justes est, au contraire, en opposition manifeste avec l'enseignement traditionnel, et ne repose que sur une interprétation erronée de l'Ecriture et des Pères. Ce juge, dont on ne peut ni suspecter l'impartialité ni récuser la sentence, c'est l'immense armée des Docteurs, qui, nonobstant la diversité de leurs tendances et leur antagonisme d'école, se sont néanmoins trouvés d'accord sur ce point. Les théologiens les plus éminents de la Compagnie de Jésus, anciens et modernes, se rencontrent ici avec les frères et disciples du Docteur Angélique ; et bien qu'un des leurs fût en cause, ils n'ont été — nous sommes heureux de leur rendre ce témoignage — ni des derniers ni des moins ardents à le combattre.

C'est que vraiment la lutte s'imposait. En effet, attribuer à la personne du Saint-Esprit dans l'œuvre de notre sanctification, le rôle du Verbe dans l'incarnation, c'était se mettre en contradic-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tion avec les principes théologiques les plus incontestables, introduire une nouveauté, et affirmer, bon gré mal gré, entre l'Esprit-Saint et chacune des âmes justes, une sorte d'union hypostatique contraire à toutes les données de la foi. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler que, en Dieu, tout est commun aux trois personnes, la nature, les attributs, les opérations extérieures, les rapports qui en résultent, tout, hormis les relations opposées d'origine qui constituent et distinguent les personnes, et ce qui, au dehors, peut être qualifié de fonction hypostatique[1].

En vain, pour étayer son opinion, Petau fait-il appel à l'antiquité et tente-t-il d'établir que si l'Esprit-Saint ne vient pas seul dans nos cœurs, seul du moins il est le terme direct et immédiat de l'union[2]; l'antiquité lui répond, par l'organe de saint Thomas, que, contrairement à ce qui se passe dans le mystère de l'incarnation, où le rapprochement des deux natures, divine et humaine, quoique effectué par la Trinité entière, se termine à la seule personne du Verbe, l'union établie par la grâce entre Dieu et l'homme est

1. « Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. » (Ex. Conc. Florent. *Decretum pro Jacobitis.*)

2. « Quod ex antiquorum... testimoniis sequi videtur, id est ejusmodi : Illam cum justorum animis conjunctionem Spiritus Sancti..., communi quidem personis tribus convenire divinitati, sed quatenus in hypostasi, sive persona inest Spiritus Sancti adeo, ut certa quædam ratio sit, qua se Spiritus Sancti persona sanctorum justorumque mentibus applicat, quæ ceteris personis eodem modo non convenit. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, c. VI, n. 6.)

commune aux trois personnes, non seulement dans son principe effectif, mais encore dans son terme[1]; et l'Ecole tout entière ajoute, par la bouche de ses plus grands Docteurs, qu'aucune union réelle de la Divinité avec les créatures ne saurait appartenir en propre à une personne divine sans être par le fait une union hypostatique.

Car de deux choses l'une : ou l'union se fait directement avec l'essence commune, et dans ce cas elle appartient également aux trois personnes; ou elle se fait dans ce qui est propre à l'une d'entre elles, dans son hypostase, et alors elle est hypostatique. Or, la doctrine catholique ne connaît, en fait, d'autre union hypostatique entre Dieu et la créature, que celle du Verbe avec l'humanité dans la personne de Jésus-Christ.

Sans doute, l'Esprit-Saint aurait pu s'incarner, lui aussi, il aurait pu s'unir personnellement à toutes les âmes ornées de la grâce, mais alors les justes ne seraient pas seulement des hommes spiritualisés et divinisés, ils seraient Dieu, ils seraient le Saint-Esprit. Concluons donc avec saint Thomas que la venue ou l'inhabitation de Dieu dans nos âmes, au lieu d'être l'apanage exclusif, la propriété de la troisième personne,

1. « Assumptio quæ fit per gratiam adoptionis..., communis est tribus personis et ex parte principii, et ex parte termini. Sed assumptio quæ est per gratiam unionis (hypostaticæ) est communis ex parte principii, non autem ex parte termini. » (S. Th., III, q. III, a. 4, ad 3.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

est, au contraire, le patrimoine commun de la Trinité tout entière. *Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati*[1].

S'il en est ainsi, pourquoi l'Ecriture et les Pères attribuent-ils presque constamment à l'Esprit-Saint la présence de Dieu en nous par la grâce? Pourquoi désignent-ils ce divin Esprit, de préférence aux autres personnes, comme l'hôte de nos âmes? C'est en vertu de la loi d'*appropriation*.

III

Qu'est-ce que l'appropriation? C'est l'attribution faite à une personne divine d'une perfection ou d'une opération commune aux trois personnes. Nous en avons un exemple dans les paroles suivantes du Symbole : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre », où nous attribuons à la première personne de la sainte Trinité la toute-puissance et la création, qui appartiennent cependant à toutes les trois. C'est encore par appropriation que nous attribuons au Saint-Esprit la conception de Jésus-Christ dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie en disant : « Je crois en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Notre-Seigneur, qui a été conçu du Saint-Esprit. »

Pourquoi ces sortes d'attribution, que l'on rencontre fréquemment dans l'Écriture, dans les

1. S. Th., *Sent.*, l. I, dist. XV, q. II, a. 1, ad 4.

Pères, dans les symboles, dans la liturgie? Pour la manifestation de la foi : *Ad manifestationem fidei*[1], répond Saint Thomas.

Il est, en effet, convenable, ajoute le saint Docteur, d'approprier aux personnes divines les attributs essentiels afin d'instruire par là les fidèles et de les amener, au moyen de ces vérités naturellement accessibles à la raison, à la connaissance de ce que l'Apôtre appelle les profondeurs de Dieu, *profunda Dei*[2], c'est-à-dire du mystère de sa vie intime et des caractères distinctifs des personnes. Sans doute, la Trinité est une vérité tellement au-dessus de notre portée qu'il est impossible de l'atteindre et de la démontrer par les seules forces de notre esprit; et même après que Dieu a daigné nous la révéler, elle demeure encore couverte d'un voile impénétrable et enveloppée d'obscurité, tant que nous cheminons loin du Seigneur. Nous pouvons

1. « Ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim trinitas personarum demonstratione probari non possit, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quam propria personarum; quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem personarum, ita et essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur. » (S. Th., I, q. XXXIX, a. 7.)

2. I Cor., II, 10.

cependant, en nous servant des vérités déjà acquises, projeter sur les données de la foi comme un faisceau lumineux qui, en les éclairant davantage, nous met en état d'en obtenir une plus grande compréhension et une intelligence très fructueuse. Pour obtenir ce résultat, rien de mieux que de recourir soit aux similitudes lointaines de la Trinité sainte que le Créateur a imprimées dans ses œuvres sous forme de vestiges ou d'images, soit à l'analogie qui existe entre les propriétés particulières de telle ou telle personne et les attributs essentiels qui lui sont appropriés[1].

C'est ainsi que, pour faire connaître le Père, nous lui attribuons la *puissance*, l'*éternité*, l'*unité*[2], parce que ces perfections, quoique communes aux trois personnes, offrent une certaine ressemblance avec les propriétés personnelles du Père. La puissance, en effet, étant un principe, une source d'opération, convient à la première per-

1. « Ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam, assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia; tum e mysteriorum ipsorum nexu, inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda, instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria, suapte natura, intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta, et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus, et non per speciem. » (Conc. Vatic., Const. *Dei Filius*, c. IV.)
2. S. Th., I, q. XXXIX, a. 8.

sonne de la Trinité, qui est elle-même le principe, l'origine, la source de l'être divin. Elle lui convient encore sous un autre rapport, c'est-à-dire pour nous faire bien comprendre que, à la différence de ce qui se passe ici-bas, où nos pères de la terre perdent leurs forces en avançant en âge, le Père céleste demeure éternellement tout-puissant. L'éternité est de même justement appropriée au Père, parce qu'elle est comme lui sans principe. Quant à l'unité, qui désigne une entité absolue et ne présupposant rien, elle convient pareillement à celle des personnes divines qui ne présuppose rien, parce qu'elle ne procède d'aucune autre.

La *sagesse*, la *beauté*, l'*égalité*, sont appropriées au Fils[1] : la sagesse, parce que, procédant par voie d'intelligence comme terme de la connaissance paternelle, il est lui-même la sagesse engendrée; la beauté, parce que par sa procession il est la parfaite image du Père et l'éclat de sa substance; l'égalité enfin, parce que, comme Verbe, il est consubstantiel au Père, étant l'expression adéquate de sa science.

Au Saint-Esprit nous attribuons l'*amour*, la *bonté*, la *jouissance*[2] : l'amour, parce que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils par voie d'amour, comme le terme subsistant de leur mutuelle dilection; la bonté, parce que cette perfection, étant la raison et l'objet de l'amour, offre une analogie frappante avec le caractère

1. S. Th., I, q. XXXIX, a. 8.
2. Ibid.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

propre de la troisième personne; la jouissance, parce que, étant, en vertu même de sa procession, le fruit de l'amour unique et infini que se portent mutuellement le Père et le Fils en qualité de souverain bien, il est leur joie et leur félicité.

Ce que nous venons de dire des attributs essentiels s'applique également aux œuvres extérieures de Dieu — *operibus ad extra*, comme dit l'Ecole, — lesquelles, bien qu'appartenant au même titre aux trois personnes, puisqu'elles procèdent d'une puissance qui leur est commune comme la nature, sont cependant attribuées tantôt à l'une, tantôt à l'autre d'entre elles, dans le but de la faire mieux connaître. grâce à la similitude qui existe entre telle opération et le caractère distinctif de telle personne. Ainsi nous approprions au Père la création et tout ce qui porte l'empreinte de la puissance ou le cachet de premier principe; au Fils l'illumination des intelligences et tout ce qui est du ressort de la sagesse; au Saint-Esprit les œuvres de la bonté et de l'amour, les inspirations, les bons mouvements, la vie de la grâce, les dons spirituels, la rémission des péchés, la sanctification des âmes, la filiation adoptive, l'inhabitation de Dieu en nous.

« C'est avec beaucoup d'à-propos, remarque Léon XIII, que l'Eglise a coutume d'attribuer au Père les œuvres divines où éclate la puissance, au Fils celles où brille la sagesse, au Saint-Esprit celles où domine l'amour. Non que toutes les perfections et toutes les œuvres extérieures ne soient communes aux trois personnes, car les

œuvres de la Trinité sont indivisibles comme l'essence elle-même de la Trinité, l'action des divines personnes étant aussi inséparable que leur essence[1]; mais parce que, en vertu d'une certaine comparaison, et pour ainsi dire d'une affinité qui se remarque entre les œuvres et les propriétés des personnes, telle œuvre est attribuée ou, comme on dit, *appropriée* à telle personne plutôt qu'à telle autre[2]. »

IV

On serait donc mal venu à prétendre qu'une perfection, une fonction, une opération est propre à telle ou telle des personnes divines, sous le spécieux prétexte qu'elle lui est constamment attribuée dans les saintes Lettres ou les écrits des Pères. C'est aux théologiens qu'il appartient de discerner ce qui est vraiment propre et personnel et ce qui est simplement approprié, en se basant sur les enseignements de la foi et les principes théologiques afférents à l'unité de l'essence divine et à la distinction des personnes. Or, à quelques exceptions près, l'ensemble des Docteurs s'accorde à voir dans l'inhabitation par la grâce et l'union spéciale de Dieu avec les justes comme objet de leur connaissance et de leur amour, non point une propriété de l'Esprit-Saint, mais une œuvre commune aux trois per-

1. S. Aug., *de Trin.*, l. I, c. IV et V.
2. Encycl. *Divinum illud munus*, Leonis PP. XIII.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sonnes et appropriée pour de justes motifs à l'une d'entre elles[1]. Il faudrait, pour qu'elle appartînt en propre à la troisième personne, que celle-ci fût, à l'exclusion des deux autres, ou la cause efficiente de la grâce et de la charité, ou du moins le terme direct et immédiat de la connaissance expérimentale et de l'amour de jouissance dont sont gratifiés les saints, d'une manière parfaite dans le ciel, et inchoativement ici-bas. C'est ce qu'il est facile d'établir.

La présence de Dieu dans les êtres créés étant fondée, comme nous l'avons prouvé précédemment[2], sur son opération, on conçoit que si l'Esprit-Saint exerçait quelque part une action indépendante et personnelle: si, par exemple, les actes de charité produits par les justes étaient son œuvre particulière, il existerait en eux, à titre d'agent, d'une façon qui lui appartiendrait en propre. Il en serait de même si la grâce et la charité, quoique produites par la Trinité tout entière, avaient pour résultat de nous unir d'une manière spéciale à la personne de l'Esprit-Saint, comme à notre fin dernière, à l'objet particulier de notre connaissance et de notre amour.

Mais ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne se peut soutenir : la première, parce qu'elle va

1. « Tota Trinitas in nobis habitat per gratiam, sed specialiter alicui personæ appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud donum, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cujus persona mitti dicitur. » (S. Th., qq. disp., *De verit.*, q. XXVII, a. 2, ad 3.

2. Cf. c. 1, p. 15-21.

directement contre un principe universellement admis en théologie et plusieurs fois cité par les conciles, savoir que les œuvres extérieures sont communes aux trois personnes : *Opera ad extra sunt tribus personis communia*[1]; la seconde, parce que l'état de grâce ici-bas, non plus que la gloire dans le ciel, n'a point pour effet de nous unir particulièrement à telle ou telle des personnes divines, mais à Dieu considéré dans l'unité de son essence et la trinité de ses personnes. Ce n'est pas l'Esprit-Saint comme personne distincte, c'est l'essence divine qui est notre fin dernière, l'objet dont la possession réelle, mais obscure, constitue en cette vie l'avant-goût de notre félicité, et dont la claire vue doit faire un jour notre béatitude parfaite et consommée.

Soit donc qu'on la considère dans sa cause efficiente, soit qu'on l'envisage dans ses effets,

1. « Tria ergo ista (supposita nempe divina) unum sunt, natura scilicet, non persona ; nec tamen tres istæ personæ separabiles æstimandæ sunt; cum nulla ante aliam, nulla post aliam, *nulla sine alia* vel extitisse, *vel quidpiam operasse aliquando credatur : inseparabiles enim inveniuntur* et in eo, quod sunt, *et in eo, quod faciunt.* » — Et infra : « Incarnationem Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est; *quia inseparabilia sunt opera Trinitatis.* Solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ. » (Ex. *Symb. fidei* Conc. Tolet., XI.)

Et iterum : « Hæ tres personæ sunt unus Deus, et non tres dii ; quia trium est una substantia, una essentia, una natura... omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. » Hinc « Pater et Filius non duo principia Spiritus sancti, sed unum principium : sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia creaturæ, sed unum principium ». (Ex. Conc. Later., IV, c. *Firmiter.*)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

c'est-à-dire dans les rapports d'intime union qu'elle établit, en qualité d'amitié parfaite, entre Dieu et l'âme, la grâce ou la charité ne fonde pas de relations spéciales entre l'Esprit-Saint et nous; et l'union dont elle est le principe appartient au même titre aux trois personnes. Toutefois, quoique commune à toute la Trinité, l'inhabitation divine, étant une œuvre d'amour, une conséquence et un fruit de l'amour, est tout naturellement attribuée à celle des personnes qui est en Dieu l'Amour subsistant, comme l'explique très bien le Catéchisme du Concile de Trente. « Quoique toutes les œuvres extérieures, dit-il, soient communes aux trois personnes, nombre d'entre elles sont attribuées comme en propre au Saint-Esprit, pour nous faire comprendre qu'elles proviennent de l'immense charité de Dieu à notre égard. De fait, comme l'Esprit-Saint procède de la volonté divine embrasée d'amour, on peut reconnaître par là que les effets qui lui sont appropriés ont leur source dans l'amour souverain de Dieu envers nous [1]. »

Lors donc que l'Ecriture ou les Pères nous représentent l'Esprit-Saint comme l'auteur de la

1. « Quamvis sanctissimæ Trinitatis opera, quæ extrinsecus fiunt, tribus personis communia sint, ex iis tamen multa Spiritui sancto propria tribuuntur, ut intelligamus illa in nos a Dei immensa charitate proficisci : nam, cum Spiritus sanctus a divina voluntate, veluti amore inflammata, procedat, perspici potest eos effectus, qui proprie ad Spiritum sanctum referuntur, a summo erga nos Dei amore oriri. » (Ex Catech. Rom., p. I, a. VIII, n. 8.)

grâce et de la charité, et l'hôte de nos âmes, au lieu de vouloir trouver dans ces expressions le signe manifeste d'une causalité particulière à ce divin Esprit, ou l'indice d'une union directe et immédiate avec nos âmes qui lui serait personnelle, il n'y faut voir qu'une appropriation fondée sur le rapport d'analogie qui existe entre les dons de la grâce et la caractéristique de l'Esprit-Saint.

Il est, en effet, tout naturel d'attribuer les effets de l'amour, comme la grâce, la charité, l'inhabitation divine, à celle des personnes divines qui procède en qualité d'amour. Sans doute, c'est de la Trinité entière que provient, comme de sa cause efficiente, la vertu de charité; sans doute, l'exemplaire primordial auquel elle nous assimile, c'est, avant tout, l'amour essentiel commun aux trois personnes; en d'autres termes, c'est Dieu en tant que charité absolue; cependant, si l'on considère le caractère propre de chacune des personnes divines, il est incontestable que la charité offre une plus grande analogie, une similitude plus frappante avec le Saint-Esprit qu'avec le Père et le Fils.

Qu'est-ce, en effet, que la charité, sinon un lien doux et fort qui nous unit à Dieu, une inclination habituelle qui nous porte vers lui, et partant une imitation expressive de celle des personnes divines qui est, en vertu même de sa procession, l'amour du Père et du Fils, le nœud qui les rapproche? Voilà ce que voulait donner à entendre l'apôtre saint Paul, quand il disait que « la charité est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné : *Cha-*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis [1]. »

Toute cette doctrine a été admirablement résumée par saint Thomas en quelques phrases substantielles qui méritent d'être citées : « Il faut savoir, dit-il, que les biens qui nous viennent de Dieu se rapportent à lui comme à leur cause efficiente et exemplaire : comme à leur cause efficiente, en tant qu'ils sont les effets de la puissance divine; comme à leur cause exemplaire, en tant qu'ils imitent, dans une certaine mesure, les perfections qui sont en Dieu. Puis donc que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une seule et même puissance, ainsi qu'une seule essence, il en résulte que tout ce que Dieu opère en nous provient en réalité des trois personnes comme de sa cause efficiente; néanmoins la connaissance que Dieu nous donne de lui-même par le don de sagesse est une représentation propre du Fils; de même, l'amour par lequel nous aimons Dieu représente tout particulièrement le Saint-Esprit. Ainsi, quoique la charité qui est en nous soit l'œuvre du Père, du Fils et du Saint-Esprit, elle est dite néanmoins spécialement répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint[2]. »

1. Rom., v, 5.

2. « Sciendum est quod ea quæ a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem : in causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur; in causam vero exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; verbum tamen sapientiæ, quo Deum cognoscimus nobis a Deo immissum, est proprie repræsentativum Filii, et similiter amor, quo Deo diligimus, est proprium repræsentativum Spiritus Sancti. Et sic charitas quæ in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum sanctum. » (S. Th., *Contr. Gent.*, l. IV, c. XXI.)

Tel est l'enseignement de tous les scolastiques, telle l'interprétation qu'ils ont constamment donnée aux textes mis en avant par les tenants de l'habitation propre au Saint-Esprit. Tous déclarent formellement qu'il n'y a pas d'union plus réelle, plus immédiate avec la troisième personne de la sainte Trinité qu'avec le Père et le Fils. Et, joignant sa propre voix à celle des représentants les plus autorisés de la science théologique, le Souverain Pontife Léon XIII canonisait en quelque sorte, en l'adoptant, l'enseignement commun de l'Ecole. Voici, en effet, comment il s'expliquait sur le point en litige dans son Encyclique *Divinum illud munus* : « Quoique produite très réellement par la Trinité tout entière présente dans l'âme, cette admirable union, appelée de son vrai nom *inhabitation*, est néanmoins attribuée à l'Esprit-Saint, comme si elle lui appartenait d'une façon spéciale, *de Spiritu Sancto tanquam peculiaris prædicatur*[1]. » Elle ne lui est donc pas propre ni per-

1. « Hæc autem mira conjunctio, quæ suo nomine *inhabitatio* dicitur... tametsi verissime efficitur præsenti totius

sonnelle, mais seulement appropriée : *tanquam peculiaris prædicatur* ; c'est le terme consacré pour désigner une simple appropriation.

Ce serait donc à l'heure actuelle une témérité de soutenir encore que l'habitation divine, dont parlent si fréquemment les Livres saints, est la propriété de la troisième personne, et non le patrimoine commun de toute la sainte Trinité.

Trinitatis numine, *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* (Joan., XIV, 23), attamen de Spiritu sancto tanquam peculiaris prædicatur. » (Encycl. *Divinum illud munus.*)

CHAPITRE II

L'habitation de Dieu dans les âmes n'est pas l'apanage exclusif des saints de la nouvelle alliance, mais la dot commune des justes de tous les temps.

I

Mais cette union de nos âmes avec Dieu est-elle propre aux saints de la nouvelle alliance, ou commune à tous les justes?

Ici encore, nous nous heurtons à une opinion singulière de Petau, qui voyait, dans l'habitation du Saint-Esprit par la grâce, un privilège de la loi évangélique. Ce n'était là, du reste, qu'une conséquence et un corollaire de sa doctrine sur la cause formelle de notre adoption en qualité d'enfants de Dieu. Distinguant, à la suite de Lessius, la sainteté ou la justification par la grâce de la filiation adoptive, au point que, d'après lui, l'une peut se séparer de l'autre, et que l'homme peut être juste, d'une justice surnaturelle, sans être enfant de Dieu, Petau prétend que la véritable cause, la raison formelle de notre adoption divine, n'est point la grâce sanctifiante, mais la substance même de l'Esprit-Saint

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sonnelle, mais seulement appropriée : *tanquam peculiaris prædicatur* ; c'est le terme consacré pour désigner une simple appropriation.

Ce serait donc à l'heure actuelle une témérité de soutenir encore que l'habitation divine, dont parlent si fréquemment les Livres saints, est la propriété de la troisième personne, et non le patrimoine commun de toute la sainte Trinité.

Trinitatis numine, *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* (Joan., XIV, 23), attamen de Spiritu sancto tanquam peculiaris prædicatur. » (Encycl. *Divinum illud munus.*)

CHAPITRE II

L'habitation de Dieu dans les âmes n'est pas l'apanage exclusif des saints de la nouvelle alliance, mais la dot commune des justes de tous les temps.

I

Mais cette union de nos âmes avec Dieu est-elle propre aux saints de la nouvelle alliance, ou commune à tous les justes?

Ici encore, nous nous heurtons à une opinion singulière de Petau, qui voyait, dans l'habitation du Saint-Esprit par la grâce, un privilège de la loi évangélique. Ce n'était là, du reste, qu'une conséquence et un corollaire de sa doctrine sur la cause formelle de notre adoption en qualité d'enfants de Dieu. Distinguant, à la suite de Lessius, la sainteté ou la justification par la grâce de la filiation adoptive, au point que, d'après lui, l'une peut se séparer de l'autre, et que l'homme peut être juste, d'une justice surnaturelle, sans être enfant de Dieu, Petau prétend que la véritable cause, la raison formelle de notre adoption divine, n'est point la grâce sanctifiante, mais la substance même de l'Esprit-Saint

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

appliquée à notre âme. Car, de même que la cause formelle de la filiation naturelle n'est autre que la communication, par voie de génération, d'une nature semblable à celle du générateur; de même, la vraie cause de la filiation surnaturelle et adoptive, c'est la nature divine elle-même, s'identifiant avec la personne de l'Esprit-Saint, librement communiquée à l'homme.

Ainsi, d'après l'éminent Jésuite, la participation à la nature divine, qui fait de nous des justes et des enfants de Dieu, ne consiste point, comme l'ont toujours cru et enseigné les théologiens catholiques, dans le don créé de la grâce sanctifiante, mais dans la personne même de l'Esprit-Saint, s'unissant directement et sans intermédiaire à nos âmes, et les divinisant par l'application de sa propre substance[1]. A l'entendre, la grâce et la charité accompagnent, il est vrai, dans l'économie présente, le don incréé, comme une sorte de lien entre la divinité et nous, comme une disposition préalable et un moyen d'union; mais elles ne sont en définitive qu'un magnifique accessoire, nullement nécessaire pour notre régénération spirituelle, à telles enseignes que, lors même qu'aucune qualité créée ne serait versée dans nos âmes, la seule présence de l'Esprit-Saint suffirait pleinement

1. « Patres eosdem asseverantes audivimus, cum nullo interjecto medio sanctos nos fieri per ipsam Spiritus substantiam, tum nullam id creaturam posse perficere; tametsi substantiæ Dei, qua sanctificamur, comes sit infusa qualitas, quam vel gratiam, vel charitatem dicimus. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, c. VI, n. 3.

pour nous diviniser et faire de nous des saints et des enfants de Dieu[1].

Par contre, sous la Loi ancienne, appelée par l'Apôtre une loi de crainte et de servitude, ne produisant que des esclaves, *in servitutem generans*[2], l'Esprit-Saint, qui est un esprit d'adoption et d'amour, n'avait pas encore été donné. Les hommes étaient alors justifiés par un don créé qui les purifiait de leurs péchés, les rendait agréables à Dieu et dignes de la vie éternelle; ils possédaient, comme nous, une justice inhérente, la grâce sanctifiante, qui faisait d'eux des justes et des saints, mais ne leur conférait ni le titre ni la qualité d'enfants de Dieu; car l'Esprit-Saint n'était en eux que par son opération et ses effets, et nullement par sa substance, ce don de Dieu par excellence étant réservé pour une économie meilleure et plus parfaite.

« Si quelqu'un, dit Petau, veut se donner la peine de considérer attentivement les passages des anciens que nous avons cités, il se convaincra, je n'en doute pas, que, de l'avis des Pères, il y eut après l'avènement et la mort du Christ, une communication particulière de l'Esprit-Saint, telle qu'elle n'avait pas encore eu lieu jusqu'alors. D'après eux, ce nouveau mode de com-

1. « Utrumque enim intervenit; et Spiritus ipse sanctus, qui filios facit, adeo ut, si nulla infunderetur creata qualitas, sua nos ipse substantia adoptivos filios efficeret; et charitatis habitus ipse, sive gratiæ, quæ est vinculum quoddam, sive nexus, quo cum animis nostris illa Spiritus sancti substantia copulatur. » (Ibid.)

2. Gal., IV, 24.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

munication date du jour où le Saint-Esprit descendit sur les apôtres sous forme de langues de feu. Jusqu'à cette époque, ce divin Esprit n'était dans les saints que par son opération, *operatione tenus*; à partir de ce jour, il y vint en personne, *substantialiter*[1]. »

Parlant, dans un autre passage, de la présence substantielle de l'Esprit-Saint dans les âmes, le même auteur ajoute : « D'après un certain nombre de Pères, ce n'est qu'après l'accomplissement du mystère de l'incarnation, après la descente du Fils de Dieu sur la terre pour le salut du monde, qu'un si grand et si étonnant bienfait, fruit de l'avènement, des mérites et du sang de Jésus-Christ a été accordé aux hommes. Les justes de l'ancienne Alliance n'avaient pas été honorés d'une telle faveur, car, suivant la parole de saint Jean l'Évangéliste (VII 39), l'Esprit-Saint ne leur avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié : *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum fuerat glorificatus*[2]. »

1. « Non dubito quin, si quis ista ipsa loca veterum accurate considerare velit, ita sensisse illos existimet, propriam quamdam, post adventum Christi, atque obitum, communicationem cœpisse esse Spiritus sancti, qualis antea non erat; cujus etiam ab eo tempore factum initium docent, quo in apostolos sub ignis specie descendit, tanquam hactenus, κατ' ἐνέργειαν, id est *operatione tenus*, in sanctis fuerit; deinceps autem οὐσιωδῶς, id est *substantialiter*. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, c. VII, n. 1.)

2. « (Quos Patres) qui attente pervestigare voluerit, intelliget occultum quemdam, et inusitatum missionis communicationisque modum apud illos celebrari, quo Spiritus ille divinus in justorum sese animos insinuans, cum illis copulatur..., ita, ut substantia ipsa Spiritus sancti nobiscum jungatur, nosque sanctos, ac justos, ac Dei denique filios efficiat. Ac nonnullos etiam antiquorum illorum dicentes audiet, tantum istud tamque stupendum Dei beneficium tunc primum hominibus esse concessum, postquam Dei Filius homo factus ad usum hominum, salutemque descendit, ut fructus iste sit adventus, ac meritorum, et sanguinis ipsius, veteris testamenti justis hominibus nondum attributus; quibus *nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum fuerat glorificatus*, ut evangelista Joannes scribit. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, c. IV, n. 5.)

II

En niant la présence substantielle du Saint-Esprit dans les patriarches, de même qu'en lui attribuant une présence propre et personnelle dans les Saints de la nouvelle Loi, le docte Jésuite a beau faire appel à l'antiquité et à l'autorité des Écritures pour établir son sentiment, il se met en opposition manifeste avec elles. En effet, si l'on excepte saint Cyrille d'Alexandrie, dont la pensée véritable peut être sujette à contestation, les saints Pères enseignent d'un commun accord que, s'il y eut, relativement à l'inhabitation divine par la grâce, une différence entre les Saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce fut une simple différence de degré, de mesure et de manifestation extérieure.

Ecoutons saint Léon le Grand : « Lorsque, au jour de la Pentecôte, l'Esprit-Saint remplit les disciples du Seigneur, ce ne fut pas la pre-

mière communication d'un tel bienfait, mais une effusion plus abondante : *Non fuit inchoatio muneris, sed adjectio largitatis,* attendu que les patriarches, les prophètes, les prêtres et *tous les saints* des temps antérieurs avaient été vivifiés et sanctifiés par ce même Esprit. La vertu des dons divins avait toujours été la même, seule la mesure de leur collation avait varié[1]. » Saint Athanase dit, de son côté : « C'est un seul et même Esprit qui, aujourd'hui comme alors (sous l'ancienne Loi), sanctifie et console ceux qui le reçoivent; de même que c'est un seul et même Verbe qui, même alors, appelait à l'adoption divine ceux qui en étaient dignes. Car il y avait sous l'ancienne Alliance des fils qui étaient redevables de leur adoption au Fils et non à un autre[2]. »

Non moins explicite que les Pères, l'Ecriture nous parle de saints personnages appartenant au

1. « Cum in die Pentecostes discipulos Domini Spiritus sanctus implevit, *non fuit inchoatio muneris sed adjectio largitatis*; quoniam et patriarchæ et prophetæ et sacerdotes *omnesque sancti*, qui prioribus fuere temporibus, ejusdem sunt Spiritus sancti sanctificatione vegetati..., ut *eadem semper fuerit virtus charismatum, quamvis non eadem semper fuerit mensura donorum.* » (S. Leo M., *de Pentec.*, sermo II, c. 3.)

2. « Unus idemque Spiritus est, qui tunc (in veteri Test.) et qui nunc sanctificat et consolatur eos, qui eum recipiunt; quemadmodum unum est et idem Verbum Filius ad adoptionem promovens etiam tunc eos, qui digni erant. Nam erant et in veteri Testamento filii, non per alium quam per Filium adoptati. » (S. Athan., *Orat. 5, contra Arian.*) n. 25-26.)

Testament ancien et remplis néanmoins du Saint-Esprit. Ainsi il est dit de saint Jean-Baptiste qu'il serait grand devant Dieu et rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère : *Erit magnus coram Domino... et Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ*[1]. Le jour où elle reçut la visite de Marie, Elisabeth fut, elle aussi, remplie du Saint-Esprit : *Et repleta est Spiritu sancto Elisabeth*[2]. Enfin, l'évangéliste saint Luc rapporte également du vieillard Siméon que l'Esprit-Saint était en lui : *Et Spiritus sanctus erat in eo*[3]. Et tout se passait longtemps avant la Pentecôte.

Aussi, appuyé sur le fondement inébranlable de la révélation, le Pontife Romain déclarait-il « hors de doute que l'Esprit-Saint a habité par la grâce dans les justes qui précédèrent le Christ, comme cela est écrit des prophètes, de Zacharie, de Jean-Baptiste, de Siméon et d'Anne. *Certum quidem est, in ipsis etiam hominibus justis qui ante Christum fuerunt, insedisse per gratiam Spiritum sanctum, quemadmodum de prophetis, de Zacharia, de Joanne Baptista, de Simeone et Anna scriptum accepimus*[4]. »

Que signifie alors la parole de saint Jean affirmant que, avant la glorification de Jésus-Christ, le Saint-Esprit n'avait pas encore été donné? *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus*[5]. Elle signifie, au jugement de

1. Luc., I, 15.
2. Luc., I, 41.
3. Luc., II, 25.
4. Encycl. *Divinum illud munus.*
5. Joan., VII, 39.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Athanase, que, « après la glorification du Christ, il devait y avoir une certaine donation de l'Esprit-Saint telle qu'elle n'avait pas encore eu lieu jusqu'alors. Non pas que ce divin Esprit n'eût pas été réellement donné avant cette époque, mais il ne l'avait pas été de la même manière. En effet, s'il n'avait pas été donné, de quel Esprit étaient donc remplis les prophètes quand ils parlaient? Car l'Ecriture dit ouvertement et montre en maints endroits que c'est par le Saint-Esprit qu'ils ont parlé[1] ». Saint Thomas explique dans le même sens le texte évangélique : « Quand il est dit que l'Esprit-Saint n'avait pas encore été donné, il ne faut pas entendre ces paroles dans ce sens que nul, avant la résurrection du Christ, n'avait reçu l'Esprit sanctificateur, mais bien dans ce sens que, à partir de cette époque, la donation de ce divin Esprit fut plus abondante et plus commune[2] »; et il ajoute ailleurs : « Et

1. « Quod dicit Evangelista : *Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum erat glorificatus*, quomodo intelligitur, nisi quia certa illa Spiritus sancti datio vel missio post clarificationem Christi futura erat, qualis nunquam antea fuerat? Neque enim antea nulla erat, sed talis non fuerat. Si enim antea Spiritus sanctus non dabatur, quo impleti Prophetæ locuti sunt? Cum aperte Scriptura dicat, et multis locis ostendat, Spiritu sancto eos locutos fuisse. » (S. Aug., *de Trin.*, l. IV, c. xx, n. 29.)

2. « *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus fuerat glorificatus* : quod non est sic intelligendum quod nullus ante Christi resurrectionem Spiritum sanctificantem acceperit; sed quia ex illo tempore quo Christus surrexit, incepit copiosius et communius Spiritus sanctificationis dari. » (S. Th., *in Rom.*, c. I, lect. 3.)

accompagnée de signes visibles, comme cela eut lieu le jour de la Pentecôte[1] ».

Petau a beau distinguer un double mode suivant lequel ce divin Esprit peut être présent aux âmes saintes; par son opération d'abord, et par ses effets, κατ'ἐνέργειαν, ce qu'il accorde aux anciens justes; puis par sa substance, οὐσιωδῶς, ce qui, d'après lui, serait le privilège de la Loi nouvelle : saint Augustin ne connaît pas cette distinction; il enseigne, au contraire, très explicitement, que le Saint-Esprit avait été donné avant l'Incarnation, aussi réellement qu'il le fut depuis; toutefois, sous la loi de grâce, la mission de l'Esprit-Saint devait avoir une propriété qui lui avait fait défaut sous l'économie mosaïque : elle devait être accompagnée d'une mission visible, signe et indice de celle qui s'accomplissait invisiblement au fond des âmes. Nulle part, en effet, comme l'observe le grand évêque d'Hippone, nous ne lisons, à propos des personnages de l'Ancien Testament, que, par suite de la visite de l'Esprit-Saint, ils se soient mis à parler un idiome nouveau et inconnu pour eux[2]; nulle

1. « Quod dicitur : *Nondum erat Spiritus datus*... intelligendum (est) de abundanti datione et visibilibus signis; sicut datus fuit eis post resurrectionem et ascensionem in linguis igneis. » (S. Th., *in Joan.*, VII, 39, lect. 5.) — « Missio invisibilis est facta ad Patres veteris Testamenti... Cum ergo dicitur : *Nondum erat datus Spiritus*, intelligimus de illa datione cum signo visibili quæ facta est in die Pentecostes. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 6, ad 1.)

« Quomodo ergo Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum erat clarificatus, nisi quia illa datio, vel donatio, vel missio Spiritus sancti habitura erat quamdam proprie-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

part, il n'est question d'une mission visible, les théophanies de l'ancienne Loi n'ayant pas, au jugement de saint Thomas, les caractères d'une véritable mission [1].

III

Aussi, quand, traitant *ex professo* la question des missions divines, l'angélique Docteur se demande si la mission invisible de l'Esprit-Saint est le partage de tous ceux qui sont en état de grâce, et conséquemment de tous les justes sans exception, à quelque époque qu'ils aient vécu : *Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ*, la réponse est résolument affirma-

---

tatem suam in ipso adventu, qualis antea nunquam fuit? Nusquam enim legimus, linguis quas non noverant homines locutos, veniente in se Spiritu sancto, sicut tunc factum est, cum oporteret ejus adventum signis sensibilibus demonstrari (Act., II, 4), ut ostenderetur totum orbem terrarum atque omnes gentes in linguis variis constitutas, creduras in Christum per donum Spiritus sancti. » (S. Aug., *de Trin.*, l. IV, c. XX, n. 29.)

1. « Ad patres autem veteris Testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri non debuit; quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus sancti, cum Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt autem factæ visibiles apparitiones divinarum personarum patribus veteris Testamenti; quæ quidem missiones visibiles dici non possunt; quia non fuerunt factæ, secundum Augustinum (*de Trin.*, l. II, c. XVII), ad designandam inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 7, ad 6.)

tive [1]. Donc, conclut-il, les patriarches de l'Ancien Testament furent favorisés, eux aussi, d'une mission invisible de ce divin Esprit. *Ergo dicendum quod missio invisibilis est facta ad patres veteris Testamenti* [2]. Un raisonnement facile va nous montrer la légitimité de cette conclusion.

La mission invisible est ordonnée à la sanctification des créatures raisonnables, et elle a lieu à chaque collation ou accroissement de la grâce sanctifiante, toutes les fois, en un mot, que la charité, compagne inséparable de la grâce, fait de quelqu'un l'ami de Dieu, et que, unie au don de sagesse, elle le rend capable d'atteindre et de posséder le souverain bien par la connaissance et l'amour. Or, les anciens justes étaient, comme nous, les amis de Dieu; l'Ecriture le dit formellement d'Abraham : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam, et amicus Dei appellatus est* [3]; comme nous, ils étaient capables de s'unir à la Divinité par les opérations de leur intelligence et de leur volonté. Rien ne leur manquait donc pour qu'ils fussent véritablement le temple et l'habitacle de l'Esprit-Saint.

Cette conclusion n'étonnera point si l'on réfléchit que les patriarches de l'antiquité possédaient le même genre de sainteté que le chrétien; la grâce qui les justifiait, les rendait comme lui

---

1. « Missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII, a. 6.)

2. Ibid., ad 1.

3. Jac., II, 23.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

saints, enfants de Dieu et héritiers de la vie éternelle. Car, suivant l'enseignement du concile de Trente, « la justification ne consiste pas uniquement dans la rémission des péchés, mais encore dans la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons, en sorte que l'homme devient juste, d'injuste qu'il était; d'ennemi, il devient ami et héritier en espérance de la vie éternelle[1] ». Ils recevaient donc, au moment de leur justification, le pardon de leurs péchés, la grâce sanctifiante et tout cet admirable cortège de vertus et de dons surnaturels qui l'accompagnent, et, avec la grâce, le Saint-Esprit.

Mais, suivant la remarque des saints Docteurs, cette donation réelle et invisible de l'Esprit-Saint ne devait pas alors être accompagnée d'une mission visible, inopportune à pareille époque; car la mission visible du Fils devait précéder celle du Saint-Esprit[2]. Il convenait effectivement, avant que la troisième personne de la sainte Trinité se manifestât extérieurement et se

1. « Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, et donorum; unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitæ æternæ... Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, et caritatem. » (Trid., sess., VI, c. VII.)

2. « Ad patres veteris Testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri non debuit quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus sancti. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. XLIII. a. 7, ad 6.)

fît distinctement connaître, que la plénitude des temps, marquée dans les conseils divins pour l'Incarnation du Verbe et son apparition au milieu des hommes, fût arrivée.

Au reste, avant de proposer à un peuple enclin à l'idolâtrie, comme était le peuple juif, le dogme de la Trinité, il était nécessaire de lui inculquer au préalable et de graver avec force dans son esprit la vérité fondamentale de l'unité de Dieu. L'unité de Dieu, opposée au polythéisme, voilà le dogme partout rappelé dans l'Ancien Testament. « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un. *Audi, Israël, Dominus Deus noster, Dominus unus est*[1]. » A peine quelques allusions voilées à la trinité des personnes; si parfois il est question du Verbe de Dieu et de son Esprit, il en est fait mention en termes si vagues que c'est pour nous un problème difficile à résoudre, de savoir si les docteurs juifs les connurent comme personnes distinctes.

Sous la Loi nouvelle, au contraire, après que le Verbe fait chair eut daigné se montrer aux hommes et habiter au milieu d'eux, le mystère de la sainte Trinité leur est révélé et annoncé ouvertement, c'est une vérité que tous doivent connaître et professer. A la lumière discrète du Testament ancien, proportionnée à la faiblesse d'un peuple encore enfant, a succédé le plein jour de la révélation chrétienne; le moment est donc propice pour une manifestation extérieure et distincte des personnes divines. De là cette

1. Deut., VI, 4.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

judicieuse observation de saint Grégoire de Nazianze : « Après l'apparition du Fils de Dieu dans la chair, il était convenable que le Saint-Esprit se montrât également d'une manière sensible : *Decebat enim, postquam Filius corporaliter nobiscum versatus est; etiam illum (Spiritum sanctum) apparere corporaliter*[1]. »

IV

Ce qui ressort de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, ce qui découle de l'étude des Livres saints et de celle des Pères faite sans esprit de parti et en dehors de toute préoccupation systématique, ce que les docteurs les plus autorisés s'accordent à enseigner, c'est que toute âme juste, à quelque âge du monde qu'elle ait vécu, à quelque degré de sainteté qu'elle se trouve, qu'elle ait déjà atteint les sommets de la perfection ou qu'elle en soit encore à ses premiers pas dans la carrière de la justice, qu'elle soit l'âme d'un adulte ou celle d'un enfant, toute âme en état de grâce possède en elle l'Hôte divin : *Quilibet sanctus Deo unitur per gratiam*[2]. L'union, il est vrai, peut être plus ou moins parfaite ; ses degrés peuvent varier à l'infini, mais le fond du mystère est partout le même.

Le lecteur est maintenant à même d'apprécier l'opinion de Petau réservant aux saints de la Loi

1. S. Greg. Naz., *orat. 41* (al. 44), n. 11.
2. S. Th., *Summa Theol.*, III. q. II, a. 10, obj. 3.

nouvelle la qualité d'enfants de Dieu et de temples de l'Esprit-Saint, qu'il refusait aux justes du Testament ancien, et établissant ainsi une sorte de dualisme dans l'œuvre de la sanctification humaine. Sans doute, ici comme précédemment, quand il était question de l'habitation personnelle du Saint-Esprit, le docte Jésuite en appelle à l'autorité des Pères ; mais pas n'est besoin, pour expliquer leur langage, de recourir à cette étrange théorie, il suffit de se rappeler la double différence qu'ils établissent entre la mission de l'Esprit-Saint avant et après l'Incarnation.

Avant l'apparition sur la terre du Verbe fait chair, le Saint-Esprit avait été réellement envoyé et donné aux âmes saintes ; mais cette mission invisible n'avait jamais été accompagnée de la mission extérieure et visible si fréquente plus tard, surtout dans les premiers siècles de l'Eglise, où les fidèles avaient besoin d'être affermis dans la foi au mystère de la sainte Trinité. De plus, si l'Esprit-Saint était présent dans les anciens justes non seulement par son opération, mais encore par sa substance, ce n'était cependant pas avec cette plénitude, cette abondance, cette sorte de profusion, qui forment le caractère distinctif de la Loi évangélique.

Ce que l'on peut concéder à Petau, c'est que l'inhabitation divine par la grâce et la filiation adoptive, quoique réelles sous l'économie sinaïtique[1], n'appartenaient cependant pas aux fils

1. L'Apôtre dit formellement des anciens patriarches qu'ils étaient enfants de Dieu : « Qui sunt Israelitæ, quorum adoptio est filiorum. » (Rom., IX, 4.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

d'Israël, comme maintenant aux chrétiens, en vertu même de leur loi, *vi legis*, mais par la foi au Messie à venir et par une application anticipée de ses mérites futurs.

La nature des deux lois explique suffisamment cette différence. La loi mosaïque était une loi essentiellement figurative et provisoire[1]; une loi imparfaite et inefficace par elle-même, ne conduisant rien à la perfection[2]; elle préfigurait, elle annonçait la grâce future, mais ne la donnait pas; elle formulait des préceptes, imposait des prohibitions, faisait connaître le péché[3], mais elle était impuissante à l'effacer[4]. La sanctification qu'elle opérait était une sanctification extérieure et charnelle, *emundatio carnis*[5], qui rendait l'homme apte à prendre part au culte divin, sans toutefois le changer et le renouveler intérieurement.

Il y avait bien alors, il est vrai, en outre de la justice légale, une justice véritable et intérieure qui purifiait l'homme de ses fautes et le rendait agréable aux yeux de Dieu; mais cette justice surnaturelle ne provenait pas de la loi elle-même, elle était accordée non aux œuvres de la loi, mais à la foi et par les mérites du Christ à

1. « Hæc omnia in figura contingebant illis. » (I Cor., x, 11.)
2. « Nihil enim ad perfectum adduxit lex. » (Hebr., vii, 19.)
3. « Per legem cognitio peccati. » (Rom., iii, 20.)
4. « Impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. » (Hebr., x, 4.)
5. Ibid., ix, 13.

venir[1]. La vraie sainteté, celle qui efface le péché et transforme un homme en une créature divine, devait être l'effet et la propriété de la loi évangélique, appelée pour cela la loi de grâce. Aussi saint Thomas ne fait-il pas difficulté de dire que les justes de l'Ancien Testament qui possédaient la charité et la grâce de l'Esprit-Saint, et qui, non contents des promesses terrestres attachées à la pratique fidèle des observances légales, attendaient principalement les promesses spirituelles et éternelles, appartenaient, sous ce rapport, à la Loi nouvelle[2].

Toutefois, bien qu'ils possédassent une justice et une sainteté de même nature que la nôtre, bien qu'ils fussent, au même titre que nous, fils adoptifs de Dieu par la grâce, ils ne vivaient cependant pas dans la condition et l'état de fils, mais plutôt comme des serviteurs[3] : semblables en cela, suivant la comparaison de l'Apôtre, à ces enfants de noble extraction qui, tout en étant les héritiers véritables de la fortune paternelle et les vrais maîtres de tout, ne diffèrent pas des serviteurs, et sont soumis à des tuteurs et des curateurs jusqu'au temps fixé par leur

1. « Non justificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Jesu Christi. » (Gal., ii, 16.)
2. « Fuerunt tamen aliqui in statu veteris Testamenti habentes caritatem et gratiam Spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas; et secundum hoc pertinebant ad legem novam. » (*Summa Theol.*, I^{a}-II^{æ}, q. cvii, a. 1, ad 2.)
3. « Verum, si et illi in filiis Dei numerabantur, conditione tamen perinde erant ac servi. » (Encycl. *Divinum illud munus.*)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

père [1]. Incapables d'entrer en possession de l'héritage céleste, ils étaient assujettis aux mille pratiques asservissantes de la loi, qui leur servait de précepteur pour les conduire au Christ [2].

Mais, quand vint la plénitude des temps, quand sonna l'heure marquée par les décrets éternels, Dieu envoya son Fils pour nous délivrer du joug et de la servitude de la loi, et nous communiquer d'une manière parfaite la qualité et l'état de fils adoptifs [3]. Et parce que nous sommes ses enfants, il a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Père, Père [4]. La plénitude de la mission divine devait donc être le privilège de la loi évangélique.

V

Est-ce à dire que les justes de l'ancienne Alliance, Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Josué, David et Jérémie, et tant d'autres dont

1. « Quanto tempore hæres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium. Sed sub tutoribus et actoribus est usque ad præfinitum tempus a patre : ita et nos, cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes. » (Gal., IV, 1-3.)

2. « Lex pædagogus noster fuit in Christo. » (Gal., III, 24.)

3. « At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum..., ut eos qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. » (Gal., IV, 4-5.)

4. « Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba, Pater. » (Ibid., 6.)

l'Ecriture célèbre en termes si magnifiques la foi, le zèle, la fidélité, la douceur et les autres vertus, fussent inférieurs en sainteté aux justes de la Loi nouvelle, et n'aient possédé au même degré ni la grâce, ni l'Esprit-Saint?

A parler en général, il semble bien qu'il en ait été ainsi; car les moyens de sanctification mis à la disposition du genre humain avant l'incarnation du Verbe étaient incomparablement moins puissants que les nôtres. Purement figuratifs, les sacrifices anciens se réitéraient perpétuellement, parce qu'ils n'avaient par eux-mêmes aucune vertu capable de perfectionner ceux en faveur de qui ils étaient offerts, et de purifier leur conscience [1], tandis que Jésus-Christ, par une oblation unique, a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés [2]. Les sacrements de la Loi mosaïque, au lieu d'être, comme ceux de la Loi nouvelle, des causes efficaces de la grâce, n'étaient également que des signes et des symboles; ils préfiguraient la grâce qui devait être produite par la passion du Christ, mais ne la produisaient pas [3]. C'est pourquoi l'Apôtre les

1. « Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum : per singulos annos eisdem ipsis hostiis, quas offerunt indesinenter, nunquam potest accedentes perfectos facere; alioquin cessassent offerri, ideo quod nullam haberent ultra conscientiam peccati, cultores semel mundati. » (Hebr., X, 1-2.)

2. « Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos. » (Ibid., 14.)

3. « Novæ legis septem sunt sacramenta... Quæ multum a sacramentis differunt antiquæ legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dan-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

appelle « des éléments impuissants et vides : *infirma et egena elementa*[1] » ; « impuissants, dit saint Thomas, parce qu'ils étaient vides et ne contenaient pas la grâce[2] ».

Une autre considération de l'angélique Docteur, que devait s'approprier plus tard le concile de Trente[3], nous aide à comprendre pourquoi, sous la Loi évangélique, le niveau de la sainteté est généralement plus élevé que sous la Loi ancienne : c'est que qui est mieux préparé à la grâce la reçoit avec plus d'abondance. *Illi qui magis sunt parati ad perceptionem gratiæ, pleniorem gratiam consequuntur*[4]. Or, depuis l'avènement du Sauveur, et par suite de cet avènement, le genre humain tout entier était mieux disposé et plus apte qu'auparavant à recevoir les dons divins ; soit parce que le prix de notre rançon avait été payé et le diable vaincu, soit parce que, grâce à la doctrine du Christ, les choses divines nous sont mieux connues[5].

---

dam esse figurabant ; hæc vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt. » (Conc. Florent., ex decreto pro Armenis.)

1. Gal., IV, 9.

2. « Infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare ; sed hæc infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, id est, eo quod non continent in se gratiam. » (*Summa Theol.* Iª-IIæ, q. CIII, a. 2.)

3. « Justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et *secundum propriam cujusque dispositionem*, et cooperationem. » (*Trid.*, sess. VI, cap. VII.)

4. S. Th., in I *Sent.*, dist. XV, q. V, a. 2.

5. « Quia per adventum Christi remotum est obstaculum

Le saint Docteur ajoute, dans un autre passage, que, avant l'Incarnation, les mérites et les satisfactions du Rédempteur n'existant pas encore réellement, la grâce était départie avec moins d'abondance qu'après l'accomplissement de ce mystère[1]. Et comme la mission invisible de l'Esprit-Saint ne va point sans la collation première ou l'accroissement de la grâce, on peut donc affirmer que cette mission s'est faite, en règle générale, avec une plus grande plénitude après l'Incarnation qu'auparavant. *Et ideo, loquendo communiter, plenior facta est missio post Incarnationem quam ante*[2].

Mais si, au lieu de considérer l'état général du genre humain, on réfléchit sur les conditions particulières dans lesquelles se trouvèrent certains personnages antiques, pris individuellement, rien n'empêche de croire qu'ils reçurent la mission de l'Esprit-Saint avec une telle plénitude qu'ils s'élevèrent jusqu'à la perfection de la vertu[3]. Et si l'on met en parallèle la grâce personnelle des Saints de l'Ancien et du Nou-

---

antiquæ damnationis, totum humanum genus effectum est paratius ad perceptionem gratiæ quam ante : tum propter solutionem pretii, et victoriam diaboli ; tum etiam propter doctrinam Christi, per quam clarius nobis innotescunt divina. » (Ibid.)

1. « Quia nondum erat meritum Christi in actu, nec satisfactio ante Incarnationem ; ideo non erat tanta gratiæ plenitudo sicut et post. » (*De verit.*, q. XXIX, a. 4. ad 10.)

2. S. Th., in I *Sent.*, dist. XV, q. V, a. 2.

3. « Sed verum est quod ad aliquas speciales personas est in veteri Testamento plenissima facta missio secundum perfectionem virtutis. » (Ibid.)

veau Testament, on doit reconnaître avec saint Thomas que, par la foi au Médiateur, beaucoup d'anciens justes furent aussi bien pourvus, quelques-uns même mieux partagés que nombre de chrétiens [1].

Il est cependant une grâce après laquelle les patriarches antérieurs au Messie devaient longtemps soupirer sans pouvoir l'obtenir sous l'économie mosaïque ; il est une mission invisible de l'Esprit-Saint qui était réservée pour l'époque de la nouvelle Alliance : c'était la grâce d'être admis à la vision de Dieu, c'était la mission pleine et consommée qui se fait à l'entrée des justes dans la gloire.

---

1. « Sancti veteris Testamenti dupliciter possunt considerari : vel quantum ad gratiam personalem, et sic per fidem Mediatoris consecuti sunt gratiam æque plenam his qui sunt in novo Testamento, et multis plus et multis minus; vel secundum statum naturæ illius temporis, et sic cum adhuc continerentur obnoxii divinæ sententiæ pro peccato primi parentis, nondum soluto pretio, erat in eis aliquod impedimentum, ut non ad eos ita plena missio fieret, sicut fit in novo Testamento etiam per traductionem in gloriam, in qua omnis imperfectio naturæ amovetur. » (Ibid., ad 2.)

QUATRIÈME PARTIE

BUT ET EFFETS DE LA MISSION INVISIBLE DE L'ESPRIT-SAINT ET DE SON HABITATION DANS LES AMES.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE PREMIER

But de la mission invisible de l'Esprit-Saint et de sa venue dans les âmes : la sanctification de la créature. — Pardon des péchés, justification.

Après avoir établi le fait d'une présence à la fois substantielle et spéciale de Dieu dans les âmes justes et expliqué, à la suite de saint Thomas, le mode de cette présence, laquelle, pour être fréquemment désignée dans l'Ecriture sous le nom d'habitation du Saint-Esprit, ne saurait cependant être considérée comme appartenant en propre à la troisième personne, mais lui est simplement attribuée par appropriation, il nous reste à étudier, à la lumière de la révélation, le but de la venue de l'Esprit-Saint en nous, ainsi que les multiples effets qui sont la suite ordinaire, le résultat constant, on pourrait presque dire la conséquence obligée, de sa divine présence.

Si un sujet doit nous intéresser, c'est assurément celui-là ; rien ne nous est plus personnel, rien n'a pour nous un si grand prix, rien ne nous importe davantage. Nécessaire en tout temps aux chrétiens qui ont la légitime ambition de ne point demeurer étrangers aux choses de l'ordre surnaturel, plus indispensable encore à notre époque de naturalisme effréné, où l'on

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ne semble apprécier que les biens matériels et les dons de la nature, pour réagir contre cette tendance funeste, élever les esprits et les cœurs, donner une haute idée de la grâce et en inspirer une estime profonde, cette étude non seulement n'offre rien de rebutant et d'aride, mais elle est pour nous jeter dans de vrais abîmes de gratitude, d'admiration, de confiance et d'amour.

L'Apôtre saint Paul souhaitait vivement aux premiers fidèles cette connaissance des biens spirituels. « Je ne cesse, écrivait-il aux Ephésiens, de rendre grâces pour vous et de faire mémoire de vous dans mes prières, afin que Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vous donne l'esprit de sagesse et de révélation, qu'il éclaire vos cœurs et vous fasse connaître quelle est l'espérance attachée à votre vocation et quels trésors de gloire forment l'héritage des saints [1]. »

Présenter un tableau sommaire mais suffisamment complet des dons qui se rattachent à la venue de l'Esprit-Saint dans nos âmes, tracer une esquisse des secrètes opérations de cet Hôte intérieur et des espérances dont il est le gage et les prémices, telle est la tâche ardue mais souverainement douce qui s'impose maintenant à nous comme couronnement de l'œuvre que nous avons entreprise.

1. « Non cesso gratias agens pro vobis, memoriam vestri faciens in orationibus meis, ut Deus, Domini nostri Jesu Christi pater gloriæ, det vobis spiritum sapientiæ et revelationis in agnitione ejus : illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis quæ sit spes vocationis ejus, et quæ divitiæ gloriæ hæreditatis ejus in sanctis. » (Ephes., I, 16-18.)

I

Que l'Esprit-Saint soit envoyé et donné aux justes avec la grâce, qu'il daigne faire de leur âme sa demeure, son temple, son trône, c'est une vérité aussi incontestable qu'elle est consolante, sur laquelle nous n'avons pas à revenir. La question qui se pose présentement à nous est celle-ci : Pourquoi cette mission ? Où tend cette donation ? Quel est le but, la fin, le motif de cette habitation ? Si, même parmi les hommes, les personnages éminents, les princes du sang, les grands dignitaires d'un Etat, ne sont point envoyés pour des sujets de médiocre importance ; si les missions qu'on leur confie revêtent, en vertu même de leur condition ou de leur office, un cachet de grandeur tout particulier, quelle doit donc être l'importance d'une mission confiée à une personne divine ?

Quand Dieu, voulant sauver le genre humain perdu par la faute de notre premier père, daigna, dans sa miséricorde, envoyer son propre Fils pour opérer notre rédemption, ce témoignage d'infinie bonté arrachait à l'évangéliste saint Jean ce cri d'admiration : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle [1]. » Toute-

1. « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam. » (Joan., III, 16.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

fois, si étonnante que puisse paraître cette mission, elle s'explique, dans une certaine mesure, par l'importance du but à atteindre et la grandeur du résultat qu'il s'agissait d'obtenir.

Mais, quand il est question d'un enfant qu'on baptise, d'un pécheur qui se convertit, d'un juste qui croît en sainteté, où sont les grandes choses pour l'accomplissement desquelles il faille envoyer l'Esprit-Saint? où les intérêts majeurs qui réclament sa présence? D'autant plus qu'il ne s'agit point ici d'une mission passagère, d'une visite de courte durée, non pas même d'un séjour temporaire plus ou moins prolongé. Quand le Saint-Esprit vient dans un cœur, c'est pour s'y établir à demeure et n'en plus sortir, à moins qu'on ne l'y contraigne par le péché. *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus* [1]. Qu'est-ce donc, encore un coup, qui l'amène? et pourquoi vient-il? Serait-ce uniquement pour recevoir dans ce temple vivant et saint nos adorations et nos louanges, nos prières et nos actions de grâces? Serait-ce pour nous encourager par sa présence dans nos luttes et nos combats de chaque jour, un peu à la façon d'un aïeul vénérable qui suit d'un regard sympathique et rajeuni par l'amour les ébats de ses petits-fils, sans toutefois y prendre une part active? Non. S'il vient, c'est pour agir, car Dieu est essentiellement actif; il est, disent les théologiens, un acte pur.

Aussi, loin d'être stérile et infructueuse, la

1. Joan., XIV, 23.

présence en nous de l'Esprit sanctificateur, son union avec nos âmes, est, au contraire, souverainement féconde. Nous arracher à l'empire des ténèbres et nous transférer dans le royaume de la lumière; créer en nous l'homme nouveau et renouveler la face de notre âme en la revêtant de justice et de sainteté; nous infuser avec la grâce une vie infiniment supérieure à celle de la nature, nous rendre participants de la nature divine, faire de nous des enfants de Dieu et des héritiers de son royaume; dilater nos puissances en ajoutant à leurs forces natives des énergies de surcroît, nous emplir de ses dons et nous rendre capables de faire des œuvres méritoires de la vie éternelle; bref, travailler efficacement, incessamment, amoureusement, à la sanctification de la créature, *ad sanctificandam creaturam* [1], voilà le but de sa mission, voilà le grand œuvre qu'il vient entreprendre et qu'il mènera à bonne fin si nous savons ne pas résister à ses inspirations et lui prêter le concours qu'il réclame et sans lequel rien ne peut aboutir.

Mais il importe de descendre ici dans le détail et d'étudier séparément chacun des bienfaits que nous vaut sa divine présence; c'est l'unique moyen de les bien connaître.

1. S. Aug., *De Trin.*, l. III, cap IV.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

II

Le premier effet de la mission invisible de l'Esprit-Saint, le premier fruit de son entrée dans une âme où il ne résidait pas encore, le premier don qu'il lui accorde, c'est un entier et généreux pardon ; car, depuis la déchéance originelle, partout où il pénètre pour la première fois, fût-ce dans le cœur d'un enfant qui vient de naître et sur le front duquel coule l'eau sainte du baptême, il trouve un pécheur, c'est-à-dire un enfant de colère : *Eramus natura filii iræ*[1].

Pour apprécier à sa juste valeur cette grâce de pardon, il faudrait avoir la parfaite intelligence du péché, en comprendre toute la malice, se rendre un compte exact des effroyables conséquences qu'il entraîne pour le coupable, en cette vie d'abord, et surtout dans l'éternité. Mais comment sonder cet abîme avec nos faibles lumières ? Qui dit péché, dit offense de Dieu, mépris de Dieu, révolte contre Dieu. Or, qu'est-ce qu'un Dieu offensé, méprisé, irrité ? Quelles peuvent bien être les suites de sa colère, quels les effets de sa vengeance ? Sans doute nous ne devons point transporter en Dieu nos passions ; et, quand nous parlons de colère et de vengeance divines, il est manifeste qu'il en faut écarter tout ce qui sent le trouble, l'émotion, le

1. Ephes., II, 3.

désordre ; mais aussi que de vraies, de saintes, de terribles réalités se cachent sous ces mots, qui reviennent si fréquemment dans l'Ecriture !

C'est que, en effet, Dieu ne serait pas la bonté absolue s'il ne se montrait l'ennemi implacable du mal ; il ne serait pas la justice et la sainteté même, s'il laissait impuni un acte dont la malice est à certains égards infinie[1]. S'il est grand dans les œuvres de sa miséricorde, il ne l'est pas moins dans les manifestations de sa justice ; s'il récompense magnifiquement tout ce qui est fait pour sa gloire, il tire une vengeance éclatante des outrages commis contre sa majesté sainte. Toujours il agit en Dieu, quand il rémunère la vertu comme lorsqu'il châtie le crime. Quelle perspective cette simple considération ouvre devant un regard attentif ! Aussi le saint homme Job, pénétré du sentiment profond de la justice divine, se déclarait-il « incapable d'en supporter le poids, comme s'il avait sur sa tête les flots d'une mer en furie : *Semper quasi tumentes super me fluctus timui Deum, et pondus ejus ferre non potui*[2]. » Et le grand Apôtre disait de son côté que c'est une chose épouvantable de tomber entre les mains du Dieu vivant : *Horrendum est incidere in manus Dei viventis*[3].

Tomber entre les mains des hommes, d'un ennemi puissant et cruel, parait une chose déjà

1. « Peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ Majestatis. » (S. Th., III, q. 1, a. 2, ad 2.)
2. Job., XXXI, 23.
3. Hebr., X, 31.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

singulièrement effrayante. Et pourtant, que peut un faible mortel en comparaison de Celui qui porte le monde et auquel nul pécheur ne saurait échapper? Aussi, Notre-Seigneur disait-il à ses disciples : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et ne peuvent ensuite plus rien contre vous. Je vous dirai, moi, qui vous devez craindre : c'est Celui qui, après vous avoir ôté la vie du corps, peut encore envoyer votre âme dans les flammes éternelles. En vérité, je vous le dis : c'est celui-là qu'il faut craindre[1]. »

Mais Dieu n'attend pas l'autre vie pour exercer ses vengeances contre les transgresseurs de sa loi sainte et les contempteurs de son adorable majesté ; dès ici-bas le châtiment du pécheur commence, et pour être, ordinairement du moins, purement intérieur et partant invisible, il n'en est pour cela ni moins réel, ni moins terrible. Ecoutez.

Aussitôt que l'homme a consommé son iniquité et commis une faute grave, Dieu lui retire son amitié ; au lieu de le considérer et de le traiter comme un enfant très aimé, que l'on entoure de soins et de tendresse, il le regarde d'un œil irrité[2] et le traite en ennemi ; car

1. « Ne terreamini ab his qui occidunt corpus, et post hæc non habent amplius quid faciant. Ostendam autem vobis quem timeatis : timete cum qui, postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam : ita, dico vobis : Hunc timete. » (Luc., XII, 4-5.)

2. « Vultus autem Domini super facientes mala. » (Ps. XXXIII, 17.)

« Dieu hait l'impie et son impiété : *Odio sunt Deo impius et impietas ejus*[1]. »

Comme première manifestation de cette haine, il lui ôte tous les biens surnaturels dont il l'avait comblé : la grâce sanctifiante d'abord, cette perle évangélique que Notre-Seigneur nous a acquise au prix de son sang, et pour la conservation de laquelle nous devrions être prêts à tout sacrifier ; puis la sainte charité, qui faisait de l'homme l'objet des divines complaisances et donnait à ses actions tout leur prix. Dieu retire encore au pécheur les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, qu'il avait répandus dans son âme comme autant de germes divins ne demandant qu'à s'épanouir en fleurs et en fruits de sanctification et de salut, et ne lui laisse que la foi et l'espérance comme une dernière planche de salut, comme un dernier témoignage de miséricorde.

Le voilà, cet infortuné, dépouillé de tout ! D'enfant de Dieu qu'il était, il est devenu l'esclave de Satan ; le vase d'honneur s'est changé en vase d'ignominie ; l'héritier du ciel n'a plus à attendre de Celui qui a cessé d'être son père, et qui demeure son juge, qu'une effroyable vengeance et des supplices éternels.

Avez-vous jamais assisté à la dégradation d'un soldat, d'un officier félon? On amène le coupable sur la place publique, et là, en présence de ses camarades, on lui enlève successivement tous les insignes de son grade : ses déco-

1. Sap., XIV, 9.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

rations d'abord, s'il en a, car, ayant forfait à l'honneur, il est indigne de porter le signe de l'honneur, puis son épée. Cette épée, dont il était si fier et qui lui avait été confiée pour la défense de la patrie, est brisée sous ses yeux, et on en jette au loin les tronçons déshonorés, car c'est l'épée d'un traître. On lui arrache ses épaulettes, ses galons, tout ce qui rappelle l'uniforme, et on le livre ainsi dépouillé et couvert d'ignominie au peloton d'exécution. Faible image de la dégradation spirituelle infligée dès cette vie au pécheur.

Extérieurement, il est vrai, rien ne trahit l'affreux changement qui vient de s'opérer dans son âme ; il va et vient, il vaque à ses affaires, et peut-être qu'en voyant sa santé aussi florissante qu'auparavant, sa fortune intacte, sa réputation sauve, il serait tenté de croire dans son aveuglement que, après tout, le péché n'est pas un si grand mal ; peut-être que, nonobstant l'avertissement de l'Esprit-Saint, il aurait la témérité de dire : « J'ai péché, et que m'est-il arrivé de fâcheux[1] ? »

Ce qu'il lui est arrivé de fâcheux ? Ah ! s'il pouvait contempler les ravages épouvantables opérés dans son âme par un seul péché mortel, bien autre serait son langage. Cette âme, auparavant si belle aux yeux de Dieu et de ses anges, a perdu soudain tout son éclat[2] et ne présente

1. « Ne dixeris : Peccavi, et quid mihi accidit triste ? » (Eccli., v, 4.)

2. « Egressus est a filia Sion omnis decor ejus. » (Thren., I, 6.)

plus maintenant que l'aspect hideux et repoussant d'un visage rongé par la lèpre. Cette âme, naguère encore toute resplendissante des clartés de la grâce, tout imprégnée du parfum des vertus[1], s'est couverte tout à coup d'affreuses ténèbres et répand autour d'elle l'infection d'un cadavre ; car elle est morte devant Dieu, morte et corrompue comme les cadavres des tombeaux ; morte, non pas sans doute à la vie de la nature — dans cet ordre elle est immortelle, — mais à la vie plus haute et incomparablement plus précieuse de la grâce.

En perdant la grâce, le pécheur a tout perdu : l'amitié de Dieu, le droit à l'héritage éternel, les mérites précédemment acquis, et jusqu'à la possibilité d'en acquérir de nouveaux, tant qu'il n'aura pas recouvré la divine charité. Tout a péri, tout a sombré dans le naufrage.

Mais ce qui achève surtout de faire du péché le plus grand des malheurs, c'est qu'il est en même temps la perte de Dieu. L'âme en état de grâce est le temple de l'Esprit-Saint, la demeure des trois personnes divines, qui se donnent à elle pour être, d'une manière initiale, dès cet exil, l'objet de sa jouissance et comme un avant-goût du paradis. Mais à peine le péché mortel est-il consommé, que ces hôtes divins se retirent, en redisant cette parole effrayante dont retentit l'ancien temple de Jérusalem aux approches de sa ruine : « Sortons d'ici, sortons d'ici » ; et l'âme ainsi abandonnée devient l'asile des démons, le

1. « Christi bonus odor sumus Deo. » (II Cor., II, 15.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

repaire des reptiles et des bêtes venimeuses qui sont les passions déchaînées.

Comprenez-vous maintenant la grandeur du bienfait que Dieu daigne accorder à une créature pécheresse en lui octroyant le pardon de ses offenses? Laissée à elle-même, abandonnée à ses seules ressources, jamais elle n'aurait pu sortir du triste état où elle s'était jetée par sa faute; mais Dieu, dont, suivant la belle parole de l'Eglise, « le propre est de faire toujours miséricorde et de pardonner[1] », lui tend une main secourable pour la retirer de l'abîme. Bien qu'il soit l'offensé, c'est lui qui prend l'initiative de la réconciliation et fait les premières avances. Il l'invite au repentir par de secrètes terreurs, l'éclaire sur les conséquences de ses crimes, l'attire par les attraits de sa grâce; il lui présente de saintes amorces, lui tend de salutaires embûches, frappe sans se lasser à la porte de son cœur; et sitôt que l'âme, cédant aux pressantes sollicitations de son amour, se jette repentante à ses pieds en disant comme le prodigue : « Père, j'ai péché, je ne suis pas digne d'être appelée votre enfant », il se penche miséricordieusement vers elle, s'empresse de la relever, la serre dans ses bras, lui rend son Esprit-Saint, qui reprend aussitôt possession de son sanctuaire, apportant avec lui, comme don de joyeux avènement, la grâce et la paix. Tout est pardonné, tout est effacé, tout est oublié; les anciennes relations

1. « Deus, cui proprieri est miserum semper, et parcere. » (Ex Breviar. Ord. Præd.)

sont reprises, et, dans son bonheur d'avoir retrouvé la brebis perdue, le Bon Pasteur se dédommage des jours mauvais par un redoublement de tendresse.

III

La venue de l'Esprit-Saint, ou sa rentrée dans une âme, n'aurait d'autre résultat que de lui apporter la rémission de ses péchés et une grâce de pardon, qui ne voit qu'elle serait déjà un bien inestimable? Mais là ne se bornent pas les largesses de l'hôte divin.

Non content d'oublier les offenses de cette âme et de lui faire remise de la dette contractée envers la justice divine, il s'empresse de la purifier de ses souillures, de la guérir de ses plaies, de la revêtir d'une robe d'innocence; il abat le mur de séparation que le péché avait dressé entre elle et Dieu[1], il brise ses chaînes, il l'arrache à l'empire des ténèbres pour la transférer dans le royaume de la lumière[2], et, se réconciliant pleinement avec elle, il lui rend, avec les autres biens qu'elle avait perdus, son amour et la grâce qui justifie. Pardon, justification, c'est une seule et même chose, ou, si l'on aime

1. « Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum vestrum. » (Is., LIX, 2.)

2. « Eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii dilectionis suæ. » (Col., I, 13. — Cf. etiam I Petr., II, 9.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

mieux, c'est le double aspect, le double effet d'une grâce unique, d'un don surnaturel et permanent versé dans notre âme et connu sous le nom de grâce sanctifiante, qui efface nos fautes et nous rend vraiment justes, saints et agréables à Dieu.

L'hérésie protestante ne l'entend point ainsi. Pour elle, la grâce divine n'est qu'une dénomination extrinsèque, une simple faveur extérieure de Dieu, laquelle ne met en nous rien de réel, rien de positif, aucun élément de sanctification véritable; elle n'implique ni mutation, ni rénovation intérieure, en sorte que la justification du pécheur consiste exclusivement dans la rémission des péchés, sorte d'amnistie qui, sans rien changer dans la personne et les dispositions morales du coupable, le dispense de subir la peine encourue, l'autorise à reprendre sa place dans la société avec tous ses droits antérieurs et fait disparaître jusqu'au souvenir de son crime.

Au jugement des pseudo-réformateurs, le péché pardonné n'est pas réellement effacé, mais simplement couvert; en saisissant par la foi la justice de Jésus-Christ, le pécheur s'en fait comme un riche manteau qui dissimule, en les recouvrant, les plaies hideuses de son âme, et les soustrait en quelque sorte aux regards divins. Satisfait de l'oblation volontaire de son Fils et du prix de notre rançon, Dieu se résout à ne point tirer vengeance des outrages commis contre son adorable Majesté; et le coupable, quoique non amendé, est déclaré juste et renvoyé absous.

Tout autre est le concept catholique de la justification. Au lieu d'y voir une simple condonation de la peine et une non-imputation de la faute, l'Eglise enseigne que la justification du pécheur implique la réelle disparition du péché, sa destruction, son anéantissement, ainsi que la sanctification, la rénovation de l'homme intérieur par la susception volontaire de la grâce et des dons. C'est ce que le Concile de Trente a solennellement défini dans sa sixième session[1].

Et, de vrai, l'on ne conçoit pas qu'il en puisse être autrement. Qu'un juge humain qui ne voit pas le fond des consciences et doit s'en rapporter aux témoignages extérieurs, renvoie absous un accusé dont la culpabilité n'est pas clairement établie, c'est une nécessité qui s'impose, s'il ne veut pas s'exposer à condamner un innocent. Qu'un souverain, désireux de ramener la paix dans ses Etats et d'effacer jusqu'aux dernières traces des discordes civiles, ou obligé de compter avec des adversaires redoutables et voulant leur enlever tout motif d'agitation, consente par politique à pardonner à des coupables juste-

---

1. « Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. Unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ. » (Trid., sess. VI, cap. VII.)

« Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quæ in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhæreat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit. » (Ibid., can. 11.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ment condamnés et nullement repentants, cela se comprend encore.

Mais que Dieu, qui, suivant la parole de l'Ecriture, « scrute les reins et les cœurs[1] », et « devant qui tout est à nu et à découvert[2] »; que Dieu, le défenseur par essence de l'ordre et du droit, puisse laisser le crime impuni, le désordre invengé, la justice violée; qu'il consente à pardonner au pécheur non repentant et à fermer les yeux sur des iniquités toujours vivantes; qu'il déclare juste et tienne pour tel quelqu'un qui serait en réalité souillé de crimes, c'est ce que la raison et le bon sens, non moins que la foi, se refusent à admettre; c'est une hypothèse contre laquelle protestent tous les attributs divins : la souveraineté réclame, la sainteté réclame, la justice réclame; il y a une dette à payer, une offense à réparer, un tort à redresser; tant que Dieu sera Dieu, il devra exiger du coupable une satisfaction qui s'impose, jamais il ne pourra le renvoyer absous et non amendé.

S'il en était autrement, notre justice ressemblerait à celle des scribes et des pharisiens, que Notre-Seigneur condamnait en termes si énergiques, quand il disait : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous êtes semblables à des sépulcres blanchis qui extérieurement semblent beaux, mais au dedans sont remplis d'immondices; ainsi de vous, au

1. « Scrutans corda et renes Deus. » (Ps. VII, 10.)
2. « Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus. » (Hebr., IV, 13.)

dehors vous paraissez justes aux yeux des hommes, mais au dedans vous êtes pleins de fourberie et d'iniquité[1]. »

Si donc le pécheur aspire au pardon divin, il n'a pour y parvenir qu'une seule voie, le repentir; s'il veut que ses iniquités ne lui soient pas imputées, l'indispensable condition, c'est qu'elles soient vraiment effacées par l'infusion de la grâce. Voilà la vraie notion de la justification, telle que l'Eglise l'a toujours comprise et enseignée, telle qu'elle résulte de l'étude attentive des Livres saints et des documents de la Tradition.

IV

Ce n'est pas, en effet, une fois en passant, ou en termes vagues et obscurs, que l'Ecriture énonce ce dogme; c'est en une multitude de passages et par des expressions aussi claires que variées. Ainsi elle dit que les péchés sont ôtés[2], effacés[3], lavés[4], purifiés[5]. Saint Paul, rappelant

1. « Væ vobis, scribæ et pharisæi hypocritæ, qui similes estis sepulcris dealbatis, quæ a foris parent hominibus speciosa, intus vero plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia : sic et vos a foris quidem paretis hominibus justi, intus autem pleni estis hypocrisi et iniquitate. » (Matth., XXIII, 27-28.)
2. « Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. » (Joan., I, 29.)
3. « Pœnitemini igitur et convertimini, ut deleantur peccata vestra. » (Act., III, 19.)
4. « Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. » (Ezech., XXXVI, 25.)
5. « Purgationem peccatorum faciens. » (Hebr., I, 3.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

aux Corinthiens leurs anciennes souillures effacées par le baptême, leur disait : « Vous fûtes tout cela, mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de Dieu[1]. » Et si parfaite est cette purification, que le pécheur justifié est plus blanc que la neige[2].

Si, au lieu de s'en tenir exclusivement à un ou deux passages de l'Ecriture qui nous représentent les péchés comme couverts et non imputés, nos adversaires avaient considéré l'ensemble des textes se rapportant à la vérité qui nous occupe, ils auraient rencontré une foule de témoignages attestant que les péchés pardonnés n'existent réellement plus, qu'ils ont disparu comme la neige fondue au soleil[3]; ils auraient entendu le même psalmiste qu'ils exaltent à l'envi quand il dit : « Heureux ceux dont les iniquités sont remises et les péchés couverts; heureux l'homme à qui Dieu n'a point imputé de péché[4] », traduire sa pensée sous une autre

1. « Et hæc quidem fuistis : sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri. » (I Cor., VI, 11.)

2. « Lavabis me, et super nivem dealbabor. » (Ps. L, 9.) — « Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur. » (Is., I, 18.)

3. « Sicut in sereno glacies, solventur peccata tua. » (Eccli., III, 17.)

4. « Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. » (Ps. XXXI, 1-2.)

forme non moins expressive et affirmer que « autant l'orient est distant de l'occident, autant Dieu éloigne de nous nos iniquités[1] »; ils auraient appris d'un autre prophète que Dieu jette nos péchés au fond de la mer[2], l'Esprit-Saint voulant par cette figure de langage significative nous bien faire entendre que les péchés pardonnés sont chose disparue et dont il n'est plus question; enfin, ils auraient pu lire dans Isaïe ces paroles que le Seigneur adressait à son peuple : « C'est moi, moi-même, qui efface vos péchés à cause de moi[3]. »

Or, comme l'observe Bossuet, ne serait-ce pas faire injure à Dieu de penser que ce qu'il a éloigné de nous y demeure encore? que ce qu'il a effacé, détruit, anéanti, subsiste toujours? que les souillures qu'il a lavées et purifiées n'ont point disparu? Dans le sens ordinaire du mot, laver ne veut pas dire couvrir, mais rendre pur; sa signification sera-t-elle amoindrie, si c'est Dieu même qui nous lave, non avec le sang des taureaux et des boucs, mais avec le sang de son propre Fils? Si jadis le sang des animaux pouvait conférer la pureté légale, le sang précieux de Jésus-Christ sera-t-il moins efficace pour puri-

1. « Quantum distat ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras. » (Ps. CII, 12.)

2. « Deponet iniquitates nostras, et projiciet in profundum maris omnia peccata nostra. » (Mich., VII, 19.)

3. « Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum non recordabor. » (Is., XLIII, 25.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

fier nos consciences des œuvres de mort[1]? Concluons donc que, pour Dieu, justifier quelqu'un, ce n'est pas seulement le déclarer juste et le tenir pour tel, c'est faire qu'il le soit effectivement; pardonner les péchés, ce n'est pas seulement exempter de la peine, c'est effacer la faute; les couvrir, c'est faire qu'ils ne soient plus.

Il y a, en effet, suivant la judicieuse remarque de saint Augustin, deux manières de couvrir une plaie : l'une pour la guérir, l'autre pour la cacher. Le médecin couvre la blessure afin de la soustraire au contact de l'air et aux influences pernicieuses, le malade la couvre par fausse honte ou par crainte d'une opération douloureuse; le premier la couvre d'une substance bienfaisante qui la fait disparaître ; l'autre la couvre et l'entretient. « Que ce soit Dieu, dit le saint Docteur, qui couvre vos plaies, et non pas vous ; car, si vous les couvrez parce que vous en rougissez, le médecin ne les guérira pas. Que le médecin les couvre et les guérisse ; car il les couvre d'une substance salutaire. Quand le médecin a lui-même couvert une plaie, elle se guérit : quand c'est le malade qui la couvre, elle est seulement dissimulée[2]. »

1. « Si sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulæ aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis : quanto magis sanguis Christi... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi? » (Hebr., IX, 14.)

2. « Deus tegat vulnera ; noli tu. Nam si tegere volueris erubescens, medicus non curabit. Medicus tegat, et curet ; emplastro enim tegit. Sub tegmine medici sanatur vulnus, sub tegmine vulnerati celatur vulnus. » (S. Aug., *Enarr.* 2ª in Ps. XXXI, n. 12.)

A l'appui de la doctrine que nous venons d'exposer touchant la justification, saint Thomas apporte une raison théologique aussi belle que profonde. Il fait observer d'abord que, en justifiant le pécheur, Dieu lui rend ses bonnes grâces et son amitié ; ce qui suppose la collation d'un don fait à la créature et la rendant digne d'être aimée. Comme preuve de cette assertion, il suffit de rappeler la différence capitale qui existe entre l'amour de Dieu et celui de la créature, entre la grâce de Dieu et la faveur de l'homme. Notre amour à nous suppose le bien, il est ordinairement provoqué par les bonnes qualités et les perfections que l'on a remarquées dans l'objet aimé; plus tard, il pourra se traduire par des bienfaits, mais dans le principe, il est causé par le bien préexistant. « L'amour de Dieu, au contraire, crée et verse dans les choses le bien qui les lui rend aimables : *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*[1]. » Et suivant la nature du bien conféré, on distingue en Dieu un double amour : l'un commun et général s'étendant à tout ce qui existe et ayant pour effet l'être naturel des choses ; l'autre spécial et d'un ordre plus sublime, par lequel Dieu élève la créature raisonnable au-dessus de sa condition naturelle et l'appelle à la participation de sa propre félicité.

1. S. Th., I, q. XX, a. 2.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

C'est ce dernier genre de dilection qui est en cause quand on affirme simplement de quelqu'un qu'il est aimé de Dieu, parce qu'alors Dieu lui veut le bien souverain et éternel qui est lui-même. Lors donc qu'on dit d'un homme qu'il a la grâce et l'amitié de Dieu, le mot grâce n'indique point ici un simple sentiment de bienveillance, une faveur extrinsèque provoquée par le bien qui se trouve en lui, mais il désigne un don surnaturel, provenant de Dieu, et transformant d'une façon merveilleuse celui qui le reçoit et qui devient par là l'objet des divines complaisances [1].

---

1. « Quantum ad primum (sumendo scilicet gratiam pro dilectione) est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis : quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus ; et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni æternæ coæternum. Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam : una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quæ sunt*, ut dicitur Sap., XI, 25, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur ; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem, supra conditionem naturæ ad participationem divini boni ; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. » (S. Th., Iª IIªᵉ, q. CX, a. 1.)

C'est quelque chose d'ineffable que le changement opéré dans l'âme par la grâce. Le péché lui avait donné la mort, la grâce lui rend la vie. Le péché avait fait d'elle une criminelle, une esclave de Satan, un sarment destiné au feu ; la grâce lui confère, avec la justice et la sainteté, le titre d'enfant de Dieu et le droit à l'héritage éternel. Le péché l'avait enlaidie, souillée, enténébrée ; avec la grâce elle est belle, elle est pure, elle est lumineuse. Oh ! s'il nous était donné de pouvoir contempler une âme en état de grâce ! C'est un spectacle à ravir les anges, à réjouir le cœur même de Dieu, qui est la joie personnifiée.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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.*)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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.*)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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., I^a II^ae, 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 : *voluntarie 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. « 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.)

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.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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 qui vous demande à boire, peut-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.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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*[1], 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.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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., I^{a} II^{æ}, q. CIX, a. 3. — Cf. etiam, aa. 2 et 9.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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., I^a II^ae, 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. »

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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, 1 : *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., I[a] II[ae], 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., I[a] II[ae], 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., I[a] II[ae], q. CX, a. 2, ad 2.

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

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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 preliosa 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 I^{a} II^{æ}, 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-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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., I^{a} II^{ae}, 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., I[a] II[ae], 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. 1, 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., II[a] II[ae], q. XXIV, a. 3, ad 2.
3. Rom., VI, 23.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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* ! » 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 IIæ, 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.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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., I[a] II[ae], 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.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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., I^a II^ae, 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.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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., I^a II^ae, 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.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

qu'il est. Quiconque a cette espérance se sanctifie, comme il est saint lui-même[1]. »

Les saints Pères célèbrent à l'envi ce glorieux titre d'enfants de Dieu, ils en exaltent les prérogatives, ils en redisent avec foi et amour les précieux avantages. Ecoutez le grand évêque d'Hippone : « Quelle ne serait pas, dit-il, la joie d'un étranger, de quelqu'un qui ne connaîtrait pas ses parents, et qui serait dans la misère, la peine et les labeurs, si on venait lui dire tout à coup : Vous êtes fils d'un sénateur, votre père jouit d'une immense fortune qui vous est destinée, et je viens vous ramener à lui. Quels transports d'allégresse n'éprouverait-il pas s'il pouvait croire à la réalité de ces promesses? Eh bien, voici qu'un apôtre de Jésus-Christ, dont la parole mérite toute créance, est venu nous dire : Pourquoi vous désespérer? Pourquoi vous affliger et vous consumer de chagrin? Pourquoi vous abandonner à vos convoitises et croupir dans l'indigence que produisent ces voluptés? Vous avez un père, vous avez une patrie, vous avez un patrimoine. Quel est ce père? Mes bien-aimés, nous sommes les enfants de Dieu[2]. »

1. « Charissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus : quoniam videbimus eum sicuti est. Et omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat se, sicut et ille sanctus est. » (Ibid., 2-3.)

2. « Quis non exsultet, si nescio cui peregrinanti et ignoranti genus suum, patienti aliquam egestatem, et in ærumna et labore constituto diceretur : Filius senatoris es; pater tuus amplo patrimonio gaudet in re vestra; revoco te ad patrem tuum. Quali gaudio exsultaret, si hoc non fallax promissor diceret? Venit ergo non fallax apostolus Christi, et ait : Quid est quod de vobis desperatis? quid est quod vos affligitis, et mœrore conteritis? quid est quod concupiscentias vestras sequendo, in egestate istarum voluptatum conteri vultis? Habetis patrem, habetis patriam, habetis patrimonium. Quis est iste pater? Dilectissimi, filii Dei sumus. » (S. Aug., *Enarrat.* in Ps. LXXXIV, n. 9.)

Aux yeux de saint Léon, tout autre bienfait s'éclipse devant la grandeur de cette filiation divine. « Que Dieu, dit-il, appelle l'homme son fils, que l'homme donne à Dieu le nom de Père, et que cette appellation réciproque soit l'expression de la réalité, voilà le don qui surpasse tous les dons[1]. » Il faut entendre saint Pierre Chrysologue exposant aux néophytes la suréminente dignité du chrétien : « Si grande, dit-il, est pour nous la bonté divine, que la créature ne sait qu'admirer davantage : ou des abaissements d'un Dieu descendant jusqu'à notre servitude, ou de la dignité à laquelle il nous élève en nous faisant part de sa divinité. *Notre Père qui êtes aux cieux...* O homme, jusqu'où t'a soudain élevé la grâce? Où t'a emporté ta céleste nature? Quoique vivant encore dans la chair et sur la terre, tu ne connais plus ni la terre ni la chair, quand tu dis : *Notre Père qui êtes aux cieux.* Que celui-là donc qui croit et confesse qu'il est fils d'un tel Père, mène une vie en rapport avec son origine, conforme à celle de son Père; qu'il affirme dans sa

1. « Omnia dona excedit hoc donum, ut Deus hominem vocet filium, et homo Deum nominet Patrem. » (S. Leo, M., serm. VI *de Nativ.*)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

pensée et dans ses actes ce qu'il a obtenu par son origine céleste[1]. »

Pour bien mettre en lumière la nature de notre adoption divine, il ne sera pas hors de propos de la comparer avec l'adoption humaine et d'en étudier successivement les analogies et les dissemblances.

Ici-bas, adopter un enfant, c'est le faire entrer dans sa famille, c'est lui conférer librement, gratuitement, le titre et les prérogatives de fils qui ne lui appartenaient pas en vertu de sa naissance, notamment le droit à l'héritage de son père adoptif. On peut inférer de là qu'une triple condition est requise pour une véritable adoption : il faut tout d'abord que l'adopté soit étranger par son origine à la famille qui l'introduit dans son sein, et n'en fasse pas naturellement partie; il faut, en second lieu, que son entrée dans sa nouvelle famille soit le résultat d'un choix libre et gratuit; enfin il est nécessaire qu'avec le titre de fils, l'adopté reçoive un droit strict et légal à l'héritage de qui l'adopte.

---

1. « Et quidem Deitatis erga nos dignatio tanta est ut scire nequeat quid potissimum mirari debeat creatura : utrum quod se Deus ad nostram deposuit servitutem, an quod nos ad divinitatis suæ rapuit dignitatem. *Pater noster qui es in cœlis*... Quo te, homo, repente provexit gratia? quo te rapuit cœlestis natura? Ut in carne et in terra positus adhuc, et carnem jam nescias et terram, dicendo : *Pater noster, qui es in cœlis*. Qui ergo se tanti Patris filium credit et confitetur, respondeat vita generi, moribus Patri, et mente atque actu asserat quod cœlestem consecutus est per naturam. » (S. Petr. Chrysol., serm. LXXII *in Orat. Domin.*)

Ces diverses conditions sont faciles à établir. Ainsi, qu'un étranger soit seul susceptible d'adoption, c'est chose manifeste; il y aurait contradiction à adopter son propre fils. Comment, en effet, dire du fils légitime, du fils par nature, qu'il a été introduit gratuitement dans une famille à laquelle il n'appartenait point par sa naissance, qu'il a reçu par libre choix le nom et le droit à l'héritage de son père? Mais tout cela lui revient naturellement, en vertu même de son origine. Le fils légitime peut, il est vrai, déméritier; il peut être chassé du toit paternel pour son inconduite et à cause des désordres de sa vie; il peut même, dans certaines circonstances exceptionnelles, être légitimement déshérité; mais quand, instruit par le malheur et repentant, ce nouveau prodigue rentre à la maison paternelle, il reprend sa place au foyer de la famille et n'est pas adopté. Le lien du sang est indestructible, et il restera toujours une profonde différence entre le fils par nature, quels que soient ses torts, et celui qui n'est entré dans la famille que par le bon plaisir de son chef.

En outre, l'adoption est essentiellement volontaire et gratuite : volontaire tant de la part de l'adoptant que de l'adopté; gratuite, parce qu'elle n'est fondée sur aucun droit naturel ou acquis. C'est un contrat par lequel deux personnes naturellement indépendantes et libres de disposer l'une de son nom et de sa fortune, l'autre de sa personne, s'engagent réciproquement : la première, à conférer à la seconde tous les droits d'un fils légitime, et celle-ci, à reconnaître l'au-

torité du père adoptif dont elle accepte les libéralités.

Une dernière condition de l'adoption, que les jurisconsultes s'accordent à regarder comme fondamentale, c'est le droit légal qui en résulte pour l'adopté de recueillir un jour la succession de l'adoptant.

II

Si donc notre adoption par la grâce n'est pas un vain mot, elle doit réaliser cette triple condition qui, provenant de la nature même des choses, se rencontre nécessairement dans toute adoption véritable. Qu'il en soit réellement ainsi, c'est ce qu'il est facile de prouver.

En effet, ce sont bien des étrangers que Dieu introduit dans sa race, quand il daigne accorder à des êtres raisonnables la grâce sanctifiante, et leur communiquer par là une participation de sa nature et de sa vie. Sans doute, « considéré dans sa nature et quant aux biens de l'ordre naturel, l'homme n'est pas étranger à Dieu, puisqu'il tient de lui tout ce qu'il possède; mais quant aux biens de la grâce et de la gloire, il lui est étranger; et c'est en cela justement qu'il est adopté[1]. » L'homme de la nature, l'homme privé

1. « Homo in sua natura consideratus non est extraneus a Deo quantum ad bona naturalia quæ recepit; est tamen extraneus quantum ad bona gratiæ et gloriæ : et secundum hoc adoptatur. » (S. Th., III, q. XXIII, a. 1, ad 1.)

de la grâce ne saurait donc être considéré comme étant du nombre de ceux auxquels il a été dit : « Vous êtes des dieux et les fils du Très-Haut[1] »; il ne fait point partie de la famille divine, il n'a aucun droit à la possession des biens propres à Dieu; c'est vraiment un étranger. Les rapports qui l'unissent à l'auteur de son être, ce sont les rapports de l'effet à la cause, de l'ouvrage à l'ouvrier, et nullement ceux du fils au père, attendu qu'il existe par voie de création et non par voie de génération, qu'il procède du néant et non du sein de Dieu. S'il a, comme tout effet, une certaine ressemblance avec sa cause, il ne participe cependant pas à la nature de son principe; s'il a été fait à l'image de Dieu, il ne vit pas de la vie divine; il n'a, dans ses éléments constitutifs, rien de vraiment divin, ni par essence, ni par participation.

Sans doute, dans ce sens large et très impropre, suivant lequel tout ouvrier peut se dire, d'une certaine façon, le père de son œuvre, Dieu peut être appelé notre Père dans l'ordre naturel et toutes les créatures, surtout les créatures intelligentes, qui portent d'une manière plus saisissante l'empreinte de la divinité, peuvent être dénommées les filles de Dieu[2]; mais, à parler rigoureusement, elles ne le sont point par défaut

1. « Ego dixi : Dii estis, et filii Excelsi omnes. » (Ps. LXXXI, 6.)

2. « Numquid non ipse est pater tuus, qui possedit te, et fecit, et creavit te? » (Deut., XXXII, 6. — « Quis est pluviæ pater? vel quis genuit stillas roris? » (Job. XXXVIII, 28.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

de cette similitude de nature qui doit exister entre le père et les enfants.

Aussi la tradition catholique a-t-elle toujours considéré l'adoption divine comme un appel fait par Dieu à des êtres qui lui sont étrangers par nature, et qui, par suite de leur condition native, sont vis-à-vis de lui des serviteurs, non des enfants. Voici comment s'en explique saint Cyrille d'Alexandrie : « Nous qui, par nature, sommes des créatures produites et de condition servile, nous obtenons par grâce et au-dessus des exigences de notre nature la dignité d'enfants de Dieu : *Nos qui natura censemur effecta servaque creatura, iidem supra naturam et per gratiam nanciscimur præstantiam filiorum Dei*[1]. » Saint Athanase exprime la même pensée dans les termes suivants : « Les hommes étant, par leur nature, des créatures, ne peuvent devenir fils de Dieu qu'en recevant l'Esprit de celui qui est le vrai Fils de Dieu par nature : *Nec alio modo possunt filii fieri cum ex natura sua sint creati, nisi Spiritum ejus, qui est naturalis et verus Filius, acceperint*[2]. »

Le Souverain Pontife Léon XIII n'était donc que l'écho de la doctrine traditionnelle lorsque, dans sa belle Encyclique sur le Saint-Esprit, il disait : « La nature humaine est nécessairement servante de Dieu : *Par nature, nous sommes les serviteurs de Dieu*[3]. En outre, à cause de la

1. S. Cyr. Alex., *In Joan.* lib. I.
2. S. Athan., *Orat. 2 contra Arian.*
3. S. Cyr. Alex., *Thesaur.*, l. V, c. 5.

faute commune, notre nature est tombée dans un tel abîme de vice et de honte que nous étions devenus les ennemis de Dieu. Nulle puissance n'était capable de nous arracher à cette ruine et de nous sauver de la perte éternelle. Cette tâche, Dieu, créateur de l'homme, l'a accomplie dans sa souveraine miséricorde par son Fils unique, grâce auquel nous avons été rétablis avec une plus grande abondance de dons dans la dignité et la noblesse que nous avions perdues. Dire quelle a été cette œuvre accomplie par la grâce divine dans l'âme humaine est chose impossible ; aussi les Livres saints et les Pères de l'Église nous appellent-ils des êtres régénérés, des créatures nouvelles admises à la participation de la nature divine, des fils de Dieu, des êtres déifiés et autres titres analogues[1]. »

Ainsi, au moment même où nous recevons la

1. « Natura humana necessario serva est Dei : *Creatura serva est, servi nos Dei sumus secundum naturam* : quin etiam ob communem noxam natura nostra omnis in id vitium dedecusque prolapsa est, ut præterea infensi Deo extiterimus : *Eramus natura filii iræ* (Eph., II, 3). Tali nos a ruina exitioque sempiterno nulla usquam vis tanta erat quæ posset erigere et vindicare. Id vero Deus, humanæ naturæ conditor, summe misericors, præstitit per Unigenitum suum : cujus beneficio factum, ut homo in gradum nobilitatemque, unde exciderat, cum donorum locupletiore ornatu sit restitutus. Eloqui nemo potest, quale sit opus istud divinæ gratiæ in animis hominum ; qui propterea luculenter tum in sacris Litteris tum apud Ecclesiæ Patres, et regenerati et creaturæ novæ et consortes divinæ naturæ et filii Dei et deifici similibusque laudibus appellantur. » (Ex Epist. Encycl. *Divinum illud munus* Leon. Papæ XIII.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

grâce, un changement profond s'opère en nous; de serviteurs que nous étions en vertu de notre création, nous devenons soudain les enfants de Dieu; de fils du premier Adam, héritiers de sa nature et de sa faute, nous devenons les frères du second Adam, Jésus-Christ notre béni Sauveur, qui ne croit pas déroger en nous donnant cette glorieuse qualification[1]; et nous entendons l'Apôtre nous adresser ces paroles significatives : « Vous n'êtes plus maintenant des étrangers et des hôtes, mais vous êtes les concitoyens des saints et de la maison de Dieu : *Jam non estis hospites et advenæ, sed estis cives sanctorum et domestici Dei*[2]. »

Non content de détruire en nous le vice de notre première origine, Dieu nous communique un nouvel être, une nouvelle vie, une nature nouvelle; il nous engendre spirituellement, non pas sans doute de la même manière, ni au même titre que le Verbe divin, mais à sa ressemblance. Lui est consubstantiel au Père, qui lui communique sa propre nature dans toute sa plénitude; nous n'avons, nous, qu'une participation finie, une imitation analogique de cette même nature. Lui est Dieu, nous sommes simplement déifiés. Sa génération est éternelle et nécessaire; notre régénération, qui s'accomplit dans le temps, est gratuite et volontaire. *Voluntarie genuit nos verbo veritatis*[3]. Bref, le Verbe est fils par nature; nous

1. « Propter quam causam non confunditur fratres eos vocare. » (Hebr., II, 11.)
2. Ephes., II, 19.
3. Jac., I, 18.

ne le sommes que par bienveillance et adoption, ayant été déifiés par la grâce, sans être nés de la substance divine : *Homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos*[1].

Mais pour n'être que des fils adoptifs, nous n'en avons pas moins droit à l'héritage de notre Père céleste. « Si nous sommes enfants, dit saint Paul, nous sommes également héritiers : héritiers de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ : *Si autem filii, et hæredes : hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi*[2]. »

Ce droit à l'héritage paternel est ce qu'il y a de plus essentiel dans l'adoption; c'en est le but et la fin, de même que l'amour en est le principe. Aussi, « dès là que, par un effet de sa bonté infinie, Dieu appelle les hommes à hériter de sa propre béatitude, on dit qu'il les adopte[3] ». Grande et sublime vocation, bienfait inappréciable, qui arrachait à l'Apôtre saint Paul ce cri de reconnaissance et d'amour : « Béni soit Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a comblés en Jésus-Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles et célestes, nous ayant élus en lui avant la constitution du monde, afin que nous fussions saints et immaculés devant lui dans la charité. Car, par une faveur toute gratuite, il nous a prédestinés à deve-

1. S. Aug., in Ps. XLIX, n. 2
2. Rom., VIII, 17.
3. « In quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hæreditatem, dicitur eos adoptare. » (S. Th., III, q. XXIII, a. 1.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

nir ses fils adoptifs par Jésus-Christ, pour la gloire et le triomphe de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son Fils bien-aimé[1]. »

III

La grâce réalise donc toutes les conditions d'une véritable adoption, puisque par elle des étrangers sont introduits gratuitement dans la famille de Dieu, dont ils deviennent les héritiers. Mais que cette adoption diffère des adoptions humaines ! S'il y a entre elles certaines analogies, quelques traits de similitude, combien, par ailleurs, les dissemblances en sont profondes et accusées !

Parmi les hommes, l'adoption n'a lieu que pour suppléer, dans une certaine mesure, à l'absence d'enfants légitimes et peupler un foyer que la nature avait laissé désert. Quand deux époux, privés du bienfait de la fécondité, craignent de voir s'éteindre un grand nom et se disperser

1. « Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo. Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ : in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo. » (Eph., 1, 3-6.)

une brillante fortune, ils font choix d'un étranger, ils l'introduisent à titre de fils dans leur demeure, et, en lui passant leur nom et leur héritage, ils se consolent dans la pensée qu'ils ne mourront pas entièrement. Mais si les époux ont un fils, ils se gardent bien d'amoindrir son patrimoine en lui donnant des cohéritiers. « Voilà, dit saint Augustin, ce que font les hommes ; Dieu agit différemment : *Hoc faciunt homines... Non sic Deus*[1]. »

Ce n'est point par indigence, à défaut de fils, que Dieu nous adopte ; c'est uniquement par amour, dans le dessein de répandre sur d'autres êtres l'abondance de ses perfections. En effet, il possède un Fils égal à lui-même, souverainement parfait, immortel, héritier de tous ses biens[2] ; mais, pressé par sa bonté, il veut élargir le cercle de la famille divine, admettre au partage de ses biens les créatures qui n'y avaient aucun droit, et leur conférer, en les adoptant, une sorte de filiation qui est une image de celle du Verbe, de même que, par l'acte créateur, il avait communiqué à tous les êtres sortis de ses

1. « Multi homines cum filios non habuerint, peracta ætate adoptant sibi ; et voluntate faciunt quod natura non potuerunt : hoc faciunt homines. Si autem aliquis habeat filium unicum, gaudet ad illum magis ; quia solus omnia possessurus est, et non habebit qui cum eo dividat hæreditatem, ut pauperior remaneat. Non sic Deus. » (S. Aug., *in Joan.*, tract. 2, n. 13.)

2. « Quem constituit hæredem universorum. » (Hebr., 1, 2.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

mains une similitude de sa perfection[1]. De là ces paroles de l'Apôtre : « Ceux que Dieu a connus dans sa prescience, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils[2]. »

Il fallait effectivement que, avant de nous adopter, Dieu commençât par nous conférer une participation à sa nature en nous engendrant spirituellement; car la conformité de nature entre l'adoptant et l'adopté s'impose si manifestement qu'il ne vient pas à l'idée qu'un homme puisse prendre pour fils une créature autre qu'un être humain. Or, tandis que l'adoption humaine suppose cette communauté de nature, l'adoption divine doit la créer, car la divinité n'appartient naturellement qu'à Dieu. Aussi, pendant que l'homme choisit à son gré parmi ses semblables celui dont il veut faire son fils adoptif et son héritier, Dieu ne peut adopter un être raisonnable qu'à la condition de le déifier au préalable en lui faisant part de sa nature.

De plus, parmi les hommes, l'étranger que l'on adopte est apte par lui-même à recueillir l'héritage qui lui est dévolu; s'il n'y peut prétendre en vertu de sa naissance, une simple formalité juridique suffit pour lui constituer un droit et l'envoyer en possession des biens qui lui ont été légués. Il n'en va point ainsi dans l'adoption divine. Au lieu de se borner à désigner la personne appelée à recueillir l'héritage céleste, Dieu doit d'abord créer, dans l'élu de son choix, l'aptitude à entrer en possession et à jouir des biens divins; car nul être créé, laissé à lui-même et abandonné à ses seules forces, n'est capable d'atteindre à de telles hauteurs; il y faut l'appoint de la grâce et de la gloire[1].

Sans doute, dès là qu'il a été fait à l'image de Dieu et qu'il possède une nature intelligente, l'homme a la puissance radicale d'être élevé à la vision béatifique et à la participation de la béatitude divine, qui consiste à jouir de Dieu[2]; mais, pour obtenir la jouissance effective de cette félicité suprême, il a besoin de forces surnaturelles qui perfectionnent son intelligence et dilatent son cœur.

Comme on le voit, l'adoption humaine est un acte purement extérieur, une fiction légale, qui

1. « Hominis est operari ad supplendam suam indigentiam; non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud (Rom., VIII, 29) : *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui.* » (S. Th., III, q. XXIII, a. 1, ad 2.)

2. « Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. » (Rom., VIII, 29.)

1. « Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana, quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœlestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat sed potius eum jam idoneum eligit adoptando. » (S. Th., III, q. XXIII, a. 1.)

2. « Deus est infinitæ bonitatis : ex qua contingit quod ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit, et præcipue rationales creaturas, quæ in quantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ : quæ quidem consistit in fruitione Dei. » (Ibid.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

peut bien changer la situation sociale de l'adopté, lui inspirer des sentiments nouveaux, établir entre lui et celui qui l'adopte des relations d'intimité et d'affection, mais qui ne peut rien sur la nature. Le père adoptif a livré tout ce qu'il peut transmettre, quand il a donné son nom, son héritage et son cœur. « Celui qui prend désormais le nom n'appartient pas pour cela à la race. S'il porte un cœur noble et reconnaissant, il épousera les sentiments, les pensées, les traditions de sa famille adoptive ; il lui vouera amour et obéissance ; mais à cette filiation factice et conventionnelle il manquera toujours le lien d'origine, le cri du sang. Il n'en va pas ainsi dans l'ordre de notre filiation surnaturelle. Le jour où nous devenons chrétiens, notre initiation ne nous confère pas seulement le nom, elle ne nous agrège pas seulement à la maison, elle ne nous engage pas seulement envers la doctrine de Jésus-Christ : elle imprime dans notre âme un sceau de ressemblance, un caractère indélébile ; elle nous communique intérieurement « l'esprit d'adoption des enfants dans lequel nous crions : Père[1] » ; enfin, par l'action sacramentelle du baptême et des autres signes, et mieux encore par la liqueur eucharistique, elle insinue au plus intime de notre être le sang de celui en qui nous sommes adoptés. Par là, nous entrons authentiquement dans sa race : *ipsius enim et genus sumus*[2]. Et parce que nous sommes

1. Rom., VIII, 15.
2. Act., XVII, 28.

de la race de Dieu : *genus ergo cum simus Dei*[1], parce que notre filiation n'est pas purement nominale, mais rigoureusement vraie et réelle, nous devenons héritiers de plein droit et à titre de stricte justice, héritiers du Père commun que nous avons avec Jésus-Christ, cohéritiers par conséquent de l'aîné de notre race[2] : *Si filii, et hæredes : hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi*[3]. »

IV

Que sont, à côté de cette qualité d'enfants de Dieu et de frères de Jésus-Christ, les titres les plus fastueux dont la vanité humaine aime à se parer comme d'une auréole ? Qu'est-ce qu'un prince de la terre, un chef d'Etat, un monarque si puissant qu'on le suppose, à côté d'un héritier de la couronne céleste ? C'est ce qu'avait parfaitement compris notre grand saint Louis ; aussi préférait-il au nom si justement célèbre de roi de France l'humble dénomination de Louis de Poissy, du lieu où il avait reçu le sacrement de la régénération.

Que d'autres se glorifient, s'ils le veulent, de la noblesse de leur origine, de l'étendue et de la profondeur de leur savoir, de l'abondance de

1. Ibid., 29.
2. Rom., VIII, 17.
3. Card. Pie, 3e *Instruct. synod. sur les principales erreurs du temps présent*, § XVI.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

leurs richesses, de l'éclat de leurs honneurs : aux yeux de la foi, et par conséquent au jugement de Dieu, rien de tout cela n'est comparable à la dignité d'un chrétien en état de grâce. Ce juste n'est peut-être qu'un pauvre artisan, vivant péniblement du travail de ses mains, une humble femme sans influence comme sans notoriété, moins encore, un mendiant méconnu et méprisé, possédant à peine quelques haillons sordides pour couvrir sa nudité. Mais pendant que les heureux de la terre passent à ses côtés sans daigner lui jeter un regard, le ciel entier a les yeux sur lui ; Dieu le contemple avec amour, prêt à redire de lui les paroles qu'il laissa tomber un jour de ses lèvres à la louange du Sauveur Jésus : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui j'ai mis toutes mes complaisances[1] » ; les anges l'entourent d'un religieux respect et le couvrent de leur protection, car ils voient en lui un frère et un cohéritier de la gloire céleste.

Voilà ce qu'il faut enseigner et redire fréquemment aux hommes de la génération contemporaine si froidement indifférents pour les choses du salut, si ingrats envers Dieu, si dédaigneux des biens de la grâce. A ces baptisés faisant si bon marché de leur titre de chrétiens, quand ils ne s'en montrent pas ouvertement humiliés devant les enfants du siècle, il faut rappeler l'éclat de leur naissance spirituelle, la dignité de leur baptême, l'incomparable grandeur de leurs destinées ; il faut leur apprendre à ne pas rougir de ce qui fait leur gloire. Est-ce qu'un fils de famille, un jeune homme de noble extraction, rougit du nom de ses ancêtres ? Est-ce qu'il cache ou dissimule son blason ? Il fait, au contraire, sonner l'un bien haut, et s'ingénie à mettre l'autre en évidence. Eh bien, nous tous qui avons été baptisés, nous sommes de la plus grande race du monde, nous sommes de race divine, nous sommes enfants de Dieu.

1. « Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. » (Matth., XVII, 5.)

« Apprenez, disait jadis saint Jérôme à la vierge Eustochium, en l'invitant à ne pas fréquenter les matrones superbes enflées de l'importance de leurs maris, apprenez à concevoir ici un saint orgueil ; sachez que vous valez mieux qu'elles : *Disce sanctam superbiam ; scito te illis majorem*[1]. » Si l'humilité chrétienne nous sied en tant que créatures, et surtout en tant que pécheurs, il ne nous convient pas d'avoir, touchant les choses de la grâce, des pensées médiocres ou de bas sentiments. Une sainte fierté paraît ici tout à fait de mise, celle qui respecte les dons de Dieu et refuse de déroger. Que des hommes étrangers à notre foi réservent leur estime pour les biens et les avantages de l'ordre naturel, qu'ils exaltent plus que de raison les conquêtes de la science, cela se conçoit ; car « l'homme animal, suivant l'énergique expression de saint Paul, ne connaît pas les choses qui sont de l'Esprit de Dieu[2] » ; quant au chrétien,

1. S. Hieron., Epist. IX.
2. « Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei. » (I Cor., II, 14.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

s'il ne le cède à personne dans l'estime et la culture des sciences naturelles et humaines — car loin d'être une dépression de la nature, la grâce en est, au contraire, la plus splendide exaltation, — il fait par ailleurs profession de croire à une science plus haute et plus nécessaire, la science du salut.

Aussi écoutez avec quels nobles accents saint Cyprien répond à tous ces prôneurs de la nature qui ont sans cesse à la bouche les grands mots de progrès, de civilisation, de découvertes modernes, et qui, non contents de s'extasier eux-mêmes devant ce qu'ils appellent les chefs-d'œuvre de la pensée et les conquêtes de la science, semblent vouloir imposer leur admiration aux autres : « Jamais il n'admirera les œuvres humaines, celui qui se sait fils de Dieu. C'est déchoir du faîte de la grandeur que d'admirer quelque chose après Dieu. *Nunquam humana opera mirabitur, quisquis se cognoverit filium Dei. Dejicit se de culmine generositatis, qui admirari aliquid post Dominum potest*[1]. »

Et pour exciter le chrétien à repousser courageusement la tentation, l'illustre évêque de Carthage ne trouve pas de motif plus puissant que celui de sa filiation divine. « Lors donc que la chair te sollicite à des plaisirs honteux, réponds : Je suis fils de Dieu, appelé à de trop hautes destinées pour me faire l'esclave de viles passions. Quand le monde te tente, réponds-lui : Je suis fils de Dieu ; des richesses célestes me sont

1. S. Cyp., *lib. de Spectac.*, n. IX.

réservées, il est indigne de moi que je m'attache à une motte de terre. Quand le démon cherche à t'attaquer et te promet des honneurs, dis-lui : Je suis fils de Dieu, né pour un royaume éternel ; retire-toi, Satan. — Ne déchois jamais des hautes pensées qui siéent à des enfants de Dieu[1]. » — « O chrétien, ajoute saint Léon, reconnais ta dignité et, devenu participant de la nature divine, ne va pas retourner par une conduite indigne de ta céleste origine à ton ancienne bassesse[2]. »

1. « Cum ergo te sollicitat caro ad turpia, responde : Filius Dei sum ; ad majora natus sum, quam ut me ventris mancipium efficiam. Cum te mundus tentat, responde : Filius Dei sum, cœlestibus opibus destinatus ; indignum est ut terræ punctum consecter. Cum te dæmon invadit, cum honores promittit, responde : Dei filius sum regno æterno natus ; vade retro, Satana. Noli ergo degenerare a præcelsis filiorum Dei cogitationibus. »

2. « Agnosce, o christiane, dignitatem tuam, et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. » (S. Leo, serm. *1 de Nativ. Domini.*)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE IV

Droit à l'héritage céleste, conséquence de notre adoption. — Quel est cet héritage?

I

La grâce, qui fait de nous des enfants de Dieu, nous constitue pareillement ses héritiers : *Si filii, et hæredes*. C'est le raisonnement de l'Apôtre, c'est la conséquence nécessaire de notre adoption. Il n'y a pas, en effet, il ne peut pas y avoir d'adoption véritable sans un droit conféré au fils adoptif sur l'héritage de l'adoptant.

D'ordinaire, il est vrai, ce n'est qu'à défaut de fils légitime et seulement à la mort du testateur, qu'un étranger est appelé à recueillir sa succession en qualité de fils adoptif. Or, Dieu ne meurt pas, et il possède un Fils unique qui est son légataire universel[1], un Fils auquel il a tout remis[2], auquel tout appartient au ciel et sur la terre[3]. Mais, observe saint Augustin, « si grande

1. « Quem constituit hæredem universorum. » (Hebr., I, 2.)

2. « Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. » (Matth., XI, 27.)

3. « Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt. » (Joan., XVI, 15.)

est la charité de cet héritier, qu'il a voulu avoir des cohéritiers. Quel homme avare voudrait avoir des cohéritiers? Si par hasard il s'en trouvait un, il devrait partager l'héritage et se trouverait par là moins riche que s'il l'avait gardé intégralement pour lui. Rien à craindre de semblable par rapport à l'héritage pour lequel nous sommes cohéritiers du Christ; il ne diminue point avec la multitude des copartageants, il n'est point amoindri en proportion du nombre des héritiers; mais il est aussi considérable pour beaucoup que pour un petit nombre, pour chacun en particulier que pour tous ensemble[1]. »

Il n'en est pas effectivement des biens spirituels comme des biens matériels. Ceux-ci ne pouvant appartenir intégralement à plusieurs à la fois, leur possesseur ne saurait, sans se dépouiller lui-même de tout ce qu'il donne, appeler quelqu'un à partager avec lui son patrimoine. Les biens spirituels, au contraire, peuvent être possédés simultanément par plusieurs. Est-ce que le docteur se dépouille et se prive de la science qu'il a acquise, quand il la communique à la foule des disciples qui se pressent autour de

1. « Tanta charitas est in illo hærede, ut voluerit habere cohæredes. Quis hoc avarus homo velit, habere cohæredes? Sed et qui invenitur velle, dividet cum eis hæreditatem, minus habens ipse dividens quam si solus possideret. Hæreditas autem in qua cohæredes Christi sumus, non minuitur copia possessorum, nec fit angustior numerositate hæredum; sed tanta est multis quanta paucis, tanta singulis quanta omnibus. » (S. Aug., *in Ps.* XLIX, n. 2.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sa chaire? Le Christ peut donc, sans crainte de s'appauvrir lui-même, et sans aucun détriment pour le Père céleste toujours vivant, nous appeler à recueillir avec lui l'héritage de notre commun Père[1].

Quel est cet héritage? Suivant la judicieuse observation du Docteur angélique, l'héritage de quelqu'un, c'est ce qui constitue sa fortune ou sa richesse : *Hoc autem dicitur hæreditas alicujus, ex quo ipse est dives*[2].

Il ne suffit donc pas, pour mériter à juste titre le nom d'héritier, de recevoir un legs quelconque, un cadeau même important, c'est la majeure partie sinon la totalité de l'avoir du testateur, c'est-à-dire ce qui constitue substantiellement sa richesse qu'il faut être appelé à recueillir[3]. Or la richesse de Dieu ne consiste pas, comme celle de l'homme, dans les biens extérieurs : l'or, l'argent, les produits de la terre, les champs, les édifices. Tout cela lui appartient manifestement, car il n'est rien dans l'univers créé qui échappe à sa souveraineté : la terre, dans toute son étendue, est à lui : *Domini est terra et plenitudo ejus*[1]; la mer et tout ce qu'elle renferme est sa propriété, car c'est lui qui a tout fait : *Ipsius est mare et ipse fecit illud*[2]. Mais tous ces biens matériels, si ardemment convoités par la créature, parce qu'elle y trouve le moyen de pourvoir à ses besoins, de satisfaire ses plaisirs, de combler son indigence, ne sauraient être considérés comme la fortune du Créateur. Aussi les abandonne-t-il indistinctement aux bons et aux méchants, souvent même les pécheurs semblent favorisés sur ce point. Quant à ses biens proprement dits, ils sont l'apanage exclusif des enfants d'adoption, et l'on peut appliquer ici la parole de l'Ecriture : « Chassez l'esclave et son fils; car le fils de la servante ne sera point héritier avec celui de la femme libre : *Ejice ancillam et filium ejus : non enim hæres erit filius ancillæ cum filio liberæ*[3]. » Les biens de Dieu, sa richesse, c'est lui-même, c'est sa propre perfection; étant le bien infini, principe et exemplaire de tout bien, il se suffit pleinement et trouve dans la possession et la jouissance de lui-même sa parfaite félicité : *In se et ex se beatissimus*[4].

1. « Bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia; et ideo hæreditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti : hæreditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento patris semper viventis. » (S. Th., III, q. XXIII, a. 1, ad 3.)

2. S. Th., III, q. XXIII, a. 1.

3. « Dicitur aliquis hæres alicujus existere qui principalia ejus bona percipit seu adipiscitur, non autem qui aliqua munuscula recipit; sicut legitur (Gen., XXV, 5) : *Quod Abraham dedit cuncta quæ possedit, Isaac; filiis autem concubinarum largitus est munera.* Bonum autem principale quo Deus dives est, est ipsemet : est enim dives per seipsum, et non per aliquid aliud : quia extrinsecorum bonorum non indiget, ut dicitur in Ps. XV. Unde ipsum Deum adipiscuntur filii Dei pro hæreditate. » (S. Th., *in Rom.*, VIII, 17, lect. 3.)

1. Ps. XXIII, 1.
2. Ps. XCIV., 5.
3. Gal., IV, 30.
4. Ex Conc. Vatic., Const. *Dei Filius*, cap. 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Mais, dans sa bonté infinie, il n'a pas voulu être seul à jouir de son bonheur ; et sans autre intérêt que celui de faire des heureux, il a daigné appeler les créatures raisonnables à partager ces biens divins qui surpassent absolument tout ce que l'intelligence humaine et même angélique est capable de concevoir ; car « l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu, son cœur n'a pu même pressentir ce que Dieu tient en réserve pour ceux qui l'aiment[1] ». En nous appelant à l'ordre surnaturel, il nous offre et nous confère les moyens de parvenir à cette béatitude ; en nous adoptant par la grâce, il nous y donne un véritable droit.

Ainsi donc la vision de la beauté infinie, l'amour et la jouissance du souverain bien, la participation du bonheur même de Dieu, voilà l'héritage souverainement précieux, le patrimoine incomparable qui est destiné à ses enfants adoptifs[2]. Comment ne pas chanter avec le Psalmiste : « L'héritage qui m'est échu est vraiment magnifique ; splendide et enivrante est la part qui me revient : *Funes ceciderunt mihi in præclaris, etenim hæreditas mea præclara est mihi.* Le Seigneur lui-même doit être mon partage : *Dominus pars hæreditatis meæ, et calicis mei.* Aussi mon cœur est dans l'allégresse, et ma langue tressaille ; ma chair elle-même reposera en paix, car vous ne m'abandonnerez pas dans le tombeau, et vous ne laisserez pas votre saint la proie perpétuelle de la corruption. Vous m'avez fait connaître les voies de la vie, vous me remplirez de joie en me montrant votre visage, et mes délices n'auront point de fin[1]. » — « Qu'y a-t-il pour moi au ciel, et que désiré-je sur la terre, sinon vous, ô Dieu de mon cœur et mon partage pour l'éternité? Mon cœur et ma chair défaillent dans cette attente[2]. »

1. « Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum. » (I Cor., II, 9.)

2. « Ad participationem bonorum suorum creaturas admittit (Deus), et præcipue rationales creaturas, quæ in quantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ : quæ quidem consistit in fruitione Dei, per quam ipse Deus beatus est, et per seipsum dives, in quantum scilicet seipso fruitur. » (S. Th., III, q. XXIII, a. 1.)

II

Que l'apôtre saint Paul avait donc raison de nous parler « des richesses de gloire qui forment l'héritage des saints! *Divitiæ gloriæ hæreditatis ejus in sanctis*[3]. » Les richesses de notre héri-

1. « Propter hoc lætatum est cor meum, et exsultavit lingua mea : insuper et caro mea requiescet in spe. Quoniam non derelinques animam meam in inferno : nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. Notas mihi fecisti vias vitæ, adimplebis me lætitia cum vultu tuo ; delectationes in dextera tua usque in finem. » (Ps. XV, 5-11.)

2. « Quid mihi est in cœlo, et a te quid volui super terram? Defecit caro mea, et cor meum : Deus cordis mei, et pars mea Deus in æternum. » (Ps. LXXII, 25-26.)

3. Ephes., I, 18.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tage! Qui pourrait en concevoir l'étendue, puisque ce sont les biens mêmes de Dieu qui nous sont réservés? *Credo videre bona Domini in terra viventium*[1].

Moïse, à qui le Seigneur parlait jadis comme à un ami, formula un jour dans un élan de confiance la prière suivante : « Mon Dieu, si j'ai trouvé grâce en votre présence, montrez-moi votre face, afin que je vous connaisse : *Si ego inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam, ut sciam te*... Montrez-moi votre gloire : *Ostende mihi gloriam tuam.* » Et le Seigneur, exauçant en partie sa requête, lui répondit : « Je te montrerai tout bien : *Ego ostendam omne bonum tibi.* Cependant tu ne pourras pas contempler mon visage, car nul ne peut me voir dans cette vie mortelle. Mais tu te tiendras sur le rocher, et lorsque ma gloire passera, je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé. J'ôterai ensuite ma main et tu me verras par derrière; mais, quant à mon visage, tu ne pourras le voir[2]. »

Eh bien, ce Dieu que Moïse désirait si ardemment de pouvoir contempler, ce Dieu naturellement invisible, « qui habite une lumière inaccessible, que nul n'a vu, que nul ne peut voir sans la lumière de gloire[3] », doit se montrer un jour à découvert; car c'est dans cette connaissance,

1. Ps. XXVI, 13.
2. Exod., XXXIII, 13-23.
3. « Qui lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. » (I Tim., VI, 16.)

dans cette vision, que consiste la vie éternelle promise à nos mérites : *Hæc est vita æterna : ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum*[1].

Un jour les élus verront le Roi éternel des siècles dans tout l'éclat de sa gloire et de sa majesté : *Regem in decore suo videbunt*[2]; ils le verront, non plus seulement par reflet, dans le miroir des créatures, *per speculum*; non plus au travers d'un voile et dans l'obscurité de la foi, *in ænigmate*; non plus par derrière comme Moïse, mais face à face, *facie ad faciem*, directement, immédiatement, tel qu'il est, *sicuti est*, comme il se voit et se connaît lui-même, *cognoscam sicut et cognitus sum*[3]; ils contempleront éternellement d'un regard toujours avide quoique perpétuellement rassasié cette beauté infinie, source féconde, idéal souverainement parfait de toute beauté, de toute bonté, de toute perfection. Et comme Dieu est un bien infini, le bien universel, *bonum universale*[4], suivant l'expression de saint Thomas, le bien de tout bien, *bonum omnis boni*[5], l'océan, la plénitude de la bonté, en se faisant voir aux bienheureux, il leur montrera véritablement tout bien : *Ego ostendam omne bonum tibi*[6].

1. Joan., XVII, 3.
2. Is., XXXIII, 17.
3. I Cor., XIII, 12.
4. S. Th., I^{a} II^{æ}, q. II, a. 8.
5. S. Aug., *de Trin.*, l. VIII, cap. 3.
6. Exod., XXXIII, 19.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Si les Apôtres, admis sur le Thabor à voir la gloire de la sainte âme de Notre-Seigneur rayonnant à travers son corps mortel, s'écriaient, dans un saint transport mêlé de crainte et d'allégresse et sans savoir ce qu'ils disaient[1] : « Seigneur, il fait bon ici : *Domine, bonum est nos hic esse*[2] » ; que sera-ce quand, fortifié par la lumière de gloire, notre esprit pourra contempler à loisir non seulement l'Humanité transfigurée du Verbe fait chair, mais la Divinité elle-même dans toute sa splendeur ; quand, embrassant d'un seul coup d'œil toutes et chacune des perfections divines que nous sommes obligés maintenant d'étudier séparément pour les mieux connaître, il les verra se fondre dans une simple et unique perfection infinie : spectacle enivrant et vraiment ineffable, dont rien ici-bas ne peut nous donner une idée? Que sera-ce quand son regard, devenu plus ferme et plus perçant que celui de l'aigle, pourra scruter les mystères de la vie intime de Dieu, sonder les abîmes de sa sagesse et de sa justice, considérer les richesses incompréhensibles de son amour, les excès de sa miséricorde, la profondeur de ses décrets, les merveilleuses opérations de sa grâce, les voies secrètes et admirables par lesquelles il conduit chacun de nous au terme de sa destinée?

Là, notre intelligence, si avide de savoir, si affamée de vérité, trouvera dans la claire vue du

1. « Non enim sciebat quid diceret ; erant enim timore exterriti. » (Marc., IX, 5.)
2. Matth., XVII, 4.

Verbe son plein rassasiement : *Satiabor cum apparuerit gloria tua*[1] ; car le Verbe, c'est la vérité, non la vérité amoindrie, partielle, fragmentaire, mais la vérité pleine, totale, substantielle. Et, comme le remarque saint Grégoire : « Que peut-on ignorer quand on connaît celui qui sait tout, qui a tout fait, par qui tout existe? *Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt*[2]? » Là, notre volonté, que rien ici-bas ne peut satisfaire, lors même que nous réaliserions l'irréalisable conquête du monde entier, trouvera dans la possession du souverain bien la plus entière satisfaction de tous ses désirs : *Qui replet in bonis desiderium tuum*[3]. Là, notre cœur, toujours inquiet durant cette vie, parce qu'en nous faisant pour lui-même et en nous créant capables de le posséder, Dieu y a creusé des abîmes que lui seul peut combler, trouvera son parfait repos[4].

III

Tenterons-nous de faire connaître plus à fond l'héritage des enfants de Dieu? Mais il faudrait pour cela dire ce qu'est le ciel. Or, n'y aurait-il pas témérité de notre part à vouloir décrire ce que l'apôtre saint Paul lui-même, quoique élevé

1. Ps. XVI, 15.
2. S. Greg. M., *Dial.*, l. IV, n. 24.
3. Ps. CII, 5.
4. « Capacem Dei, quidquid Deo minus est, non implebit. » (S. Bern.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

au troisième ciel[1], se déclare impuissant à exprimer? Assurément, ce serait une intolérable présomption, si, pour parler d'une chose si fort au-dessus de nos conceptions, nous en étions réduits à nos seules lumières. Mais « l'Esprit-Saint, qui scrute tout, même les profondeurs de Dieu[2] », a daigné nous fournir sur ce point des données précieuses, qu'il importe de ne pas laisser dans l'ombre.

Afin de nous aider à concevoir quelque peu les ineffables délices du ciel, il nous l'a représenté sous des noms multiples et des figures variées : tantôt comme un *royaume*, tantôt comme la *maison* du Père céleste et la vraie *patrie* des âmes. Ici, c'est un *banquet*, un festin de noces ; là un *torrent* de délices ; puis, c'est le *repos*, la *paix*, la *vie*, la vie sans terme et sans limite, la vie éternelle. Parcourons brièvement ces diverses appellations, pour essayer d'en pénétrer quelque peu la profonde signification.

Et d'abord, le ciel nous est représenté sous le nom et la figure d'un *royaume*, le royaume de Dieu promis à ceux qui l'aiment[3]. « Venez, dira un jour Notre-Seigneur aux élus, venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès le commencement du monde : *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi*[4]. »

1. II Cor., XII, 2.
2. I Cor., II, 10.
3. « Hæredes regni quod repromisit diligentibus se. » (Jac., II, 5.)
4. Matth., XXV, 34.

Qui dit royaume, dit richesses, puissance, honneurs, gloire, affluence de tous les biens. Or, tel est précisément le ciel, cette demeure opulente, *habitationem opulentam*[1], comme parle le prophète, où se trouvent réunis tous les biens désirables du corps et de l'esprit. « Quelle félicité, s'écrie saint Augustin, quand, tout mal cessant, tout bien sortant de l'obscurité, on ne se livrera plus qu'aux louanges de Dieu, qui sera tout en tous!... C'est là que résidera la vraie gloire, qui ne sera donnée ni par l'erreur, ni par la flatterie. Là, le véritable honneur, qui ne sera refusé à qui le mérite, ni déféré à l'indigne; et il ne saurait y avoir de candidat indigne, là où nul ne saurait être, s'il n'est digne. Là enfin, la véritable paix, où l'on ne souffrira rien de contraire ni de soi ni des autres. L'auteur même de la vertu en sera la récompense, et cette récompense qu'il lui a promise, la plus grande et la meilleure de toutes, c'est lui-même. Et quel autre sens, en effet, peut avoir cette parole du prophète : *Je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple*, sinon je serai ce dont ils pourront se rassasier; je serai tout ce que les hommes peuvent légitimement espérer : vie, santé, nourriture, abondance et gloire, honneur et paix, tous biens en un mot! Et tel est le sens véritable de ce mot de l'Apôtre : *Afin que Dieu soit tout en tous*[2]. »

1. Is., XXXIII, 20.
2. « Quanta erit illa felicitas, ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum, vacabitur Dei laudibus, qui erit

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Si déjà dans cette vallée de larmes et pour l'usage commun des bons et des méchants Dieu fait non seulement luire son soleil, mais produit des œuvres vraiment admirables, semant avec une sorte de profusion les fleurs et les fruits, donnant aux vallées leur fraîcheur, aux plaines leur fécondité, leur majesté aux montagnes, aux cieux leur harmonie, quelles merveilles tient-il donc en réserve pour le paradis, puisque, au dire du prophète, c'est là seulement qu'il est vraiment magnifique? *Solummodo ibi magnificus est Dominus*[1].

Si, dans l'ordre purement naturel, il se montre si large et si libéral, ouvrant sa main pour emplir de ses bienfaits tout être vivant[2], que ne fera-t-il pas, au grand jour des rétributions, en

---

omnia in omnibus... Vera ibi gloria erit, ubi laudantis nec errore quisquam, nec adulatione laudabitur. Verus honor, qui nulli negabitur digno, nulli deferetur indigno : sed nec ad eum ambiet ullus indignus, ubi nullus permittetur esse nisi dignus. Vera pax, ubi nihil adversi, nec a seipso, nec ab alio quisquam patietur. Præmium virtutis erit ipse qui virtutem dedit, eique se ipsum, quo melius et majus nihil possit esse, promisit. Quid est enim aliud quod per Prophetam dixit (Levit., XXVI, 12) : *Ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi plebs*, nisi : Ego ero unde satientur; ego ero quæcumque ab hominibus honeste desiderantur, et vita, et salus, et victus, et copia, et gloria, et honor, et pax, et omnia bona? Sic enim et illud recte intelligitur, quod ait Apostolus (I Cor., XV, 28) : *Ut sit Deus omnia in omnibus.* » (S. Aug., *De Civit. Dei*, l. XXII, cap. XXX, n. 1, trad. Moreau.)

1. Is., XXXIII, 21.

2. « Aperis tu manum tuam, et imples omne animal benedictione. » (Ps. CXLIV, 16.)

faveur de ceux qui l'auront fidèlement servi et persévéramment aimé ici-bas, de ces fils très chers qui, après avoir été humiliés, méprisés, persécutés à cause de son nom, se présenteront enfin devant lui, les mains pleines de bonnes œuvres, pour recevoir leur récompense? Avec quelle tendresse il les accueillera, les comblant de caresses et de témoignages d'amour! Avec quelle joie il les introduira dans son royaume, et les fera asseoir près de lui sur des trônes où ils régneront éternellement! *Et regnabunt in sæcula sæculorum*[1].

Qu'est-ce encore que le ciel? C'est la *patrie*, la maison de famille, le rendez-vous de tous les enfants de Dieu!

La patrie! Quel doux nom! quelle plus douce chose! Comme son souvenir fait battre le cœur! Comme on est heureux d'y revenir après une absence plus ou moins longue! C'est là que se trouve tout ce qu'on a aimé, tout ce qu'on aime encore : parents, amis, connaissances, le toit paternel, la cendre des aïeux. Là, l'air est plus pur, le soleil plus joyeux, la campagne plus riante, les fleurs plus belles, les fruits plus savoureux. Là, au lieu d'être seul, inconnu, oublié, on se voit entouré, on se sent aimé, on est heureux.

Et pourtant, ce que nous appelons présentement notre patrie, n'est en réalité qu'un lieu de passage; c'est l'hôtellerie où l'on va demander un gîte pour la nuit et que l'on abandonne le

---

1. Apoc., XXII, 5.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

lendemain; c'est la tente du nomade, qui se dresse le soir pour être repliée au matin. La patrie véritable, c'est celle que les anciens patriarches considéraient et saluaient de loin et qu'ils faisaient profession de chercher, s'appelant volontiers des exilés et des voyageurs[1]; celle après laquelle nous devons soupirer nous-mêmes, car nous n'avons pas ici-bas de demeure permanente : *Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*[2]; « c'est la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, l'innombrable société des anges, l'assemblée des premiers-nés dont le nom est inscrit au livre de vie[3] ». Quelle incomparable famille! quelle délicieuse société!

Là, nous trouverons l'aîné de notre race, celui qui a daigné nous adopter pour ses frères, et nous appeler à partager avec lui son héritage, Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont les anges ne se lassent pas de contempler la beauté : *In quem desiderant Angeli prospicere*[4]. Nous pourrons, nous aussi, considérer à loisir cette face adorable empreinte d'une si douce majesté, reposer notre tête sur ce Cœur qui nous a tant aimés, coller nos lèvres émues sur ces plaies trois fois saintes que

1. « A longe aspicientes... et confitentes quia peregrini et hospites sunt super terram. Qui enim hæc dicunt, significant se patriam inquirere. » (Hebr., XI, 13-14.)
2. Hebr., XIII, 14.
3. « Accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis, Jerusalem cœlestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in cœlis. » (Hebr., XII, 22-23.)
4. I Petr., I, 12.

nos péchés ont creusées dans les mains et les pieds du Sauveur. Comme les apôtres sur le Thabor, nous entendrons le divin Maître nous redire les excès auxquels il s'est livré pour nous[1] : excès d'humiliations et de souffrances, endurés pour notre salut pendant sa sainte passion, ou plutôt pendant sa vie tout entière; excès de miséricorde, pour pardonner des fautes sans cesse renaissantes; excès de charité, que rien n'a pu lasser : ni oublis, ni ingratitudes, ni trahisons. Et notre âme se fondra de reconnaissance et d'amour en entendant ce très doux Sauveur nous faire le récit des merveilles opérées en notre faveur, nous raconter les saintes industries de sa tendresse pour nous ramener à lui et nous conserver dans l'état de grâce.

Là, nous verrons, nous aimerons, nous bénirons la très douce, très pure, très sainte Mère de Dieu, la bienheureuse Vierge Marie, cette gracieuse souveraine dont la beauté virginale ravira les saints, cette mère très aimante et si digne d'être aimée, dont la tendresse se traduira par des témoignages capables d'enivrer le cœur de ses enfants.

Là, nous jouirons de la société des anges, contemplant d'un œil ravi ces hiérarchies célestes qui forment un monde infiniment supérieur en nombre et en beauté au monde matériel et sensible.

Là enfin, tout ce qu'il y a eu sur la terre de grandes âmes, d'âmes saintes, d'âmes virginales,

1. « Dicebant excessum ejus. » (Luc., IX, 31.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

d'âmes héroïques, sera notre société. Les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les vierges, ne formeront plus qu'une immense famille, dont tous les membres s'aimeront, se féliciteront mutuellement de leur bonheur, jouiront ensemble. Et point de voix discordante, point de procédés pénibles ou indélicats, point de spectacle attristant; une joie toujours jeune, une allégresse que rien ne trouble, des cantiques sans fin. Les pécheurs, les indignes sont bannis de ce royaume, où l'on ne voit que des saints, louant d'une commune voix leur Créateur et leur Rédempteur. O beau ciel, éternelle patrie, quand pourrons-nous te voir? On nous raconte de toi des choses si glorieuses et si belles! *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*[1].

IV

Mais qu'est-ce encore que le ciel? C'est un banquet, un festin, donné par le Père de famille à l'immense multitude de ses enfants réunis autour de lui.

« N'avez vous jamais réfléchi à l'importance que les hommes ont toujours attachée aux repas pris en commun?... Point de traités, point d'accords, point de fêtes, point de cérémonies d'aucune espèce sans repas... Les hommes n'ont pu trouver de signe d'union et de joie plus expressif

1. Ps., LXXXVI, 3.

que de se rassembler pour prendre, ainsi rapprochés, une nourriture commune[1]. » Aussi, quand, dans certaines circonstances solennelles, tous les membres d'une même famille, convoqués au foyer paternel, peuvent s'asseoir à la même table et s'entretenir quelques instants ensemble, on regarde ces réunions d'un jour comme une des plus douces jouissances de la vie.

Et que se dit-on, que se communique-t-on mutuellement dans ces sortes de rencontres? Ses espérances et ses craintes, ses joies et ses peines, ses peines surtout, car c'est là une plante qui abonde sur notre terre d'exil. Mais il est rare qu'il ne se trouve pas là quelque membre de la famille dont l'inconduite ou les malheurs font la désolation des autres. Et puis, que de places vides! que d'absents qui ne paraîtront plus! Enfin, après de trop courtes heures d'un bonheur qui est loin d'être sans mélange, il faut se séparer de nouveau. Là-haut, se fera la grande réunion des enfants de Dieu. Nul des invités ne manquera à l'appel, nul ne sera pour les autres une source ou une occasion de tristesse, et la perspective d'une prochaine séparation ne viendra point assombrir la fête.

Mais de tous les festins, le plus splendide, le plus solennel, et en même temps le plus joyeux, c'est celui des noces. Or la béatitude céleste, c'est le festin des noces de l'Agneau. « Bienheureux, est-il dit dans l'Apocalypse, ceux qui ont

1. De MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 10e entretien.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

été invités au festin nuptial de l'Agneau : *Beati qui ad cœnam nuptiarum Agni vocati sunt*[1].

Déjà, sur cette terre, Notre-Seigneur a dressé pour ses fidèles une table somptueuse, la table eucharistique, où il sert un pain vivant et vivifiant, descendu des cieux et souverainement délectable[2]; mais s'il daigne se donner à nous présentement, ce n'est que d'une manière imparfaite; s'il se fait l'aliment de nos âmes, il ne les rassasie cependant pas pleinement : *Hic pascis, sed non in saturitate*[3]. « Je possède le Verbe, dit saint Bernard, mais dans la chair; la vérité m'est servie, mais dans le sacrement. Pendant que l'ange se nourrit de la fleur du froment, je dois me contenter présentement de l'écorce du sacrement, du son de la chair, de la paille de la lettre, du voile de la foi[4]. »

Voilà pourquoi, avant de monter au ciel, le Sauveur annonçait à ses apôtres qu'il allait leur préparer un autre banquet dans son royaume, où il les inviterait à sa table[5]. Inutile de faire observer que le divin Maître n'entendait point

1. Apocal., XIX, 9.

2. « Ego sum panis vivus, qui de cælo descendi. » (Joan., VI, 41.)

3. S. Bern., *in Cant.*, serm. XXXIII, n. 7.

4. « Habeo et ego Verbum, sed in carne; et mihi apponitur veritas, sed in sacramento. Angelus ex adipe frumenti saginatur, et nudo saturatur grano; me oportet interim quodam sacramenti cortice esse contentum, carnis furfure, litteræ palea, velamine fidei. » (S. Bern., *ibid.*, n. 3.)

5. « Et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus, regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo. » (Luc, XXII, 29-30.)

parler de mets grossiers destinés à l'entretien de la vie corporelle; car dans le ciel nos corps n'auront plus besoin de nourriture. Lors donc qu'on dit des élus qu'ils mangent et boivent à la table de Dieu, c'est pour signifier qu'ils jouissent de la félicité même de Dieu, le voyant comme il se voit lui-même[1]. Voilà le grand banquet de Dieu, auquel tous les élus sont invités. *Venite, et congregamini ad cœnam magnam Dei*[2]. Là, ce ne sera plus la chair et le sang du Christ qui nous seront donnés en nourriture, mais la Divinité elle-même se fera notre aliment. Quelle fête que de voir Dieu, d'être avec Dieu, de vivre de Dieu[3]! C'est alors que se consommera l'union très sainte commencée ici-bas par la grâce entre Dieu et les âmes; car le possédant parfaitement en tant que vérité plénière et bien souverain, elles s'uniront à lui d'une manière ineffable et jouiront pour toujours de ses chastes embrassements.

« Bienheureux donc ceux qui sont invités aux noces de l'Agneau : *Beati, qui ad cœnam nuptiarum Agni vocati sunt*[4]. » A tous, l'Epoux céleste dira : « Mangez, mes amis, et buvez : buvez à longs traits le vin de la sainte charité, et enivrez-vous, mes très chers : *Comedite, amici, et bibite,*

1. « Super mensam Dei manducant et bibunt, quia eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum. » (S. Th., *Contra Gent.*, l. III, cap. LI.)

2. Apocal., XIX, 17.

3. « Præmium nostrum est videre Deum, esse cum Deo, vivere de Deo. » (S. Bern.)

4. Apocal., XIX, 9.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

et inebriamini, charissimi[1]. » Il n'en est pas de la béatitude comme d'une liqueur précieuse contenue dans un vase et s'épuisant rapidement; c'est un fleuve inépuisable et qui ne tarit jamais, c'est un torrent de délices, de gloire et de paix, auquel les élus s'abreuveront éternellement jusqu'au plein rassasiement, jusqu'à l'ivresse. *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, et torrente voluptatis tuæ potabis eos*[2]. Et qu'on ne s'offense pas de cette expression dictée par l'Esprit-Saint lui-même. S'il est une ivresse honteuse et indigne d'un être raisonnable, il en est une autre légitime et sainte : il y a l'ivresse de la joie, l'ivresse de l'amour. N'était-elle pas enivrée de l'amour divin, cette bonne sainte Marie-Madeleine de Pazzi, quand elle s'en allait jetant à tous les échos de son monastère ce cri passionné : « L'amour n'est pas connu, l'amour n'est pas aimé » ? N'était-il pas, lui aussi, enivré de délices, l'illustre saint François Xavier, quand, au milieu de ses labeurs apostoliques, écrasé pour ainsi dire sous le poids des consolations célestes qui inondaient son âme, il s'écriait : « Assez, Seigneur, assez; épargnez mon pauvre cœur, je n'en puis pas supporter davantage » ? Si, au sein même de l'exil, l'homme est capable de goûter de pareilles joies, que sera-ce dans la patrie?

1. Cant., v, 1.
2. Ps., xxxv, 9.

V

Il est encore d'autres appellations riches de promesses, pleines de mystères, qui achèveront de nous édifier sur la grandeur de la félicité future, et partant de l'héritage réservé aux saints. Le ciel, c'est le *repos*, c'est la *paix*, c'est la *vie* : le repos après le travail, la paix succédant à la guerre, la vie sans fin. Qui n'aspire au repos? qui ne souhaite la paix? qui ne désire la vie? Mais le repos ne s'acquiert régulièrement que par le travail; la guerre est souvent nécessaire pour arriver à la paix; et l'apôtre saint Paul nous invite « à porter constamment la mortification de Jésus dans notre corps, si nous voulons que la vie divine se manifeste dans notre chair mortelle[1] ».

La vie présente est le temps du travail, des labeurs féconds, de l'ensemencement spirituel[2]. Comme le laboureur obligé de porter le poids du jour et de la chaleur, de subir les intempéries des saisons, de fatiguer ses bras robustes à déchirer le sein de la terre avant de lui confier la semence, espoir de la future récolte, le chré-

1. « Semper mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes, ut et vita Jesu manifestetur in corporibus nostris. » (II Cor., IV, 10.)
2. « Quæ seminaverit homo, hæc et metet. » (Gal., VI, 8.) — « Qui parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet. » (II Cor., IX, 6.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tien doit, lui aussi, vaquer sans défaillance aux œuvres qui constituent sa tâche de chaque jour; il doit se livrer à la prière, se plier à l'obéissance, courber ses épaules sous le joug de la croix, supporter, sans se plaindre, les ennuis, les tristesses, les tribulations qui sont le pain quotidien de l'exil. Ajoutez à cela les privations, les souffrances, la pauvreté, les contradictions, les froissements douloureux, les ingratitudes, tant de blessures secrètes du cœur, tant de douleurs intimes d'autant plus amères et pénibles à porter qu'elles sont souvent sans témoins et sans consolateurs. Bref, suivant la parole de nos saints Livres, le chrétien doit semer dans les larmes : *Euntes, ibant et flebant, mittentes semina sua*[1].

Et comme si tout cela n'était point assez pour sa faiblesse, d'autres épreuves l'attendent encore : c'est la maladie qui le guette, la mort qui fauche impitoyablement autour de lui des existences souvent bien chères; c'est le spectacle de l'injustice triomphante, la persécution organisée contre quiconque veut être fidèle à son devoir; ce sont les tentations qui l'assiègent, les attaques incessantes des ennemis de son salut; c'est le combat toujours renaissant contre les mauvais instincts de la nature, la lutte de chaque jour contre ses passions ; combat si acharné, lutte parfois si terrible, que le grand Apôtre lui-même s'écriait : « Qui me délivrera de ce corps de mort? *Quis me liberabit de corpore mortis hujus*[2]. »

1. Ps., CXXV, 6.
2. Rom., VII, 24.

Mais aussi quelle joie! quel bonheur! quels transports d'allégresse! quand, délivrée de la prison du corps, soustraite pour toujours aux attaques de ses ennemis et pleinement purifiée, son âme sera introduite dans le ciel et verra Notre-Seigneur accourir à sa rencontre avec un visage souriant et lui ouvrir ses bras; quand elle entendra tomber de ses lèvres ces consolantes paroles : « Lève-toi, ma bien-aimée, viens sans retard te reposer de tes fatigues. *Surge, propera, amica mea... et veni.* Déjà l'hiver, cette saison de tristesse et de souffrance, est passé : *Jam enim hiems transiit*; le temps des larmes n'est plus, il a fui pour toujours : *imber abiit et recessit.* Les fleurs, ces fleurs du ciel qui ne se fanent jamais, se sont montrées dans notre terre : *flores apparuerunt in terra nostra.* Plus douce que celle de la tourterelle, la voix de Marie s'unissant à celle des anges et des bienheureux va désormais résonner à ton oreille : *vox turturis audita est in terra nostra*[1]... Viens recevoir la couronne qui t'est destinée : *veni, coronaberis*[2]. »

Alors, suivant la parole de nos saints Livres, « Dieu lui-même essuiera toute larme sur le visage des élus, et il n'y aura plus ni mort, ni deuil, ni cri, ni douleur, car tout cela appartient à un passé à jamais disparu. *Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum; et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt*[3]. » L'auteur sacré ne

1. Cant., II, 10-12.
2. Cant., IV, 8.
3. Apocal., XXI, 4.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

dit pas simplement que toute larme sera séchée, ou que les élus essuieront eux-mêmes leur visage; non, c'est Dieu, Dieu en personne, qui se réserve cet office : *Absterget Deus omnem lacrymam*. « C'est moi, dit-il ailleurs par son prophète, c'est moi-même qui vous consolerai : *Ego, ego ipse consolabor vos*[1]. Comme une mère qui caresse son enfant, je vous consolerai, et vous serez consolés : *Quomodo si cui mater blandiatur, ita ego consolabor vos, et in Jerusalem consolabimini*[2]. » S'il est doux pour un malade de sentir une main amie, la main d'une mère ou d'une épouse, essuyer la sueur ou les larmes qui inondent son visage, que sera-ce de sentir sur son front la main d'un Dieu, main plus douce et plus caressante mille fois que celle d'une mère?

Voilà ce qui soutient les justes au milieu de leurs épreuves et les réconforte dans leurs afflictions. Ils savent, à n'en pouvoir douter, que leurs peines n'auront qu'un temps, tandis que la récompense sera éternelle; et, en entendant l'Apôtre leur dire « qu'il n'y a aucune proportion entre les souffrances de la vie présente et la gloire future qui doit un jour leur être révélée[3] », car « des tribulations légères et momentanées opéreront en eux un poids immense et éternel

1. Is., LI, 12.
2. Is., LXVI, 13
3. « Existimo quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis. » (Rom., VIII, 18.)

de gloire[1] », ils se consolent dans cette espérance; et, loin de se laisser abattre par les misères de cette vie, ils s'en réjouissent plutôt, bien convaincus que, s'ils souffrent ici-bas avec Jésus-Christ, ils seront un jour associés à son triomphe[2], et qu'après avoir été avec lui à la peine, ils seront admis à partager son repos.

Mais quel sera ce repos? L'inaction? l'immobilité? l'arrêt de la vie? un sommeil éternel? Non, certes. Le repos qui nous est promis est un repos animé, fécond, opulent, suivant la parole du prophète : *Sedebit populus meus... in requie opulenta*[3]. C'est un repos plein d'opérations merveilleuses, qu'aucune fatigue n'accompagne, qu'aucune nécessité ne vient interrompre, et qui procurent d'ineffables jouissances. C'est l'activité généreuse, incessante, continuelle; l'activité, portée à sa plus haute puissance, d'une âme arrivée à son terme et se reposant en Dieu comme Dieu se repose en lui-même[4]. En cessant de créer, Dieu ne cesse pas d'agir[5]; mais c'est au dedans principalement que se dé-

1. « Id enim quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ, supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis. » (II Cor., IV, 17.)
2. « Si tamen compatimur, ut et conglorificemur. » (Rom., VIII, 17.)
3. Is., XXXII, 18.
4. « Relinquitur sabbatismus populo Dei. Qui enim ingressus est in requiem ejus, etiam ipse requievit ab operibus suis, sicut a suis Deus. » (Hebr., IV, 9-10.)
5. « Pater meus usque modo operatur, et ego operor. » (Joan., V, 17.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ploie son activité : il se contemple, il s'aime, il jouit de lui-même, il est heureux, il est la béatitude subsistante. Or, dans le ciel, nous lui serons semblables, le voyant et l'aimant comme il se voit et s'aime lui-même, nous partagerons sa félicité, nous vivrons de sa vie.

Et rien ne viendra troubler ou interrompre notre contemplation : ni les occupations matérielles qui absorbent une si grande partie de notre existence terrestre, ni les œuvres de miséricorde qui n'auront plus à s'exercer là où toute misère est absente, ni la nécessité actuellement si impérieuse du sommeil. Plus de combats au dedans, plus de luttes au dehors contre les ennemis de notre salut; toutes nos frontières seront désormais à l'abri de leurs incursions. La paix, une paix glorieuse, une paix inaltérable, sera désormais notre partage. Le peuple entier des élus, n'ayant plus rien à craindre, se reposera, suivant le mot du prophète, dans la beauté de la paix. *Sedebit populus meus in pulchritudine pacis... et in requie opulenta*[1]. Oh! le doux repos! Oh! les heureuses vacances, consacrées tout entières au plus beau spectacle qui puisse être offert à une créature raisonnable, puisqu'il constitue le bonheur même de Dieu. *Ibi vacabimus et videbimus.*

L'intelligence, la plus noble de nos facultés, sera donc de la fête; mais le cœur y aura, lui aussi, sa grande part, car la vision engendrera

1. Is., XXXII, 18.

l'amour. *Videbimus et amabimus.* C'est même alors, et alors seulement, que le précepte de la sainte charité sera accompli pleinement, car nous aimerons Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, de toutes nos forces, de tout notre esprit[1]; nous l'aimerons sans relâche, sans interruption, sans défaillance, sans ces alternatives d'ardeur et de refroidissement si humiliantes pour les âmes saintes dont elles font la désolation ; nous l'aimerons, et l'amour débordant de notre cœur et montant jusqu'à nos lèvres éclatera en actions de grâces et en louanges : *Amabimus et laudabimus*[2]. Au lieu de se traduire comme ici-bas par des désirs[3], des gémissements[4], des langueurs[5], il s'épanchera sous forme de cantiques de joie et de chants d'allégresse[6]. « Bienheureux, dit le Psalmiste, ceux qui habitent dans votre maison, ô Seigneur, ils vous loueront dans les siècles des siècles : *Beati qui habitant in domo tua, Domine : in sæcula sæculorum laudabunt te*[7]. »

1. « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis, et ex omni mente tua. » (Luc, X, 27.)
2. S. Aug., *De Civit. Dei*. l. XXII, cap. XXX, n. 5.
3. « Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum. Quando veniam et apparebo ante faciem Dei? » (Ps. XLI, 3.)
4. « Ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum Dei expectantes. » (Rom., VIII, 23.)
5. « Adjuro vos, filiæ Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei quia amore langueo. » (Cant., V, 8.)
6. « Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis. » (Is., LI, 3.)
7. Ps., LXXXIII, 5.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Mais n'est-il pas à craindre que le repos n'engendre l'ennui et que la louange perpétuelle ne tourne en dégoût ? « Si vous cessez d'aimer, répond saint Augustin, vous cesserez de louer. Mais votre amour n'aura point de cesse, parce que celui que vous contemplerez est une beauté si grande, qu'elle est incapable de produire la satiété et le dégoût[1]. » Si un simple rayon de la beauté divine tombant sur le front d'une créature la rend tellement aimable qu'elle entraîne et captive les cœurs ; si plus on la contemple, plus on en est épris, quel invincible attrait n'exercera pas sur les élus la vue claire, la contemplation prolongée de la beauté infinie ? S'il est si doux d'aimer ou d'être aimé par une simple créature, pauvre et chétive comme nous, quelle joie, quel bonheur, quelle ivresse n'éprouvera pas une âme qui se sentira incessamment aimée de toute la puissance de la Trinité sainte ? Que pourrait-elle souhaiter encore, sinon la prolongation d'un tel bonheur ? et le sachant éternel, comment ne serait-elle pas pleinement rassasiée ? « Dieu sera donc la fin de nos désirs, lui qu'on verra sans fin, que l'on aimera sans dégoût, et qu'on glorifiera sans lassitude[2]. »

Voilà, autant du moins qu'il nous a été possible de le balbutier, en quoi consiste l'héritage des enfants de Dieu ; voilà ce que sera la béatitude promise par Notre-Seigneur, sous le nom de vie éternelle, à ceux qu'il appelle ses brebis[1] : la contemplation directe et immédiate de la beauté infinie, une perpétuelle extase d'amour, une louange incessante. « Voilà ce qui sera à la fin sans fin : *Ecce quod erit in fine sine fine*[2]. » Si, au jugement du Psalmiste ou plutôt de l'Esprit-Saint qui l'a inspiré, « un seul jour passé ici-bas dans la maison de Dieu vaut mieux que mille parmi les plaisirs mondains[3] », que penser, que dire de la vie qui nous attend au ciel, vie si pleine, si sainte, si débordante d'allégresse, vie qui n'est plus sujette aux alternances du jour et de la nuit, ni aux vicissitudes de la tristesse et de la joie, surtout quand on réfléchit qu'elle n'aura point de terme ? Mais ce n'est pas assez dire que de la proclamer interminable ; comme l'éternité divine, dont elle est une participation, elle ne connaît ni changement, ni succession, ni passé, ni avenir, et consiste dans un indivisible et immuable présent, dans la possession pleine, parfaite et immuable du bien souverain[4].

---

1. « Desines laudare, si desines amare. Non autem desines amare, quia talis est quem vides, qui nullo te offendat fastidio. » S. Aug., *in Ps.* LXXXV, n. 24.

2. « Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. » (S. Aug., *De Civit. Dei*, l. XXII, c. XXX, n. 1.)

1. « Oves meæ vocem meam audiunt... et sequuntur me : et ego vitam æternam do eis. » (Joan., X, 28.)

2. S. Aug., *loc. cit.* n. 6.

3. « Melior est dies una in atriis tuis super millia. » (Ps. LXXXIII, 11.)

4. « Æternitas vere et proprie in solo Deo est, quia æternitas immutabilitatem consequitur. Solus autem Deus est omnino immutabilis. Secundum tamen quod aliqua ab

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Comment, en songeant à un pareil bonheur, l'âme sainte encore exilée sur la terre, ne s'écrierait-elle pas avec l'épouse des Cantiques :

« O mon bien-aimé, apprenez-moi où vous menez paître votre troupeau, où vous reposez à l'heure de midi : *Indica mihi, quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubes in meridie*[1]. » — « Midi ! c'est la vue, c'est la contemplation de votre visage. *Vultus tuus meridies est*[2]... Ici-bas, hélas ! ni la lumière n'est limpide, ni la réfection complète, et la sécurité n'existe nulle part ; c'est pourquoi je vous prie de m'indiquer le lieu où vous reposez à l'heure de midi... O midi véritable, ô plénitude d'ardeur et de lumière, où tout est stable, où le soleil ne décline jamais, où les ombres sont inconnues, l'eau bourbeuse de la terre desséchée, et les exhalaisons fétides du monde pleinement dissipées ! O lumière du midi, douceur du printemps, beauté de l'été, fécondité de l'automne, et, pour ne rien omettre, ô repos de l'hiver ! à moins que l'on ne préfère dire qu'il n'y aura point d'hiver. Indiquez-moi, ô mon

ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus æternitatem participant... Quædam autem participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angeli, et Beati, qui Verbo fruuntur, quia *quantum ad illam visionem Verbi, non sunt in sanctis volubiles cogitationes*, ut dicit Augustinus (XV de Trin., c. 16). Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam. » (S. Th., *Summa Theol.*, I, q. X, a. 3.)

1. Cant., I, 6.

2. S. Bern., *in Cant.*, serm. XXXIII, n. 7.

bien-aimé, ce lieu de clarté, de paix, de plénitude, afin que, moi aussi, je mérite de vous y contempler dans votre lumière et votre beauté[1]. »

1. « Heu ! nec clara lux, nec plena refectio, nec mansio tuta : et ideo *indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie*... Vultus tuus meridies est... O vere meridies, plenitudo fervoris et lucis, solis statio, umbrarum exterminatio, desiccatio paludum, fetorum depulsio ! O perenne solstitium, quando jam non inclinabitur dies ! O lumen meridianum, o vernalis temperies, o æstiva venustas, o autumnalis ubertas ; et, ne quid videar præteriisse, o quies et feriatio hiemalis ! aut certe, si hoc magis probas, sola tunc hiems abiit et recessit. Hunc locum, inquit, tantæ claritatis et pacis et plenitudinis indica mihi, ut... ego quoque te in lumine tuo et in decore tuo per mentis excessum merear contemplari. » (S. Bern., *loc cit.*, n. 6-7.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE V

Effets de l'habitation du Saint-Esprit :

LES VERTUS INFUSES THÉOLOGALES ET MORALES

I

Si la béatitude se donnait uniquement à titre d'héritage, nous n'aurions pas à nous préoccuper du soin de la mériter par nos œuvres ; il suffirait pour l'obtenir de posséder, avec la grâce sanctifiante et par elle, le titre et la qualité de fils adoptif de Dieu. Tel est précisément le cas des enfants baptisés, tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge de discrétion. Pour les adultes, il en va autrement ; car, suivant la parole de saint Augustin, celui qui nous a créés sans nous n'a pas jugé bon de nous justifier et de nous sauver sans nous [1].

Il était, en effet, à tout le moins fort convenable qu'après avoir été déifié, et élevé par un don très sublime, jusqu'à la participation de

1. « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » (S. Aug., *De Verbis Apost.*, serm. XV, cap. XI.)

l'être et de la vie de Dieu, l'homme fût mis en demeure d'agir divinement, d'exercer les fonctions de sa vie nouvelle et de devenir par là le coopérateur de Dieu et l'artisan secondaire de son propre salut. Aussi bien, le Concile de Trente, interprète infaillible de la vérité révélée, déclare-t-il ouvertement que « la vie éternelle doit être proposée aux justifiés, non seulement comme une grâce miséricordieusement promise aux enfants de Dieu par Notre-Seigneur, mais encore comme la récompense de leurs bonnes œuvres et le salaire de leurs mérites, comme une couronne de justice que le juste juge tient en réserve pour quiconque aura légitimement combattu [1]. »

C'est pourquoi l'apôtre saint Paul nous exhorte à abonder en toute sorte d'actions saintes, avec la ferme persuasion que, loin d'être stérile dans le Seigneur, notre labeur doit au contraire recevoir une magnifique récompense [2]. Et pour stimuler notre zèle et secouer notre apathie, il nous rappelle que nous ne sommes sauvés

1. « Proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa; et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Hæc est enim illa corona justitiæ, quam post suum certamen et cursum repositam sibi esse aiebat Apostolus, a justo judice sibi reddendam : non solum autem sibi, sed et omnibus qui diligunt adventum ejus. » (*Conc. Trid.*, sess. VI, c. XVI.)

2. « Abundantes in opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis in Domino. » (I Cor., XV, 58.) — « Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem. » (Hebr., X, 35.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

qu'en espérance, *spe salvi facti sumus*[1], et que pouvant toujours, hélas ! perdre la grâce reçue, nous devons opérer notre salut avec crainte et tremblement[2]. Unissant sa grande voix à celle de saint Paul, le chef du collège apostolique nous crie de son côté : « Efforcez-vous, mes frères, d'assurer par les bonnes œuvres votre vocation et votre élection. En agissant de la sorte vous ne pécherez pas, et vous vous ménagerez une heureuse entrée dans le royaume éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ[3]. »

Mais pour mériter, pour produire des actes en rapport avec notre élévation surnaturelle, pour être en état de nous acheminer vers cette fin d'ordre supérieur qui nous a été assignée par la divine miséricorde et que la nature est incapable d'atteindre par elle-même, pour agir divinement, en un mot, des forces, des puissances, des énergies divines, des secours spéciaux nous sont nécessaires. Dieu ne nous les a point refusés; il nous les accorde même avec une variété et une surabondance vraiment merveilleuses. De même, en effet, que dans l'ordre naturel nous possédons tout un ensemble de facultés, intellectuelles

1. Rom., VIII, 24.
2. « Cum metu et tremore vestram salutem operamini. » (Philip., II, 12.)
3. « Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis; hæc enim facientes, non peccabitis aliquando. Sic enim ministrabitur vobis introitus in æternum regnum Dei nostri et Salvatoris Jesu Christi. » (II Petr., I, 10-11.)

et sensibles, qui dérivent de l'essence de l'âme et constituent autant de principes prochains d'opération ; ainsi, dans l'ordre surnaturel, nous recevons avec l'être spirituel toute une série de puissances nouvelles, qui découlent de la grâce comme ses propriétés, perfectionnent, ennoblissent, élèvent nos facultés au-dessus d'elles-mêmes et les rendent capables de poser des actes supérieurs aux forces de la nature[1]. Sans doute, la grâce actuelle suffirait à la rigueur pour ces sortes d'opérations ; et, de fait, c'est par des secours de ce genre, passagers et transitoires, que Dieu vient en aide au pécheur non régénéré, pour le mettre à même d'accomplir les actes préparatoires à la justification.

Mais quand la vie surnaturelle est parvenue dans une âme à l'état parfait, quand elle lui a été communiquée d'une façon stable par le don de la grâce sanctifiante, ce n'est plus seulement par des secours transitoires que Dieu pourvoit à ce que cette âme puisse exercer les fonctions de sa nouvelle vie ; il lui infuse des principes d'activité proportionnés aux opérations qu'elle doit émettre, il lui donne des forces, des qualités surnaturelles permanentes, tranchons le mot, des *habitudes*, qui la mettent en état d'exercer d'une manière comme naturelle, *connaturaliter*, des

1. « Sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ, quæ sunt ejus operum principia ; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus. » (S. Th., *Summa Theol.*, Ia IIæ, q. CX, a. 4, ad 1.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

œuvres surnaturelles. Ces habitudes sont les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit.

Cet organisme surnaturel a été admirablement décrit, dans une page que nous nous reprocherions de ne pas mettre sous les yeux de nos lecteurs. « C'est quelque chose d'ineffable, dit Mgr Gay, que ce rayonnement actif et bienfaisant de Dieu dans la créature qu'il habite... Avant tout, Dieu rayonne et opère dans l'essence de l'âme. Il y verse cette grâce radicale qu'on appelle sanctifiante, et qui, étant à la fois la condition et l'effet premier de sa présence surnaturelle, devient en nous un titre et comme un passage à ses autres bienfaits, et livre l'âme tout entière à ses opérations, du moins en droit, en puissance et en principe. C'est par cette grâce qu'il la délivre, qu'il l'innocente, qu'il la fait neuve, jeune, candide, ouverte à toutes les influences auxquelles il la soumet, docile à toutes les impulsions qu'il lui donne. C'est par cette grâce qu'il tient, pour ainsi dire, les racines de cette âme, et, la greffant sur lui, fait qu'elle boit sa sève trois fois sainte, et devient capable de la projeter dans toutes ces magnifiques puissances par lesquelles elle s'étend elle-même comme l'arbre par ses rameaux. Ces puissances naturelles, si nombreuses, si variées et déjà si admirables, sont divinement perfectionnées par cette diffusion intérieure, chacune selon son ordre, sa fonction et sa fin. Toutes en reçoivent des qualités nouvelles, supérieures, essentiellement surnaturelles, qui sont tout à la fois des souplesses et des énergies, des docilités et des forces, des transparences et des foyers, rendant l'âme plus passive

sous la main de Dieu et en même temps plus active à le servir et à faire ses œuvres. Ce sont d'abord ces vertus souveraines qu'on nomme théologales, la foi, l'espérance et la charité. L'expérience nous fait voir que l'unique lumière du soleil s'épanouit en plusieurs couleurs, et d'abord en trois principales. Il semble que ces trois grandes vertus soient l'épanouissement immédiat de la grâce sanctifiante. Ce sont ensuite les vertus infuses, soit intellectuelles, soit morales. Ce sont les dons du Saint-Esprit qui, dérivant des trois vertus théologales comme de leur source, mettent l'âme en état d'exercer divinement les vertus secondaires et deviennent les germes féconds des fruits que Dieu veut récolter en nous. Sans doute le seul sacrement de la confirmation donne d'office l'abondance de ces dons sacrés; mais le simple état de grâce en implique la présence dans l'âme, et il n'y a pas un seul juste qui ne les possède tous dans telle ou telle mesure[1]. » L'enfant lui-même, baptisé à l'aurore de la vie et incapable à cet âge d'acte bon ou mauvais, reçoit néanmoins avec la grâce tout cet ensemble de vertus surnaturelles, comme autant de semences que l'Esprit-Saint jette dans son âme, afin que, au premier éveil de la raison, elles soient là, prêtes à entrer en exercice et à donner leurs fruit .

1. Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes* 1er traité.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

II

On peut déjà voir par ce qui vient d'être dit qu'un quadruple élément constitue la vie surnaturelle du juste : la grâce habituelle ou sanctifiante, les vertus théologales, les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit. Il ne sera pas hors de propos de consacrer ici quelques pages à l'exposition sommaire de la nature, du rôle, du fonctionnement de ces divers éléments. Si l'étude de la vie organique et rationnelle offre au physiologiste et au philosophe un attrait non médiocre, quel intérêt puissant ne doit pas avoir pour un chrétien la connaissance des organes, des fonctions, des phénomènes de la vie surnaturelle, bref des moyens employés par l'Esprit-Saint pour causer et promouvoir la sanctification de son âme ? Nous ne dirons qu'un mot du rôle de la grâce, dont nous avons suffisamment exposé plus haut la nature et les effets.

Pour mettre l'homme en état d'exercer les actes qui doivent le conduire à la vision béatifique, terme final de ses destinées, Dieu verse d'abord en lui la grâce sanctifiante qui joue dans l'ordre surnaturel le rôle de l'âme dans celui de la nature. De même, en effet, que par son union avec le corps l'âme fait d'une matière vile et inerte un être vivant et humain, ainsi la grâce, véritable forme d'un ordre supérieur, communique à qui la reçoit un être nouveau, un être spirituel et divin, qui fait de l'homme un chrétien et un enfant de Dieu[1]. Et parce que l'être est la perfection propre de l'essence, tout ainsi que l'opération est celle des puissances, la grâce est reçue dans l'essence même de l'âme qu'elle rend participante de la nature divine, tandis que les vertus qui l'accompagnent ont pour sujet les diverses facultés humaines qu'elles élèvent et perfectionnent en ajoutant à leurs forces natives une énergie de surcroît, plus haute et plus puissante[2].

Nul ne doit donc s'étonner que, à l'instar de l'âme qui n'agit pas directement par sa substance, mais par l'intermédiaire de ses facultés, la grâce sanctifiante n'opère pas non plus immédiatement par elle-même, mais par l'entremise des vertus infuses et des dons qui lui tiennent lieu de puissances[3]. Elle est bien, il est vrai, un principe de vie et d'opération, mais c'est un

---

1. « Infunditur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse. » (S. Th., *De virt. in comm.*, q. un., a. 10.)

2. « Oportet dicere quod gratia sit in essentia animæ, perficiens ipsam, in quantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem naturæ divinæ, ut habetur 2 Petr., 1, 4, sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum. » (S. Th. *De Verit.*, q. XXVII, a. 6)

3. « Sicut essentia animæ immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subjecti... Sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios. » (S. Th., *De Verit.*, q. XXVII, a. 5, ad 17.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

principe radical et éloigné, non un principe immédiat et prochain ; c'est la racine ou le tronc de l'arbre, les vertus surnaturelles en sont les branches ; or, comme chacun sait, ce sont les branches qui d'ordinaire portent les fleurs et les fruits.

Nous avons nommé les vertus surnaturelles et infuses. On les appelle *surnaturelles*, parce qu'elles surpassent la portée et les exigences de la nature ; *infuses*, parce que, à l'inverse des vertus *naturelles* ou *acquises* qui sont le résultat de l'activité humaine et s'acquièrent par la répétition fréquente des mêmes actes [1], elles ne peuvent provenir que de Dieu, qui les cause lui-même en nous sans notre coopération effective, mais non cependant sans notre consentement [2]. On les désigne encore sous le vocable de vertus *chrétiennes*, parce qu'elles sont l'apanage exclusif du parfait chrétien, c'est-à-dire du membre

1. Les vertus naturelles s'acquièrent ordinairement par la répétition fréquente des mêmes actes. Sans doute, Dieu pourrait, s'il le jugeait bon, conférer à quelqu'un ces vertus sans qu'il lui en coûtât ni peine ni effort, comme il conféra aux apôtres le don des langues, dont ils auraient pu acquérir la connaissance par l'étude; mais alors même elles ne seraient infuses qu'accidentellement, *per accidens*, comme dit l'Ecole, et demeureraient des vertus naturelles, spécifiquement différentes des vertus chrétiennes, qui ne peuvent s'acquérir que par infusion. — (Ad rem cf. S. Th., Ia IIae, q. LI, a. 4.)

2. « Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic est intelligendum quod dicitur : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*. » (S. Th., Ia IIae, q. LV, a. 4, ad 6.)

vivant de Jésus-Christ ; venues avec la grâce, elles croissent, se développent et disparaissent avec elle, sauf la foi et l'espérance, qui persévèrent dans le pécheur et ne sont détruites que par une faute grave en opposition avec elles. Les vertus infuses sont donc implantées en nous pour élever et transformer les énergies de la nature et les rendre capables d'opérations méritoires de la vie éternelle, comme on greffe sur un sauvageon les rameaux d'une espèce plus excellente et plus noble, et la sève naturelle de l'arbuste, en passant à travers la greffe, se corrige et s'épure au point de produire des fruits qui ne sont plus comme auparavant âpres et sauvages, mais doux et exquis.

Au nombre des vertus infuses il faut mettre en première ligne les trois vertus *théologales*, ainsi nommées parce qu'elles ont Dieu même pour objet, que lui seul peut les répandre dans les cœurs, et que c'est à la révélation divine que nous sommes redevables de leur connaissance [1]. Impossible de révoquer en doute l'existence de ces vertus, dont saint Paul fait une mention expresse dans sa première épître aux Corinthiens : « Maintenant, dit-il, demeurent ces trois vertus, la foi, l'espérance et la charité ; mais la plus excellente des trois est la charité. *Nunc autem manent fides, spes, charitas : tria hæc; major autem horum est charitas* [2]. » Le Concile de Trente n'est pas moins formel. Il enseigne,

1. S. Th., Ia IIae, q. LXII, a. 1.
2. 1 Cor., XIII, 13.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

en effet, que « dans la justification l'homme reçoit, avec la rémission des péchés, les trois vertus de foi, d'espérance et de charité, infuses en même temps dans son âme par Jésus-Christ, sur lequel il est greffé[1] ».

Ces preuves d'autorité deviennent encore plus convaincantes quand on considère la fin vers laquelle nous devons tendre et nous acheminer par nos actes. Si cette fin n'était autre que la béatitude proportionnée à la nature, les forces naturelles, aidées du secours divin, nous suffiraient pour y parvenir. Mais parce que, dans sa bonté infinie, Dieu a daigné nous appeler à une fin surnaturelle, à la participation de sa propre béatitude, à la possession de biens qui dépassent absolument la portée de nos facultés, il est de toute nécessité qu'il surajoute à nos forces natives d'autres principes d'agir plus puissants, des énergies d'ordre divin en rapport avec le but qu'il s'agit de poursuivre et d'atteindre. Ces principes supérieurs sont, tout d'abord, les trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, qui nous ordonnent vers la fin dernière qui est Dieu[2].

1. « In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem. » (*Conc. Trid.*, sess. VI, c. 7.)

2. « Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur. Est autem duplex hominis beatitudo, sive felicitas. Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam Divinitatis participationem... Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adjutorio divino : et hujusmodi principia, virtutes dicuntur theologicæ. » (S. Th., I[a] II[ae], q. LXII, a. 1.)

Que faut-il, en effet, pour qu'un être raisonnable soit en mesure de tendre d'une manière droite et régulière à une fin déterminée? Qu'il en ait la connaissance et le désir. La connaissance : comment s'y acheminer sans cela? Le désir : autrement il ne se mettrait point en peine de l'obtenir. Mais le désir efficace d'un bien suppose la confiance qu'on pourra l'acquérir, car le sage ne se met point en mouvement vers un but qu'il estime hors d'atteinte; puis l'amour, car on ne désire que ce qu'on aime. De là, pour disposer notre âme et la rendre apte à s'acheminer librement vers le terme de ses destinées surnaturelles, la nécessité des vertus théologales : de la foi, qui nous montre en Dieu, vu et possédé tel qu'il est en lui-même, la fin suprême à laquelle nous sommes appelés; de l'espérance, par laquelle, confiants dans le secours qui nous a été promis, nous attendons du Père céleste et la béatitude éternelle et les moyens nécessaires ou utiles pour y parvenir; de la charité enfin,

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

qui nous fait aimer par-dessus toutes choses Celui qui est la bonté infinie[1].

Telles sont les trois vertus maîtresses qui doivent donner à notre vie sa véritable orientation et exercer sur toute notre conduite leur salutaire influence : la foi, que le Concile de Trente appelle « le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification ; sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu et d'arriver à la société de ses enfants[2] » ; l'espérance, cette ancre solide et ferme que nous jetons au ciel[3], afin que ni les orages ni les tempêtes de la vie présente ne soient capables de nous détacher de Dieu et de jeter loin du port notre fragile nacelle ; la charité enfin, la plus noble et la plus excellente des trois ; la charité, cette reine incomparable qui donne aux autres vertus leur forme et leur perfection dernière, en

1. « Ad hoc quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit : scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest : et amorem finis, quia non desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes theologicæ sunt tres : scilicet fides, qua Deum cognoscimus ; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus ; et charitas, qua eum diligimus. » (S. Th., *De Virt. in comm.*, q. un., a. 12.)

2. « Fides est humanæ salutis initium, fundamentum, et radix omnis justificationis : sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire. » (*Conc. Trid.*, sess. VI, c. 8.)

3. « Spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam » cafirmam, et incedentem usque ad interiora velaminis. (Hebr., VI, 19.)

faisant converger leurs actes vers son objet propre, Dieu la bonté suprême, et en les rendant méritoires de la vie éternelle.

III

Si précieuses et excellentes que soient les vertus théologales, elles ne suffisent cependant pas pour régler, à elles seules, toute la vie du chrétien ; d'autres vertus doivent prêter leur appoint et leur concours à cette œuvre complexe ; nous avons nommé les vertus *morales*. Sans doute, la première et la plus indispensable condition du salut consiste à être bien ordonné par rapport à la fin dernière ; mais encore faut-il que cette bonne disposition s'étende jusqu'aux moyens qui doivent nous conduire au terme. Au surplus, ce n'est pas seulement envers Dieu que nous avons des devoirs à remplir, d'autres nous incombent encore à l'égard du prochain et vis-à-vis de nous-mêmes. Si donc pour incliner notre intelligence à adhérer à Dieu comme à la vérité première, si pour disposer notre volonté à se porter vers lui en tant qu'objet de notre félicité suprême et à l'aimer comme bonté infinie, nous avons besoin des vertus théologales, pour l'accomplissement fidèle, prompt et facile de nos obligations morales, d'autres vertus nous sont également nécessaires : la prudence, pour éclairer et diriger notre conduite, et nous apprendre à discerner ce que nous devons faire et ce qu'il faut éviter ; la justice, pour nous préparer à

rendre à chacun ce qui lui est dû ; la force, pour nous faire triompher des difficultés qui se rencontrent dans la pratique du bien ; la tempérance, enfin, pour modérer les plaisirs des sens et les maintenir dans de justes limites.

A ces quatre vertus principales, communément appelées *cardinales*, parce qu'elles sont comme l'axe autour duquel roule toute notre vie morale, se rattache une multitude de vertus secondaires et annexes, qui toutes ont leur objet et leur fin propres et contribuent, chacune dans sa sphère, à l'ordonnance et à la sanctification de notre existence terrestre jusque dans ses moindres détails.

Mais en est-il des vertus morales comme de la foi, de l'espérance et de la charité ? Sont-elles divinement infuses pour être les organes et les instruments de la vie surnaturelle, ou devons-nous les acquérir par nos actes ? Sont-elles un don de l'Esprit-Saint ou un produit de la nature ? Faut-il, en un mot, admettre dans le juste, en outre des vertus morales naturelles qui constituent l'honnête homme et s'acquièrent par la répétition fréquente des mêmes actes, d'autres vertus analogues d'un ordre supérieur, des vertus morales chrétiennes ou surnaturelles que Dieu produirait directement et répandrait dans les âmes avec la grâce et qui seraient l'apanage exclusif de ses enfants adoptifs ? Question vivement débattue jadis, et où la diversité des opinions peut encore se donner libre carrière.

Un certain nombre de théologiens médiévistes, considérant d'une part que l'influence de la charité est suffisante pour rendre méritoires de

la vie éternelle des actes émanés de principes naturels, ne voyaient pas la nécessité de ces vertus infuses ; et, d'autre part, ils en contestaient l'existence comme contraire à l'expérience, sous le prétexte qu'après leur justification les hommes éprouvent les mêmes difficultés pour le bien qu'auparavant. Or, le propre de la vertu est d'incliner au bien qui la possède et de lui en rendre la pratique facile.

Nonobstant ces raisons, plus spécieuses que convaincantes, la grande majorité des docteurs a toujours tenu et enseigné comme plus probable l'opinion qui admet l'existence des vertus morales infuses. Nous ne pouvons pas, il est vrai, apporter ici en faveur de ce sentiment, comme nous l'avons fait plus haut pour les vertus théologales, l'autorité du Concile de Trente ; car il ne fait aucune mention des vertus morales. Mais ce serait se tromper étrangement que de vouloir arguer de ce silence pour combattre un enseignement commun dans l'Ecole. Si le saint Concile ne parle pas des vertus morales infuses, la raison en est facile à donner ; c'est pour demeurer fidèle à son programme et à la résolution prise dès le principe de concentrer tous ses efforts sur les vérités niées par l'hérésie et de ne pas dirimer les questions controversées entre catholiques.

Et pour qu'on ne se méprît pas sur sa véritable pensée, le Catéchisme officiel entrepris par ses ordres et approuvé par le grand pape saint Pie V énumère parmi les effets du baptême, « le très noble cortège *de toutes les vertus* qui sont divinement infusées dans l'âme avec la grâce : *Huic autem additur nobilissimus omnium virtutum*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

comitatus, quæ in animam cum gratia divinitus infunduntur[1]. » Expressions bien singulières, si ce cortège se composait uniquement des trois vertus théologales.

Ce n'est pas la seule circonstance où l'Eglise ait manifesté son sentiment sur le point qui nous occupe. Déjà, au XIIIe siècle, à propos d'une controverse relative aux effets du baptême dans les enfants, question sur laquelle les théologiens étaient partagés en deux camps, les uns soutenant que la vertu du sacrement remet simplement aux enfants la faute originelle, sans leur conférer ni la grâce, ni les vertus infuses, dont ils ne voyaient pas la nécessité tant que l'enfant est incapable d'en faire les actes, les autres étant d'un avis contraire, un illustre Pontife, Innocent III, sans se prononcer sur le fond du débat, faisait pourtant remarquer que l'assertion de ceux qui prétendent que « ni la foi, ni la charité, ni les *autres vertus*, ne sont conférées aux enfants, faute de consentement, n'est pas admise absolument par le plus grand nombre[2] ».

En effet, la majorité des théologiens tenaient pour l'infusion de la grâce et des vertus à l'état d'habitudes, non seulement dans les adultes, mais dans les enfants eux-mêmes. Et de quelles vertus s'agissait-il? Des vertus théologales? Sans

1. *Catech. Conc.*, part. II, de Baptismo, n. 51.

2. « Illud vero, quod opponentes inducunt, fidem aut caritatem *aliasque virtutes* parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute. » (Innoc. III, *e. Majores*, de Baptismo.)

doute, mais aussi *des autres*, suivant l'expression d'Innocent III. Or, si les premières avaient été seules en cause, quoi de plus simple et de plus naturel que de compléter l'énumération en ajoutant l'espérance à la foi et à la charité déjà nommées? Et pourquoi ce pluriel, les *autres vertus*, pour n'en désigner qu'une seule?

IV

Un siècle plus tard, en 1312, dans le Concile œcuménique de Vienne, un autre Pontife, Clément V, reprenant cette même question toujours débattue entre scotistes et thomistes, se prononçait cette fois nettement pour le sentiment de saint Thomas, et, sans faire une définition de foi, déclarait adopter, avec l'approbation du Concile, « comme plus probable et plus conforme aux enseignements des saints et des théologiens modernes, l'opinion d'après laquelle la grâce informante et les vertus sont conférées à tous les baptisés, enfants ou adultes[1] ».

1. « Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio duximus eligendam. » (Clemens V, in Conc. Vienn., *De summa Trinit., et Cathol. Fide.*)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

En présence d'une telle autorité, les théologiens se sont depuis communément rangés à l'opinion qui admet l'existence des vertus morales infuses. Et l'Ecriture, ainsi que la Tradition, viennent à l'appui de ce sentiment. Les saintes Lettres nous parlent, en effet, de vertus cardinales qui sont, non le résultat du travail humain, mais le fruit de la sagesse divine. « Car c'est elle qui enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus utile en cette vie[1]. » Saint Augustin déclare pareillement que « les vertus qui doivent diriger notre vie sont au nombre de quatre, selon la doctrine des sages et les enseignements de l'Ecriture. La première s'appelle la prudence ; elle nous fait discerner le bien d'avec le mal. La seconde est la justice, par laquelle nous rendons à chacun ce qui lui appartient. La troisième est la tempérance, au moyen de laquelle nous refrénons nos passions. La quatrième est la force, qui nous rend capables de supporter tout ce qui est pénible. Ces vertus nous sont données de Dieu avec la grâce dans cette vallée de larmes : *Istæ virtutes nunc in convalle plorationis per gratiam Dei dantur nobis*[2]. »

A l'appui de cette doctrine, saint Thomas apporte une raison théologique de grand poids. Il faut, dit-il, que les effets correspondent et soient proportionnés à leurs causes ou principes. Or toutes les vertus, tant intellectuelles que

1. Sap., VIII, 7.
2. S. Aug., *in Ps.* LXXXIII, n. 11.

morales, que nous pouvons acquérir par nos actes, procèdent de certains principes déposés dans le fond de notre être, de certains germes naturels dont elles sont l'épanouissement. Au lieu et place de ces principes, Dieu nous confère, dans l'ordre de la grâce, les vertus théologales, qui nous ordonnent vers notre fin surnaturelle. Il faut donc, pour qu'il y ait harmonie dans le plan divin, qu'à ces vertus théologales divinement infuses correspondent d'autres habitudes surnaturelles, de même origine et du même ordre qu'elles, qui aient pour but de surnaturaliser notre vie morale et d'en rendre les actes méritoires de la vie éternelle ; des habitudes qui soient aux vertus théologales ce que les vertus humaines, intellectuelles ou morales, sont aux principes naturels d'où elles procèdent[1].

Car, il ne faut pas se le dissimuler, les vertus acquises ne sont pas proportionnées aux vertus théologales : *non sunt proportionatæ virtutibus theologicis*[2] ; issues de principes naturels, elles ne sauraient étendre leur activité au delà des bornes de la nature. Sans doute, en opérant sous l'influence et l'empire de la charité, elles peuvent accomplir des œuvres méritoires ; mais toute la valeur de ces œuvres provient en définitive du principe qui les inspire, et l'acte émané d'une vertu naturelle demeure intrinsèquement un acte naturel, sans proportion par lui-même avec la récompense céleste.

1. S. Th., I^{a} II^{æ}, q. LXIII, a. 3.
2. Ibid., ad 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Le chrétien peut donc posséder deux sortes de vertus morales, spécifiquement différentes, les unes naturelles et acquises, les autres surnaturelles et infuses : une prudence naturelle et une prudence infuse, une justice naturelle et une justice infuse, etc., ayant un même objet matériel, mais se distinguant entre elles non seulement par leur origine et leur mode d'accroissement[1], mais encore par leur objet formel et par leur règle. Ainsi, pendant que la tempérance naturelle nous fait garder, dans l'usage des aliments, une juste mesure fixée par la raison et consistant à éviter tout excès capable de nuire à la santé du corps ou d'entraver les opérations de l'intelligence, la tempérance infuse ou chrétienne, s'élevant plus haut, nous incline, sous la direction de la foi, à châtier notre corps et à le réduire en servitude par le jeûne, l'abstinence,

1. Les vertus naturelles se développent, comme elles s'engendrent, par la réitération fréquente des mêmes actes, qui deviennent ainsi la cause efficiente de ces habitudes. Quant aux vertus surnaturelles, par le fait même qu'elles sont supérieures aux forces de la nature, leur infusion, comme leur accroissement, est l'œuvre directe et immédiate de Dieu. Par conséquent, les actes même surnaturels produits sous l'influence de la grâce actuelle avant la justification, loin d'en être la cause efficiente, sont simplement une disposition préalablement requise dans les adultes à la réception de la grâce sanctifiante et des vertus qui l'accompagnent. Après la justification, nos actes surnaturels peuvent bien être et sont effectivement une cause morale ou méritoire de l'accroissement de la grâce et des vertus infuses, mais ils n'en sont point la cause physique ou efficiente.

les veilles, et autres mortifications[1]. On voit par là combien diffèrent entre elles la tempérance acquise et la tempérance infuse ; et il en est de même des autres vertus morales, suivant qu'elles sont un produit de la nature ou un don de Dieu. Les unes peuvent se rencontrer dans le pécheur, les autres sont le privilège exclusif des justes.

Mais alors, d'où peuvent donc provenir les difficultés et les répugnances qu'éprouvent dans la pratique de certaines vertus des hommes pourtant justifiés, et qui devraient par conséquent les posséder toutes ? Car enfin la meilleure marque, le signe le plus authentique de la présence d'une habitude, c'est la facilité et le plaisir qu'on éprouve à en faire les actes.

Saint Thomas, à qui nous avons emprunté l'objection, nous fournira de même la réponse. « Il n'est pas rare, dit-il, de trouver quelqu'un possédant une habitude intellectuelle ou morale et éprouvant néanmoins de la difficulté à en faire les actes, et n'y ressentant ni plaisir ni satisfaction par suite de certains obstacles extrin-

1. « Manifestum est quod alterius rationis est modus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam : puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum ; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod *homo castiget corpus suum et in servitutem redigat* per abstinentiam cibi et potus, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie ; et eadem ratio est de aliis virtutibus. » (S. Th., Iª IIæ, q. LXIII, a. 4.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sèques qui viennent se mettre à la traverse. Ainsi, un savant rencontre parfois une vraie difficulté à s'occuper de la science qu'il a acquise, quand le sommeil ou quelque autre indisposition vient entraver l'exercice de ses facultés. Pareillement, quelqu'un qui possède les vertus morales infuses pourra à l'occasion éprouver une certaine difficulté dans la pratique des bonnes œuvres, par suite d'une inclination mauvaise contractée antérieurement et que ces vertus n'ont point fait disparaître, parce qu'elles ne lui sont pas directement opposées. Il en va autrement des vertus acquises ; car les actes qui les engendrent, en se renouvelant fréquemment, détruisent par le fait même les dispositions contraires [1]. »

Ajoutons, pour être complet, qu'il n'est pas universellement vrai que le pécheur justifié ressente, après une sincère et généreuse conversion, les mêmes répugnances pour le bien qu'auparavant. Combien de difficultés, qui semblaient d'abord insurmontables, se trouvent soudainement aplanies par l'action de la grâce et disparaissent comme par enchantement ! Témoin saint Augustin qui raconte de lui-même : « Que soudain il me parut doux de renoncer aux douceurs des vains amusements ! J'avais craint de les perdre, ma joie était maintenant de les quitter. Car vous les chassiez loin de moi ces douceurs, vous, la véritable et souveraine douceur ; vous les chassiez et vous entriez à leur place, vous qui êtes plus doux que toute volupté, mais d'une douceur inconnue à la chair et au sang... Déjà mon âme était libre des soins cuisants qu'excitaient en moi l'ambition, la cupidité, l'amour des voluptés grossières ; et mon plaisir était de m'entretenir avec vous, Seigneur mon Dieu, qui étiez désormais ma gloire, mes richesses et mon salut [1]. »

1. S. Th., I^a II^ae, q. LXV. a. 3. ad 2.

1. « Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum ! et quas amittere metus fuerat, jam dimittere gaudium erat. Ejiciebas enim eas a me, vera tu et summa suavitas : ejiciebas, et intrabas pro eis omni voluptate dulcior, sed non carni et sanguini... Jam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi, et acquirendi, et volutandi atque scalpendi scabiem libidinum : et garriebam tibi claritati meæ, et divitiis meis, et saluti meæ Domino Deo meo. » (S. Aug., *Conf.*, l. IX, c. 1.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE VI

Effets de l'habitation du Saint-Esprit

(Suite)

LES DONS DU SAINT-ESPRIT

I

Avec la grâce et les vertus chrétiennes, l'Esprit-Saint apporte encore dans l'âme où il vient fixer sa demeure les dons divers qui portent son nom, le « septénaire sacré », comme s'exprime l'Eglise, *sacrum septenarium*. Que faut-il entendre par ces dons ? Quel est leur rôle, leur fonction, leur but, dans la vie surnaturelle ? Sont-ils réellement distincts des vertus infuses, et faut-il les considérer comme nécessaires au salut ? Autant de questions qui sollicitent une réponse.

Et d'abord, quelle est au juste la nature des dons du Saint-Esprit ? Ce sont, avant tout, des bienfaits gratuits, comme l'indique le nom de dons : appellation qui leur est commune avec les autres biens de la grâce. Mais ce terme générique a reçu dans le langage chrétien une signification précise, un sens parfaitement déterminé et restreint à certaines perfections très relevées que Dieu communique gratuitement à l'âme juste dans le but de la rendre souple et docile à ses inspirations[1].

Comme la grâce sanctifiante, comme les vertus infuses, avec lesquelles ils présentent beaucoup d'analogies, les dons sont des *habitudes*, des dispositions au bien qui existent en nous à l'état de qualités fixes et permanentes. Ce ne sont donc pas des actes, mais des principes d'opération ; ce ne sont pas davantage des motions actuelles, des secours passagers de la grâce destinés à mettre en jeu nos facultés, mais bien des qualités, des forces conférées à l'âme en vue de certaines opérations surnaturelles.

L'Ecriture elle-même, parlant de ces dons, nous les représente comme existant d'une manière stable, comme reposant dans le juste. Isaïe dit du Verbe fait chair : « L'Esprit du Seigneur se reposera sur lui : l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété ; et l'esprit de crainte du Seigneur le remplira[2]. » Et les docteurs ont ap-

---

1. « Istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina. » (S. Th., I^{a} II^{æ}, q. LXVIII, a. 1.)

2. « Et requiescet super eum Spiritus Domini : spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis ; et replebit eum spiritus timoris Domini. » (Is., XI, 2-3.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

pliqué ces paroles aux membres vivants du corps mystique de Notre-Seigneur, qui doivent participer aux privilèges de leur chef.

Saint Grégoire le Grand nous dit également que « par les dons, sans lesquels on ne peut arriver à la vie, l'Esprit-Saint réside d'une façon stable dans les élus, tandis que par la prophétie, le don des miracles et autres grâces gratuites, il ne s'établit pas à demeure en ceux auxquels il les communique : *In his igitur donis, sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus Sanctus in electis omnibus semper manet; sed in aliis non semper manet*[1]. » On pourrait, avec l'angélique Docteur, définir les dons du Saint-Esprit : « des habitudes ou qualités permanentes essentiellement surnaturelles, qui perfectionnent l'homme et le disposent à obéir avec promptitude aux mouvements de l'Esprit-Saint : *Dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto*[2]. »

Il ne faudrait pas conclure de ces paroles que les dons sont des dispositions purement passives, une sorte d'onction spirituelle destinée exclusivement à assouplir nos facultés pour qu'elles n'opposent aucune résistance à l'action du céleste moteur. « Ce sont tout à la fois des souplesses et des énergies, des docilités et des forces, rendant l'âme plus passive sous la main de Dieu et en même temps plus active à le servir et à faire ses

1. S. Greg. M., l. II, *Moral.*, cap. XXVIII.
2. S. Th., I^a II^ae, q. LXVIII, a. 3.

œuvres[1]. » A l'instar des vertus morales, qui ont pour but de soumettre et d'assujettir nos facultés appétitives à l'empire de la raison, de les rendre dociles à ses prescriptions, et qui n'en sont pas moins des sources d'activité, les dons sont, eux aussi, des énergies surnaturelles, des principes d'opération. Témoin ces œuvres excellentes connues sous le nom de béatitudes, qui, en raison même de leur perfection, doivent être attribuées aux dons plutôt qu'aux vertus[2] et qui en émanent comme l'opération procède de l'habitude[3].

S'il en est ainsi, en quoi les dons diffèrent-ils des vertus? Certains théologiens pensent qu'ils ne s'en distinguent pas réellement, et que dons et vertus désignent, sous des noms différents, une seule et même chose. Si l'on considère, disent-ils, les habitudes surnaturelles comme des bienfaits gratuits qui nous viennent de la divine bonté, on les appelle dons; si on les envisage comme des principes d'opération, on les nomme vertus.

Cette explication fort simple en apparence a le grave inconvénient de se concilier difficilement avec des vérités incontestables. Et de vrai, si les dons s'identifient avec les vertus, comment se

1. Mgr GAY, *De la Vie et des Vertus chrétiennes*, 1re Traité.
2. « Beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus. » (S. Th., I^a II^ae, q. LXX, a. 2.)
3. « Beatitudines sunt actus donorum; et ideo respondent donis sicut operationes habitibus. » (S. Th., *Sent.*, III, d. XXXIV, q. 1, a. 4, ad 1.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

fait-il que Notre-Seigneur, qui a certainement possédé tous les dons, comme nous l'apprend clairement Isaïe, n'ait pas eu de même toutes les vertus infuses : ni la foi, incompatible avec la vision immédiate de l'essence divine, dont l'humanité sainte du Sauveur n'a cessé de jouir; ni l'espérance, qu'excluaient son état et sa perfection de compréhenseur; ni la pénitence, qui ne va pas avec l'impeccabilité? De plus, si les dons et les vertus ne sont pas choses distinctes, il resterait à expliquer pourquoi certains dons, comme la crainte, ne figurent pas au nombre des vertus, et pourquoi certaines vertus ne sont point comptées parmi les dons. Aussi, l'immense majorité des théologiens tient-elle, avec saint Thomas, pour la distinction réelle entre les dons et les vertus, distinction fondée sur la diversité des moteurs auxquels l'homme obéit dans la pratique du bien.

Si l'on veut, dit l'angélique Docteur, distinguer nettement les dons d'avec les vertus, il faut s'en tenir au langage de l'Ecriture, qui désigne les premiers non sous l'appellation de dons, mais sous le vocable d'*esprits — l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force*, etc. — nous donnant à entendre par là que, venus du dehors et infusés dans notre âme avec la grâce, ils ont pour but et pour effet d'assouplir nos puissances et de les disposer à suivre docilement l'inspiration divine. Or, qui dit inspiration dit motion venant du dehors, par opposition à la motion provenant du moteur interne qui est la raison.

Il y a effectivement en nous deux principes

moteurs sous l'impulsion desquels s'accomplissent les actes qui doivent nous conduire au salut : l'un intérieur, qui est la raison, l'autre extérieur, qui est Dieu. Pour mettre l'homme en état de bien recevoir cette double impulsion, il lui faut deux sortes de perfections : les unes plus humbles, qui le disposent à suivre sans résistance, dans toutes ses actions intérieures et extérieures, le mouvement et la direction de la raison, c'est le rôle des vertus; les autres plus hautes, et distinctes conséquemment des précédentes, ayant pour but de le rendre souple et docile aux inspirations de l'Esprit-Saint, c'est la fonction des dons[1].

---

1. « Ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Is., XI, 2 : *Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus*, etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori.

« Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens : unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus... Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur : sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a doctore. Manifestum est autem quod virtutes humanæ perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quæ interius

Mettons ces vérités dans tout leur jour. Et d'abord, que l'homme possède en lui-même, dans sa raison, laissée à ses propres lumières ou éclairée par la foi, un principe d'activité par lequel il se meut, il se détermine à faire ceci ou cela, c'est chose manifeste. Dès là qu'il est un être intelligent et libre, et partant maître de ses actes, il peut, dans sa sphère propre, comme agent secondaire et prochain — *in suo ordine, scilicet sicut agens proximum*[1], — se porter à telle ou telle opération de son choix. Mais, pour que les facultés humaines susceptibles d'émettre un acte moral soient inclinées habituellement au bien et disposées à le faire avec facilité, promptitude et constance, elles ont besoin d'être perfectionnées par certaines qualités ou habitudes, ayant pour effet de les rendre dociles à la direction et à l'empire de la raison. Dans l'ordre naturel, ce rôle appartient aux vertus humaines ou acquises; dans l'ordre surnaturel, cette fonction revient aux vertus chrétiennes. Ainsi doté, l'homme est en état d'agir, de faire le bien, d'accomplir des œuvres salutaires et méritoires, celles du moins qui ne dépassent pas le niveau ordinaire et commun.

Mais la raison n'est pas l'unique moteur, ni le seul principe déterminant de nos actes; elle

---

vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istæ perfectiones vocantur dona. » (S. Th., I[a] II[ae], q. LXVIII, a. 1.)

1. S. Th., I[a] II[ae], q. IX, a. 4, ad 3.

n'est même qu'un moteur subordonné et secondaire. Le moteur premier et principal est hors de nous et n'est autre que Dieu. Or, c'est une vérité confirmée par une expérience journalière que, plus le moteur est élevé, plus parfaites doivent être les dispositions qui préparent le mobile à recevoir son action[1]. Ainsi, tandis qu'un enfant est capable de comprendre et de suivre les leçons d'un maître de grammaire élémentaire, il faut, pour mettre un adulte même cultivé en état de suivre le cours d'un professeur d'enseignement supérieur, une longue préparation, qui n'est même pas à la portée de toutes les intelligences.

Si donc, pour disposer nos puissances appétitives à obéir avec promptitude aux injonctions de la raison éclairée de sa propre lumière ou de celle de la foi, nous avons besoin de toute une série d'habitudes, acquises ou infuses, suivant que le bien qu'il s'agit d'opérer est naturel ou surnaturel; comment ne pas conclure, avec saint Thomas, que pour nous mettre en état de recevoir fructueusement et de suivre avec docilité les inspirations et la direction de l'Esprit-Saint, moteur si fort élevé au-dessus de la raison même habituellement illuminée par la foi, d'autres perfections, d'autres habitudes supérieures

---

1. « Quanto movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur : sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a doctore. » (S. Th., I[a] II[ae], q. LXVIII, a. 1.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

aux vertus morales, acquises ou infuses, sont ici vraiment nécessaires ? Nous avons nommé les dons[1], qui sont à l'homme dans ses rapports à l'Esprit-Saint ce que les vertus morales sont à la volonté comparativement à la raison. Celles-ci disposent les puissances appétitives à obéir avec promptitude à la raison ; ceux-là préparent l'homme à se montrer docile aux instincts de l'Esprit-Saint[2].

II

L'argument que nous venons de développer prouve bien, il est vrai, que les dons et les vertus sont des habitudes réellement distinctes ; mais il n'indique pas, au moins d'une façon expresse, en quoi consiste cette différence. Aussi,

1. « Manifestum est autem quod virtutes humanæ perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quæ interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur ; et istæ perfectiones vocantur dona. » (S. Th., Ia IIae, q. LXVIII, a. 1.)

2. « Dona Spiritus Sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum Sanctum sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto. » (Ibid., a. 3.)

quand saint Thomas se propose uniquement d'établir — comme dans la Ia IIae, q. LXVIII, a. 1, — que les dons sont des perfections autres que les vertus, la raison qu'il met en avant, c'est la dualité des moteurs auxquels l'homme obéit dans la pratique du bien : raison excellente, car des moteurs formellement différents supposent, requièrent, exigent des dispositions différentes de la part du mobile, pour qu'il soit en état de recevoir connaturellement des impulsions dont les unes peuvent être si fort élevées au-dessus des autres : *Manifestum est quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum*[1]. Mais quand le saint Docteur veut montrer *en quoi* dons et vertus se différencient, tout autre est sa réponse ; il en appelle alors à la divergence dans le mode d'agir qui caractérise ces deux sortes d'habitudes, et à la diversité de règle qui sert de mesure à leurs actes : *Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus* MODO HUMANO, *sed dona* ULTRA HUMANUM MODUM[2].

Le premier élément caractéristique des dons, celui par lequel ils se distinguent nettement des vertus ; c'est *leur mode d'agir*.

Les vertus, en effet, quelles qu'elles soient, naturelles ou surnaturelles, acquises ou infuses, disposent l'homme à une action de forme rationnelle et humaine : *virtutes perficiunt ad actus* MODO HUMANO ; les dons, au contraire, le met-

1. S. Th., Ia IIae, q. LXVIII, a. 8.
2. S. Th. *Sent.*, III, dist. XXXIV, q. 1, a. 1.

tent en situation d'opérer d'une façon surhumaine et en quelque sorte divine : *sed dona* ULTRA HUMANUM MODUM. C'est là leur raison propre : *Donorum propria est ratio, ut per ea quis super humanum modum operetur*[1] : c'est ce qui constitue leur supériorité sur les vertus : *Donum in hoc transcendit virtutem quod supra humanum modum operetur*[2].

Laissons saint Thomas nous expliquer lui-même, avec sa lucidité ordinaire, ce qu'il faut entendre par le mode humain d'agir propre aux vertus, et en quoi consiste le procédé supérieur qui caractérise les dons. Dans ce but, il met en parallèle la vertu de foi et le don d'intelligence qui lui correspond, et montre par un exemple qu'il déclare lui-même évident, la divergence de leurs procédés.

Notre *mode naturel* de connaître les choses spirituelles et divines, dit-il, consiste à nous élever de ce monde matériel et visible jusqu'au monde invisible par le miroir des créatures et l'énigme des analogies, c'est-à-dire par des concepts impropres empruntés à l'ordre sensible et partant nécessairement imparfaits. *Connaturalis enim modus humanæ naturæ est ut divina non nisi per speculum creaturarum et ænigmate similitudinum percipiat*[3]. Aussi la foi, qui est une vertu, a-t-elle recours à ces mêmes notions pour nous initier aux vérités surnaturelles. *Et ad sic percipiénda divina perficit*

1. S. Th., *Sent.*, III, dist. XXXV, q. II, a. 3.
2. S. Th., *Sent.*, III, dist. XXXVI, q. I, a. 3.
3. Ibid., dist., XXXIV, q. I, a. I.

fides, quæ virtus dicitur[1]. Sans doute, elle élargit le cercle de nos connaissances, elle nous fait pénétrer jusque dans le sanctuaire de la Divinité et nous révèle des mystères dont la contemplation de l'univers ne nous aurait jamais manifesté l'existence ; mais elle ne change pas notre mode naturel de connaître, aussi est-elle essentiellement obscure. Vienne maintenant le don d'intelligence ; au lieu du simple assentiment aux dogmes révélés qu'implique la foi, il nous communique une certaine perception de la vérité[2] ; il nous fait saisir, pour ainsi dire à découvert, les choses divines, *nous élève au-dessus de notre mode naturel de connaître*, et, sans faire disparaître tous les voiles, nous donne dès cette vie comme un avant-goût des manifestations et des clartés futures[3].

Quel sens profond des vérités de la foi ne rencontre-t-on pas de temps en temps dans certains hommes sans culture et sans lettres, mais dociles aux inspirations de l'Esprit-Saint, parfois même en de simples enfants ! Quelle perspicacité pour

1. S. Th., III, *Sent.*, dist., XXXIV, q. I, a. I.
2. « Fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur ; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis. » (S. Th., II^a II^{ae}, q. VIII, a. 5, ad 3.)
3. « Sed intellectus donum, ut Gregorius dicit, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita prælibationem futuræ manifestationis accipiat. » (S. Th., III *Sent.*, dist. XXXIV, q. I, a. I.) — Et encore : « In his quæ supra rationem sunt perficit fides quæ est inspectio divinorum in speculo et in ænigmate. Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, *supra humanum modum est ;* et hoc facit donum intellectus. » (Ibid., a. 2.)

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN ISIDORO DE SEVILLA DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

découvrir le venin de l'erreur ! Peut-être seront-ils incapables de réfuter, d'après les règles de la dialectique, les sophismes de l'hérésie ou de l'incrédulité ; mais comme ils sont pénétrés de la vérité de l'enseignement catholique ! comme ils comprennent qu'il ne faut s'en écarter en rien[1] ! D'où provient en eux une telle certitude sur les choses de la foi ? Des moyens de connaître naturels à l'homme : l'étude, la réflexion ? Non, mais du don d'intelligence.

On lit dans la vie de sainte Chantal qu'un jour, à peine âgée de cinq ans, elle s'amusait dans le cabinet de son père, lorsqu'une discussion s'engagea entre le président Frémiot et un gentilhomme protestant qui lui était venu faire visite. Il s'agissait de la sainte Eucharistie. Le seigneur protestant disait que ce qui lui plaisait surtout dans la religion réformée, c'est qu'on y niait la présence réelle de Notre-Seigneur au Saint-Sacrement. A ces mots, la sainte enfant n'y peut tenir : elle s'approche vivement du protestant, et arrêtant sur lui un regard ému : « Monseigneur, lui dit-elle, il faut croire que Jésus-Christ est au Saint-Sacrement parce qu'il l'a dit ; quand vous ne le croyez pas, vous le faites menteur. » Le ton avec lequel elle parlait étonna le protestant, qui entreprit de discuter avec elle ; mais elle l'arrêta court par la sagesse de

1. « Etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum. » (S. Th., IIa IIae, q. VIII, a. 4, ad 2.)

ses réponses, en même temps que par l'ardeur de sa foi elle enchantait tous les assistants. Embarrassé de ses vives reparties, le seigneur protestant voulut terminer la discussion comme on termine tout avec les enfants : il lui présenta des dragées. Aussitôt elle les prend dans son tablier, et, sans y toucher, les va jeter au feu en disant : « Voyez-vous, Monseigneur, voilà comment brûleront dans le fond de l'enfer tous les hérétiques, parce qu'ils ne croient pas ce que Notre-Seigneur a dit[1]. »

III

Si maintenant passant à l'ordre pratique nous demandons à l'angélique Docteur en quoi consiste *le mode humain* d'agir propre aux vertus, par exemple à la prudence, et en quoi il se distingue du *procédé surhumain* qui caractérise les dons correspondants, ici le don de conseil, sa réponse ne sera ni moins nette ni moins précise.

Qu'il s'agisse du choix d'un état de vie ou de toute autre détermination importante à prendre, voici comment procède la prudence. Elle s'enquiert des voies et moyens convenables pour obtenir la fin proposée, elle juge quels sont les meilleurs et en prescrit l'application. En fait

1. BOUGAUD, *Histoire de sainte Chantal*, t. I, c. I.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

d'enquête, *le mode humain* consiste à examiner toutes choses à la lumière de la raison ou de la foi, à peser le pour et le contre, à étudier ses aptitudes, ses attraits, ses dispositions, à prévoir l'avenir d'après ce qui arrive ordinairement en semblables occurrences, à consulter des personnes prudentes, à prier. *In inventione,* MODUS HUMANUS *est quod procedatur inquirendo et conjecturando ex his quæ solent accidere*[1]. Vient ensuite le tour du jugement, et enfin celui du commandement qui est l'acte principal de la prudence.

Mais il n'est pas rare que, par suite de circonstances exceptionnelles ou particulièrement difficiles, la prudence humaine se trouve à court. On a beau réfléchir, consulter, étudier la question sous toutes ses faces, on ne parvient pas à tirer la chose au clair, ni à pouvoir formuler une résolution ferme et précise. Que faire en de telles conjonctures, lorsque la prudence est muette et la raison aux abois? Ce que fit le saint roi Josaphat quand, dans une circonstance analogue, se trouvant en face d'une multitude de Moabites, d'Ammonites et de Syriens coalisés contre lui, et ne sachant quel parti prendre, il se tourna vers le ciel et fit cette prière : « Seigneur, ne sachant ce que nous devons faire, il ne nous reste qu'à diriger nos regards vers vous : *Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te*[2]. » Et

1. S. Th., III *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 2.
2. II Paralip., XX, 12.

voici que l'Esprit du Seigneur fondit soudain sur un prophète qui vint dire au roi et à son peuple de la part de Jéhovah : « Soyez sans crainte et ne redoutez pas cette multitude; le combat n'est pas votre affaire, mais celle de Dieu... Demain vous marcherez contre eux et le Seigneur sera avec vous : *Nolite timere, ne paveatis hanc multitudinem; non est enim vestra pugna, sed Dei... Cras egrediemini contra eos, et Dominus erit vobiscum*[1]. »

Or, qu'en pareille rencontre un chrétien recoure, lui aussi, avec confiance à Celui qui ne refuse jamais son secours dans les choses nécessaires ou utiles au salut, et qu'il en reçoive une inspiration mettant fin à ses perplexités et lui apprenant avec une sorte de certitude ce qu'il doit faire, *voilà qui est au-dessus du mode humain* et l'effet du don de conseil. *Sed quod homo accipiat hoc quod agendum est, quasi per certitudinem a Spiritu Sancto edoctus,* SUPRA HUMANUM MODUM EST; *et ad hoc perficit donum consilii*[2].

Ainsi, dans les choses qui ne dépassent pas la portée de la raison, c'est à la prudence acquise ou infuse qu'il appartient de diriger l'homme dans le choix et l'emploi des moyens[3]. Négliger alors d'examiner par soi-même ce qu'il est opportun de dire ou de faire, sous prétexte

1. II Paralip., XX, 15-17.
2. S. Th., III *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 2.
3. « Prudentia vel eubulia, sive sit acquisita, sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii, secundum ea quæ ratio comprehendere potest. » (S. Th., II^a II^{ae}, q. LII, a. 1, ad. 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

d'abandon à la Providence, ce serait tenter Dieu[1]. Mais, parce que la raison humaine est incapable de comprendre tous les cas particuliers et contingents qui peuvent se présenter, — d'où vient que « les pensées des mortels sont timides et leurs prévoyances incertaines » — pour n'être pas privé de conseil dans les choses relatives au salut où la prudence ne suffit plus, l'homme a besoin d'être guidé et dirigé par Celui qui sait tout; de même que dans les choses humaines, quand on n'a pas assez de lumières pour traiter une affaire, on a recours au conseil de gens plus éclairés[2].

Cette direction supérieure dans l'ordre du salut s'accomplit par l'intermédiaire du don de conseil : de là cette parole du Psalmiste : « Le Seigneur est mon guide, rien ne me manquera : *Dominus regit me, et nihil mihi deerit*[3]. » Mais dans

1. « Dicendo *Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini*, Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda, vel dicenda, quando homo habet opportunitatem... Alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum. » (S. Th., IIª IIæ, q. LIII, a. 4, ad 1.)

2. « Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia, quæ occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium sint timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap., IX, 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit; quod fit per donum consilii per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto; sicut etiam in rebus humanis, qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, a sapientioribus consilium requirunt. » (S. Th., IIª IIæ, q. LII, a. 1.)

3. Ps., XXII, 1.

ce cas, l'homme n'a point à examiner et à juger par lui-même ce qu'il est opportun de faire, l'Esprit-Saint se charge de ce soin, et l'homme n'a qu'à se prêter docilement à ses inspirations; car, suivant la remarque de saint Thomas, c'est au moteur, non à l'instrument, qu'il appartient de juger et de commander. Or, en matière de dons, c'est l'Esprit-Saint, non la raison humaine, qui est le moteur, l'homme étant plutôt passif qu'actif[1], instrument et non cause principale : instrument, toutefois, qu'on ne saurait considérer comme inerte, car il est actif et libre, actif en tant que libre, coopérant librement à la motion divine[2].

La différence dans le mode d'agir que nous venons de constater entre la prudence et le don de conseil, se retrouve pareillement entre les autres vertus et les dons qu'ils perfectionnent; car à toute vertu correspond un don particulier qui lui vient en aide et la fait opérer à l'occasion d'une façon surhumaine. Ainsi en va-t-il notamment pour la force et le don de même nom.

Le propre de la vertu de force est d'affermir l'âme et de lui faire surmonter tous les obstacles

1. « Judicare et præcipere non est moti sed moventis. Et quia in donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est (art. præc., et Iª IIæ, q. LXVIII, a. 1.) inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiæ *præceptum* diceretur vel *judicium*, sed *consilium*; per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante. » (S. Th., IIª-IIæ, q. LII, a. 2, ad 1.)

2. S. Th., Iª IIæ, q. LXVIII, a. 3, ad 2.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

qui se rencontrent dans la pratique du bien, en dépit des dangers et de la mort même. Si vous me demandez quel *est son mode naturel d'agir*, je vous répondrai avec saint Thomas qu'il consiste à affronter les difficultés dans la mesure des forces humaines, *pensatis viribus propriis* et *secundum earum mensuram*[1]; aller au delà, entreprendre de son propre mouvement une œuvre qui surpasse ses forces, ce ne serait plus de la vertu, mais de la témérité, de même que rester en deçà par défaut de courage serait un signe de pusillanimité. Mais que, dans une rencontre particulière, poussé par un instinct supérieur, l'homme prenne pour mesure de ses actes, non plus ses propres forces, mais la puissance divine, qu'il se porte à des choses manifestement supérieures à ses énergies natives, qu'il affronte des dangers qu'il n'est pas en son pouvoir de surmonter, en comptant sur le secours divin, voilà *qui est au-dessus du mode humain* et l'effet du don de force[2].

Il serait facile de poursuivre ce parallèle et de montrer en détail ce qu'est le mode humain d'agir propre aux différentes vertus, et en quoi il se distingue de la façon d'opérer spéciale aux dons; mais peut-être vaudra-t-il mieux nous

1. S. Th., III *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 2.

2. « Sed quod homo in omnibus his pro mensura accipiat divinam virtutem, ut scilicet ad ardua virtutis opera se extendat, ad quæ scit se suis viribus non sufficere, et pericula quæ vires suas excedant, non formidet divino auxilio innixus.., *supra humanum modum est :* et hoc totum efficitur per donum fortitudinis. » (Ibid.)

borner à signaler en caractères généraux ce qui constitue la divergence de procédé des unes et des autres.

Dans les actes qui émanent des vertus, acquises ou infuses, l'homme agit d'une manière conforme à sa condition humaine, c'est-à-dire de son propre mouvement, en vertu de son initiative personnelle. Après avoir réfléchi, délibéré, et, au besoin, pris conseil, il se porte au bien par son libre choix, par sa propre détermination, sans exclure, bien entendu, la motion ordinaire de Dieu qui opère intérieurement dans tout agent libre ou naturel en qualité de cause première : *non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur*[1]. Agit-il, au contraire, sous l'influence des dons, ce n'est plus de lui-même qu'il opère, mais une impulsion intérieure toute-puissante, à laquelle il se prête néanmoins volontairement, le pousse à faire telle ou telle chose dont la pensée lui a été soudainement inspirée. Ici l'homme est plutôt passif qu'actif, bien que son activité personnelle, sous forme de consentement et de libre coopération, ne soit point absente, car Dieu meut chaque être d'une manière conforme à sa nature[2].

Saint Augustin a fort bien décrit ce second mode d'agir quand, à propos des paroles de l'Apôtre : « Tous ceux qui sont mus par l'Esprit

1. S. Th., Ia IIae, q. LXVIII, a. 2.

2. « In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota. » (S. Th., IIa IIae, q. LII, a. 2, ad 1.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

de Dieu, ceux-là sont les enfants de Dieu : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*[1] », il fait observer que l'Esprit-Saint « les meut pour les faire agir, non pour qu'ils demeurent inertes et purement passifs : *Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant*[2]. » Ils agissent donc, mais pour bien faire ressortir l'instinct spécial qui les fait agir, l'apôtre saint Paul dit qu'ils sont mus ou actionnés par l'Esprit de Dieu. Or, « être mû ou actionné, c'est plus que d'être simplement conduit ou dirigé; car celui que l'on dirige fait quelque chose; il est précisément dirigé pour qu'il agisse correctement. Mais celui qui est mû ou actionné semble à peine faire quelque chose de lui-même; et cependant la grâce du Sauveur agit si efficacement sur notre volonté que l'Apôtre ne craint pas de dire : *Tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont les enfants de Dieu.* (Rom., VIII, 14). Et notre volonté ne saurait faire un meilleur usage de sa liberté qu'en l'abandonnant à l'impulsion de Celui qui ne peut faire le mal[3]... »

1. Rom., VIII, 14.

2. S. AUG., *De Corrept. et grat.*, c, II, n. 4. — Saint Thomas dit, lui aussi : « Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat, *non sine nobis agentibus* : ipse enim operatur in omni voluntate et natura. » (S. Th., Iª IIæ, q. LV, a. 4, ad 6.)

3. « Procul dubio plus est agi, quam regi : qui enim regitur aliquid agit; et ideo regitur, ut recte agat; qui autem agitur, agere aliquid vix intelligitur : et tamen tantum præstat voluntatibus nostris gratia Salvatoris, ut non dubitet Apostolus dicere : *Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei.* (Rom., VIII, 14.) Nec aliquid in nobis libera voluntas melius agere potest, quam ut illi se agendam commendet, qui male agere non potest. » (S. Aug., *De Gestis Pelag.*, c. III, n. 5.)

1. Luc., IV, 1.

2. Luc., II, 25.

L'Écriture et la vie des Saints contiennent un grand nombre de faits où l'on voit en exercice cette impulsion divine. C'est ainsi qu'il est dit dans saint Luc que « Jésus fut poussé au désert par l'Esprit-Saint : *Agebatur a Spiritu in desertum*[1]. » De même le vieillard Siméon, qui avait reçu du Saint-Esprit la promesse qu'il ne mourrait point sans avoir vu le Christ du Seigneur, se sentit inspiré de venir au Temple, *venit in Spiritu in templum*[2], au moment où Marie et Joseph s'y présentaient pour accomplir dans la personne de l'Enfant Jésus les prescriptions de la loi.

Un fait va nous montrer d'une façon saisissante la différence du mode d'agir qui distingue les vertus et les dons. Sous la persécution de Septime-Sévère, une jeune esclave du nom de Félicité venait d'être condamnée aux bêtes avec d'autres chrétiens. Elle était sur le point de devenir mère. Mais comme le jour du supplice approchait, Félicité se désolait à la pensée que son état de grossesse ferait différer son supplice : car la loi défendait l'exécution d'une femme enceinte. Les autres martyrs s'affligeaient également de la laisser en arrière. Trois jours avant la date fixée pour le combat, tous se mirent en prière pour obtenir sa prompte délivrance. A

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

peine avaient-ils achevé, que les douleurs la prirent. Comme elle poussait des gémissements, un des geôliers lui dit : « Si tu ne peux en ce moment supporter la souffrance, que sera-ce quand tu seras déchirée par les bêtes? Il eût donc bien mieux valu sacrifier aux dieux. » A quoi cette généreuse femme fit cette belle réponse : « Aujourd'hui, c'est moi qui souffre; mais alors il y en aura un autre en moi qui souffrira pour moi, parce que moi aussi je souffrirai pour lui. »

IV

Distincts des vertus par leur mode d'agir, les dons le sont encore *par la règle qui sert de mesure à leurs actes.*

La règle des vertus acquises, c'est l'humaine raison perfectionnée par la prudence naturelle; celle des vertus infuses, la raison éclairée par la foi et dirigée par la prudence surnaturelle; voilà pourquoi la vertu est définie : une habitude qui nous incline à vivre avec droiture suivant la règle de la raison : *qua recte vivitur secundum regulam rationis*[1]. Quant aux dons du Saint-Esprit, ces perfections plus hautes, *altiores perfectiones*[2], que Dieu nous donne en vue de sa motion, *in ordine ad motionem ipsius*[3], leurs actes n'ont d'autre

1. S. Th., Ia IIae, q. LXVIII, a. 1, ad 3.
2. Ibid., in corp. art.
3. Ibid., ad 3.

règle que l'inspiration divine et la sagesse de Celui qui est l'Esprit de vérité[1].

Aussi n'est-il pas rare « que l'inspiration divine pousse l'homme à des œuvres qui dépassent les limites ordinaires de la raison, même éclairée par la foi. Ces œuvres sont bonnes d'une bonté supérieure; elles ne sont pas téméraires parce qu'elles ont Dieu lui-même pour conseiller et pour soutien; elles sont justifiées par cette raison supérieure que Dieu, quand il agit ainsi, n'est pas obligé de se tenir dans les limites que l'imperfection naturelle de l'homme oblige celui-ci à respecter. Par toutes ces raisons elles satisfont plus qu'il n'est absolument nécessaire aux données de la prudence. Néanmoins la prudence ordinaire, même chrétienne, n'autoriserait pas à les entreprendre ni à les conseiller. C'est dans ces œuvres surtout que les dons du Saint-Esprit sont mis en jeu[2]. »

Ainsi quand sainte Dorothée, conduite au supplice et interpellée par un avocat du nom de Théophile qui, l'ayant entendue parler du paradis de son époux, lui dit par raillerie : « Allons, épouse du Christ, envoie-moi du paradis de ton époux des fleurs ou des roses », répondit à l'instant : « Certainement je le ferai », d'où lui

1. « Cum dona sint ad operandum supra humanum modum, oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula humanæ virtutis, quæ est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed quasi Deus factus participatione, operetur. » (S. Th., III *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 3.)
2. *L'Ami du Clergé*, an. 1892, p. 391.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

venait une pareille assurance? Aurait-elle parlé de la sorte, en se conformant aux lois de la prudence chrétienne? Ne s'exposait-elle pas ou à tenter Dieu en comptant sur un miracle qu'il n'était pas tenu d'opérer, ou à jeter le discrédit sur la religion chrétienne, si la promesse qu'elle venait de faire ne se réalisait pas? Et pourtant la jeune vierge répond sans hésitation : « Certainement je le ferai : *Plane hoc faciam.* » Et l'événement lui donne promptement raison. C'est que l'Esprit-Saint lui avait suggéré sa réponse, et, sans hésiter, sans réfléchir davantage, elle avait obéi docilement à l'inspiration divine, selon cette parole du prophète : « Le Seigneur m'a ouvert l'oreille pour me faire entendre sa voix; quoi qu'il me dise, je ne résiste point; quelque difficulté qui se présente, je ne retourne pas en arrière[1]. »

De même, quand le bienheureux Henri Suso, de l'Ordre de Saint-Dominique, gravait profondément sur sa poitrine le nom de Jésus et se livrait à des macérations qui révoltent notre délicatesse; quand sainte Apollonie, menacée par les païens d'être brûlée vive si elle ne renonçait à Jésus-Christ, prévenait ses bourreaux et se jetait elle-même dans les flammes; quand les stylites et tant d'autres saints embrassaient un genre de vie qui semblait un perpétuel défi jeté à la nature, se conduisaient-ils selon les règles de

1. « Dominus Deus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico : retrorsum non abii. » (Is., L, 5.)

la prudence chrétienne? Evidemment non. Et pourtant les miracles opérés en confirmation de leur sainteté sont là pour nous prouver qu'ils avaient, en agissant de la sorte, obéi à une impulsion divine. Tous ces héroïsmes de foi, de douceur, de force, de patience, de charité, dont l'hagiographie chrétienne contient l'émouvant récit; les œuvres extraordinaires entreprises pour la gloire de Dieu ou le salut du prochain; les manifestations les plus hautes et les plus excellentes de la vie spirituelle, ne sont autre chose que les effets des dons du Saint-Esprit. Partant d'un principe supérieur aux vertus, quoi d'étonnant qu'ils en dépassent la mesure?

Voilà pourquoi certains théologiens disent que les dons sont des perfections qui disposent l'homme à des actes plus relevés, plus excellents, que ne le sont généralement les actes des vertus : *Et hoc est quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum*[1]. Et, loin d'improuver cette opinion, saint Thomas déclare, dans un autre passage, que c'est celle qui paraît la plus conforme à la vérité : *Et hæc opinio inter omnes vera videtur*[2].

Est-ce à dire que les dons aient un objet distinct de celui des vertus, et qu'ils n'entrent en exercice que lorsqu'il s'agit d'œuvres héroïques ou extraordinaires? S'il en était ainsi, ils ne conviendraient pour ainsi dire qu'aux grands saints, aux apôtres, aux martyrs, aux âmes géné-

1. S. Th., Iª IIæ, q. LXVIII, a. 1.
2. S. Th., III *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

reuses prêtes à tous les sacrifices pour avancer dans le chemin de la perfection, tandis qu'ils seraient à peu près inutiles à l'immense multitude des chrétiens qui vivent dans la justice sans faire une action éclatante. Combien, en effet, se sauvent par la simple pratique des commandements et par les œuvres ordinaires de la vie chrétienne! A quoi bon dès lors des *habitus* n'ayant à s'exercer que rarement, dans des cas exceptionnels, et qui demeureraient le plus souvent à l'état de forces dormantes et oisives? Or, c'est l'enseignement unanime des Docteurs et des maîtres de la vie spirituelle que les dons du Saint-Esprit sont le lot commun de tous les justes, sans en excepter les plus humbles; et saint Thomas les déclare nécessaires au salut[1]. Comment, dès lors, ne pas reconnaître que si les actes héroïques et les œuvres éminentes de la sainteté parfaite constituent le domaine principal des dons, ils ne sauraient cependant être considérés comme leur objet adéquat et comme la limite extrême de leur sphère d'influence? Aussi, tout en concédant que « les dons surpassent la perfection commune des vertus, le saint Docteur fait observer que ce n'est point quant au genre des œuvres, à la façon dont les conseils l'emportent sur les préceptes, mais quant au mode d'opérer, en ce qu'ils disposent l'homme à recevoir la motion d'un agent supérieur : *Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia*

1. S. Th., I^a II^{ae}, q. LXVIII, a. 2.

præcedunt præcepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio[1]. »

On ne pourrait donc, sans s'écarter de la pensée du prince de la théologie, assigner aux vertus et aux dons des domaines complètement séparés, réserver à ceux-ci un genre d'œuvres spéciales qui surpasseraient en perfection l'objet matériel de celles-là. Il n'est, au contraire, aucune matière des vertus sur laquelle l'un ou l'autre don ne puisse être appelé à exercer à un moment donné son mode suréminent d'opération[2], de même qu'il n'est pas de forces ou facultés humaines susceptibles d'être le principe d'actes humains, qui ne soient aptes à être actionnées par l'Esprit-Saint et perfectionnées par ses dons[3]. Bref, le champ d'opération des dons s'étend aussi loin que celui des vertus; mais si les uns et les autres ont une même matière, ils se différencient néanmoins, comme nous l'avons dit, et par leur mode d'agir et par la règle qui sert de mesure à leurs actes; c'est pourquoi leur objet formel n'est pas le même.

1. S. Th., I^a II^{ae}, q. LXVIII, a. 2, ad 1.

2. « Cum donum elevet ad operationem quæ est supra humanum modum, oportet quod circa materias omnium virtutum sit aliquod donum quod habeat aliquem modum excellentem in materia illa. » (S. Th., III *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 2.)

3. « In omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva. » (S. Th., I^a II^{ae}, q. LXVIII, a. 4.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

V

Les considérations qui précèdent sur la nature et la distinction des dons et des vertus ont déjà fait clairement pressentir leur rôle respectif dans l'économie surnaturelle. La question toutefois n'avait pas été jusqu'ici abordée directement ; le moment est venu de le faire et de rechercher quel est ce rôle. Au jugement de l'angélique Docteur, il consisterait pour les vertus à mettre nos puissances appétitives en état d'obéir promptement à la raison, et pour les dons à disposer le juste à suivre docilement les inspirations de l'Esprit-Saint : *Virtutes morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi... Dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto*[1].

Réduite à ces termes et envisagée seulement dans ses grandes lignes, la doctrine relative aux fonctions particulières des vertus et des dons rallie facilement tous les suffrages ; mais sitôt qu'il s'agit de préciser davantage, l'accord s'évanouit et les opinions apparaissent.

Ainsi certains théologiens prétendent que les vertus disposent uniquement à obéir à la raison, « à agir en conformité avec elle, et non à suivre

1. S. Th., Iª IIæ, q. LXVIII, a. 3

l'inspiration divine[1] » ; le rôle des dons serait de perfectionner l'homme « en tout ce qu'il doit faire sous l'impulsion, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint[2] ». Et comme il n'est aucune action de la créature où la motion divine ne soit associée à l'activité humaine, ils en concluent que vertus et dons entrent en exercice chez les justes dans tous et chacun des actes de leur vie surnaturelle. Voici comment ils raisonnent : « Les vertus disposent l'homme à suivre l'impulsion de la droite raison ; les dons le disposent à suivre celle de Dieu ou de l'Esprit-Saint. Or cette double impulsion est nécessaire dans les actes ordinaires des vertus, depuis les plus élevés jusqu'aux plus infimes[3]. » Il faut donc reconnaître en tout acte surnaturel même facile l'exercice des vertus et des dons.

Saint Thomas entend les choses différemment. A son avis, tout en ayant pour office de préparer l'âme à suivre sans résistance le mouvement et la direction de la raison, les vertus la disposent encore, par voie de conséquence, à suivre l'impulsion divine, au moins cette impulsion ordinaire et commune que Dieu ne refuse à aucune créature désireuse d'utiliser et de mettre en œuvre les principes d'activité résidant en elle. Car, suivant la remarque du saint Docteur, par le fait même que l'homme est bien disposé au regard de sa propre raison, il l'est également par

1. *L'Ami du Clergé*, n. du 29 décembre 1898, p. 1164.
2. Ibid., p. 1166.
3. *L'Ami du Clergé*, n. du 1er septembre 1898, p. 774.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

rapport à Dieu : *Quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum*[1]. Quant aux dons, leur fonction propre, leur rôle particulier est de préparer celui qui les possède à recevoir d'une façon connaturelle non pas toute espèce de motion divine, mais seulement certaines impulsions spéciales désignées sous le nom d'*inspirations*, d'*instincts* de l'Esprit-Saint, et de faire accomplir à l'homme des actes qui sortent de l'ordinaire, sinon par leur objet matériel, au moins par leur mode de production et par la norme qui leur sert de mesure : *Dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur* INSTINCTUM *Spiritus Sancti*[2]. — *Cum dona sint ad operandum* SUPRA HUMANUM MODUM, *oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula quam sit regula humanæ virtutis, quæ est ipsa Divinitas participata suo modo*[3].

Pour mettre cette vérité dans tout son jour, il ne sera pas hors de propos de rappeler qu'on peut distinguer une triple motion divine : la première, proportionnée à la nature, et donnée en vue d'opérations naturelles ; c'est la motion par laquelle Dieu opère en tout agent naturel ou libre, *qua Deus operatur in omni operante*, en qualité de cause première, et dont saint Thomas

1. S. Th., Iª IIæ, q. XXXIV, a. 8, ad 2.
2. S. Th., Iª IIæ, q. LXVIII, a. 3.
3. S. Th., III *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 3.

prouve la nécessité dans la *Somme théologique* (I p., q. 105, a. 5).

La seconde, d'ordre surnaturel et proportionnée à la grâce, nous est octroyée par Dieu pour nous faire accomplir des œuvres salutaires ; car, si parfaite que soit ou que l'on suppose une créature, quand même elle posséderait à un degré éminent la grâce sanctifiante et les vertus infuses, elle est incapable de passer de la puissance à l'acte, sinon par la vertu de la motion divine, motion qui ne se distingue pas ici de la grâce actuelle : *Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ*[1].

La troisième enfin est une motion toute spéciale sous l'influence de laquelle l'homme est plutôt passif qu'actif, *magis agitur quam agat*, suivant cette parole de l'Apôtre : « Tous ceux qui sont mus et actionnés par l'Esprit-Saint, ceux-là sont les enfants de Dieu : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*[2]. » Sur quoi saint Thomas fait observer que, « être mû ou actionné, c'est être mis en mouvement par une sorte d'instinct supérieur : *Illa enim* AGI *dicuntur, quæ quodam superiori instinctu moventur*. Aussi dit-on des animaux non pas qu'ils agissent, comme s'ils se portaient à l'action de leur propre mouvement, mais qu'ils y sont poussés par l'instinct de la nature : *Unde de brutis dicimus quod non agunt, sed aguntur, quia a natura moventur, et non ex proprio motu, ad suas actiones agendas*. Or, quelque chose d'analogue se

1. S. Th., Iª IIæ, q. CIX, a. 9.
2. Rom., VIII, 14.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

passe dans l'homme spirituel qui est incliné à certains actes non par le mouvement de son libre arbitre *principalement*, mais par l'Esprit-Saint : *Similiter autem homo spiritualis non quasi ex motu propriæ voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid*[1]. »

Et de peur qu'on abusât de la comparaison qu'il vient d'apporter, l'angélique Docteur s'empresse d'ajouter que cette impulsion de l'Esprit-Saint n'exclut nullement dans les justes la spontanéité, voire même la liberté de leurs actes, mais elle est l'indice que le mouvement même de leur volonté et de leur libre arbitre est causé par le Saint-Esprit, suivant cette parole de l'Apôtre : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le parfaire. — Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat, secundum illud Philip.* II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*[2].

Le premier genre de motion divine actionne nos forces naturelles, soit seules, soit perfectionnées par les vertus acquises, et devient avec elles le principe d'actes moralement bons. Le second met en exercice les vertus infuses, et nous fait accomplir des actes surnaturels, ceux du moins où se conserve notre mode naturel d'agir. Quant au troisième, il est propre aux dons, et c'est toujours une impulsion spéciale ayant pour terme

1. S. Th., *in Rom.* VIII, 14, lect. 3.
2. Ibid

des œuvres suréminentes par quelque endroit, *cum donum elevet ad operationem quæ est supra humanum modum*[1], des œuvres où l'âme humaine opère comme instrument de l'Esprit-Saint, et se trouve dès lors plutôt passive qu'active : *In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota*[2].

Dans les deux premiers cas, la motion divine se dissimule en quelque sorte derrière nos facultés, dont elle provoque l'exercice, tout en respectant leur jeu normal. Suivant l'heureuse expression du pape Pie VI dans la bulle *Auctorem fidei*, elle nous fait faire les actes auxquels nous nous sommes librement déterminés : *facit ut faciamus*[3]. C'est la motion ordinaire et commune sous l'influence de laquelle s'accomplissent les actes émanés des vertus.

Très différente est la motion propre aux dons. Celle-ci, en effet, prévient nos délibérations, devance nos jugements, et nous porte d'une façon pour ainsi dire instinctive à des œuvres auxquelles nous n'avions pas songé et que l'on peut vraiment appeler surhumaines, soit parce qu'elles dépassent nos forces, soit parce qu'elles se produisent en dehors du mode et des procédés ordinaires de la nature et de la grâce. C'est l'impulsion venant de Dieu comme agent supérieur, *sicut a quadam superiori potentia*[4], et qui, pour être

1. S. Th., III Sent., dist. XXXIV, q. I, a. 2.
2. S. Th., IIª IIæ, q. LII, a. 2, ad 1.
3. Bulle *Auctorem fidei*, prop. 21.
4. S. Th., Iª IIæ, q. LXVIII, a. 4.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

bien reçue, exige des dispositions toutes spéciales.

On comprend en effet que, pour préparer l'âme à suivre promptement ces impulsions extraordinaires par lesquelles l'Esprit-Saint pousse les âmes à des actes qui relèvent de lui principalement et qui se produisent en dehors des règles communes, des perfections particulières, supérieures aux vertus, *altiores perfectiones*[1], les dons, en un mot, soient ici nécessaires. Ne faut-il pas que le mobile se trouve dans un rapport harmonieux avec son moteur? *Manifestum est quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum*[2]. Mais quand il s'agit d'œuvres ordinaires et communes, auxquelles l'homme se porte de lui-même, de son propre mouvement, comment ne pas admettre avec saint Thomas que la même habitude qui incline la volonté à suivre l'impulsion de la droite raison la dispose pareillement à recevoir la motion divine : par exemple, que la même vertu de force ou de tempérance qui assouplit notre volonté au joug et à l'empire de la raison la rend en même temps docile à la motion divine, l'inclinant à en faire les actes dans les circonstances ordinaires de la vie?

N'est-ce pas de l'essence même de l'*habitus* opératif de disposer à l'acte la puissance qu'il perfectionne, en sorte qu'il dépend de la volonté d'en user à son gré, suivant cette parole de saint Thomas : *Habitus est quo quis utitur cum voluerit*[1]? Aussi, quiconque possède une habitude bonne, non seulement le juste en qui se rencontrent, avec les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit, mais le pécheur lui-même, celui du moins qui a conservé la foi et l'espérance, peut en faire les actes quand il le juge à propos, et d'une façon connaturelle, même en l'absence des dons.

1. S. Th., Ia IIae, q. LXVIII, a. 1.
2. Ibid., a. 8.

S'il en était autrement, si c'était pour préparer l'âme juste à recevoir fidèlement la motion divine en tout ce qui est du domaine surnaturel que les dons sont ordonnés, on ne voit pas pourquoi il n'y aurait pas également, dans l'ordre purement naturel, des perfections analogues aux dons du Saint-Esprit et destinées à nous rendre dociles à la motion divine, de même qu'il y a des vertus acquises qui disposent les facultés appétitives à obéir à la raison ; car enfin, dans l'ordre de la nature comme dans celui de la grâce, nous obéissons à un double moteur : la raison et Dieu. Or, nul n'a jamais parlé, que nous sachions, de ces sortes de perfections.

Concluons donc que Dieu nous meut et par les vertus et par les dons, mais diversement : d'une manière conforme à notre nature par les vertus, d'une façon supérieure par les dons : *Virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum*[1]. Tant qu'il s'agit d'opérer le bien d'une manière humaine, conformément aux procédés et aux règles ordinaires de la nature et de la grâce, l'action des dons n'est point requise,

1. S. Th., Ia IIae, q. I, a. 5.
2. S. Th., III *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

les vertus suffisent : les vertus acquises, s'il est question d'une œuvre moralement bonne de l'ordre naturel ; les vertus chrétiennes ou infuses, s'il s'agit d'un acte salutaire. Ce n'est que dans les cas où l'homme doit se conduire d'une façon supérieure au mode ordinaire, pratiquer la vertu à un degré héroïque ou dans des conjonctures particulièrement difficiles ; ou encore lorsqu'il s'agit de correspondre comme un instrument libre mais docile à quelqu'une de ces impulsions insolites qui procèdent de Dieu en tant qu'agent supérieur, *secundum quod movetur homo ab altiori principio*[1], que les dons deviennent nécessaires et entrent en exercice.

Une comparaison achèvera d'éclaircir notre pensée. Qu'un Lacordaire ou un Montalembert, se faisant maîtres d'école, s'abaissent jusqu'à apprendre l'*A*, *b*, *c* à des enfants, faudra-t-il que ceux-ci aient reçu une préparation spéciale pour être en état de suivre leurs leçons? Nullement. Dès là que ces illustres maîtres, si fort au-dessus d'un pédagogue ordinaire, se bornent à enseigner les rudiments de la langue, tout le monde peut les comprendre. Il en irait autrement si, au lieu de distribuer à leur jeune auditoire un enseignement élémentaire, ces grands orateurs prétendaient l'initier à tous les secrets de l'éloquence[2].

1. S. Th., I^a II^ae, q. LXVIII, a. 2, ad 1.

2. Voir sur cette question un article paru dans la *Revue thomiste*, n° de novembre 1899, sous ce titre : LES DONS DU SAINT-ESPRIT, *leur nature, leur rôle, leur action dans la vie chrétienne*.

VI

Si tel est le rôle des dons, si leur but propre et spécial est de nous préparer à suivre docilement les inspirations divines, les impulsions spéciales et extraordinaires de l'Esprit-Saint dans les choses où la motion de la raison est insuffisante, comment prétendre qu'ils sont nécessaires au salut? Comment démontrer que les fidèles, dont la vie se meut dans l'orbite d'une vertu commune, ont vraiment besoin des dons pour atteindre leur fin dernière? Il semble que, avec les vertus théologales qui les disposent bien par rapport aux choses divines, avec les vertus morales infuses qui produisent un effet semblable au regard des choses humaines, ils possèdent tout ce qui est requis pour parvenir au salut. Ils connaissent le terme vers lequel ils doivent orienter leur vie, ils ont des forces surnaturelles pour y tendre, que faut-il de plus? La motion spéciale et la direction de celui dont parlait le Psalmiste quand il disait : « Votre Esprit qui est bon, ô Seigneur, me conduira dans la terre de la véritable rectitude[1] ». Nul, en effet, ne peut parvenir à l'héritage de la patrie céleste s'il n'est dirigé et conduit par l'Esprit-Saint : *Quia scilicet in hæreditatem illius*

1. « Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. » (Ps. CXLII, 10.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

terræ beatorum nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto[1].

Si l'homme n'avait d'autre fin que celle qui répond aux exigences de sa nature, il pourrait, avec ses énergies natives et le secours ordinaire que la Providence ne refuse jamais aux causes secondes pour l'exercice de leur activité, s'acheminer de lui-même vers le terme de ses destinées. Que si cependant Dieu daignait venir encore à son aide par une motion et une impulsion spéciale, *per specialem instinctum*[2], ce serait l'effet d'une bonté vraiment surabondante qui va volontiers au delà du nécessaire, et non le signe d'un besoin auquel il est indispensable de pourvoir : *Si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis*[3]. Mais parce qu'il a plu à Dieu de nous appeler à une fin qui surpasse absolument les forces et les exigences de la nature, et que la raison même perfectionnée par la foi et les autres vertus théologales est incapable de nous conduire à ce bienheureux terme, il nous faut la direction d'un guide plus éclairé, l'assistance d'un moteur plus puissant, et comme conséquence les dons divins qui ont précisément pour but de nous rendre souples et dociles aux inspirations d'en haut : *Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem... non sufficit ipsa motio rationis, nisi adsit instinctus et motio Spiritus Sancti... Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti*[1].

1. S. Th., I^{a} II^{ae}, q. XLVIII, a. 2.
2. Ibid.
3. Ibid.

D'où provient cette impuissance de la raison ? De la possession défectueuse des vertus théologales qui caractérise l'état de voie, et de l'insuffisance des vertus morales pour résister en toute occurrence aux attaques parfois si soudaines et si vives du démon, du monde et de la chair.

Quiconque, en effet, remarque saint Thomas, possède parfaitement une nature, une forme, une vertu, bref, un principe quelconque d'opération, peut, avec la motion ordinaire de Dieu qui opère intérieurement en tout agent naturel ou libre, agir par lui-même dans cette sphère ; mais celui qui ne possède qu'imparfaitement une source d'activité ne se suffit pas pour agir, il a besoin d'un secours étranger, d'une direction, d'une motion spéciale[1]. Ainsi un étudiant en médecine, un interne des hôpitaux qui n'est pas encore pleinement instruit, ne se hasarde point, s'il est prudent, à entreprendre seul et sans l'assistance de son maître une opération délicate et pouvant entraîner de graves conséquences, tandis qu'un médecin ou un chirurgien en titre, dès là qu'il possède pleinement son art, peut opérer par lui-

1. S. Th., I^{a} II^{ae}, q. LXVIII, a. 2.
2. « Manifestum est quod unumquodque quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur ; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab talero moveatur. » (S. Th., I^{a} II^{ae}, q. LXVIII, a. 2.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

même, sans avoir besoin de direction ou d'assistance[1]. Un capitaine de vaisseau, voyageant dans des parages inconnus, ne s'aventure point à vouloir pénétrer de lui-même dans un port d'accès difficile et dangereux, mais il fait monter à son bord un pilote expérimenté et connaissant bien les passes qui donnent entrée dans la rade.

Or, telle est précisément la condition actuelle de l'homme par rapport à sa fin ultime surnaturelle. Ne possédant qu'à l'état imparfait les principes des opérations surnaturelles, c'est-à-dire les vertus chrétiennes, et notamment les trois vertus théologales — car ce n'est qu'imparfaitement que nous connaissons et que nous aimons Dieu — il est hors d'état de pouvoir parvenir au port du salut sans un secours spécial, sans une impulsion et une assistance particulières de l'Esprit-Saint. *In ordine ad finem ultimum supernaturalem..., non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti..; quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto.* Et parce que cette impulsion divine spéciale est nécessaire, nécessaires conséquemment sont les dons qui disposent à la recevoir. *Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti*[2].

1. « Medicus qui perfecte novit artem medicinæ, potest per se operari; sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. » (Ibid.)

2. S. Th., I^a II^ae, q. LXVIII, a. 2.

Ce n'est pas que, même dans l'ordre de la grâce, l'homme soit incapable d'agir par lui-même et de son propre mouvement, en toute rencontre. En tant qu'informée, quoique d'une façon défectueuse, par les vertus théologales, sa raison peut bien, il est vrai, lui permettre d'accomplir, avec le secours ordinaire de la grâce, plus d'un acte salutaire; elle peut commencer à l'acheminer vers les rivages éternels; mais parce qu'il n'est en son pouvoir ni de connaître tout ce qu'il importerait de savoir, ni d'accomplir tout ce qu'il serait utile ou nécessaire de faire[1]; parce qu'elle ne possède, dans les vertus acquises ou infuses, qu'un remède insuffisant contre l'ignorance, l'hébétude, la dureté de cœur et les autres misères de notre nature, elle n'est pas en mesure de surmonter efficacement tous les obstacles, de vaincre toutes les difficultés qui peuvent se rencontrer, et de nous conduire définitivement au ciel sans une assistance spéciale, et partant sans les dons du Saint-Esprit.

Que de fois, en effet, dans le cours de son existence, un chrétien se trouve en face de certaines éventualités graves, de résolutions importantes à prendre, d'un choix de vie à faire, de la conduite à tenir en telle ou telle occurrence, sans qu'il puisse savoir au juste ce qui est expédient pour son éternité! Il est donc nécessaire que celui qui

1. « Rationi humanæ non sunt omnia cognita neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus. » (Ibid., ad 3.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sait tout et qui peut tout se charge lui-même de nous diriger et de nous protéger[1].

En outre, le salut exige parfois des œuvres difficiles. C'est un fonctionnaire qui ne peut remplir ses devoirs religieux sans être mal vu de ses chefs et s'exposer à encourir leur disgrâce. S'il était seul, il affronterait plus courageusement le danger ; mais il est chargé de famille, et sa fonction est son unique ressource. Ce sont des époux qui, pour ne pas se laisser aller à la dérive et entraîner par le courant qui en emporte tant d'autres, ont besoin d'une énergie peu commune pour être fidèles jusqu'au bout aux graves devoirs qu'impose le mariage. Même en supposant que ces chrétiens possèdent avec la grâce, l'un la vertu de force, les autres la chasteté conjugale, souvent leur vertu est faible et leur force chancelante. Où trouver le secours spécial, le surcroît d'énergie nécessaire dans des conjonctures si critiques, sinon dans une prière incessante et les dons du Saint-Esprit? En effet, le don de force est là pour perfectionner la vertu qui porte son nom ; et celui de crainte viendra fort à propos au secours de la chasteté conjugale pour lui faciliter son triomphe en inspirant aux époux une sainte horreur pour le péché. Voilà pourquoi saint Tho-

1. « Propter varios rerum eventus, et quia nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud *Sap.* IX, 14 : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. » (S. Th., I^a II^ae, q. CIX, a. 9)

mas nous dit, à la suite de saint Grégoire le Grand, que les dons sont conférés pour venir en aide aux vertus, *in adjutorium virtutum*[1].

Quoique inférieurs en excellence aux vertus théologales qui nous unissent directement à Dieu, les dons leur prêtent néanmoins un utile concours : ils avivent notre foi, animent notre espérance, enflamment notre charité, nous donnent le goût de Dieu et des choses divines Ils sont surtout les auxiliaires précieux des vertus morales, dont ils perfectionnent l'action, suppléant même au besoin à leur impuissance : *Dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus ; et sic videtur quod perficiant illud quod virtutes perficere non possunt*[2]. La prudence reçoit du don de conseil les lumières qui lui manquent ; la justice, qui rend à chacun ce qui lui est dû, est perfectionnée par le don de piété, qui nous inspire des sentiments de tendresse filiale pour Dieu et nous donne des entrailles de miséricorde pour nos frères. Le don de force nous fait surmonter avec intrépidité tous les obstacles qui pourraient nous détourner du bien, il nous affermit contre l'horreur des difficultés, et nous inspire le courage nécessaire pour entreprendre les plus rudes travaux. Enfin, le don de crainte soutient la vertu de tempérance contre les rudes assauts de la chair révoltée. Une action plus énergique, de plus héroïques efforts dans la pratique du bien,

1. S. Th., *in Is.* XI, 2.
2. S. Th., I^a II^ae, q. LXVIII, a. 8, arg. Sed contra.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

tels sont les effets des dons du Saint-Esprit. Par eux, l'âme que les vertus infuses avaient déjà mise en possession de la sainteté commune et rendue capable d'accomplir les œuvres ordinaires de la vie chrétienne, s'élève facilement jusqu'aux plus hautes cimes de la perfection. De là ces paroles de l'angélique Docteur : « Les dons perfectionnent les vertus en les élevant au-dessus du mode humain : *Dona perficiunt virtutes, elevando eas supra modum humanum*[1]. » Aussi les maîtres de la vie spirituelle les ont-ils comparés aux ailes de l'oiseau ou aux voiles du navire. L'oiseau vole plus vite qu'il ne marche; et tandis que le navire muni de simples rames n'avance qu'avec peine et lenteur, celui dont le vent enfle les voiles ou dont la vapeur presse les flancs court rapide sur les flots.

Ce qui ressort des explications précédentes, ce qui en découle, nous semble-t-il, avec la clarté de l'évidence, c'est que les dons du Saint-Esprit sont vraiment nécessaires partout où la motion de la raison même perfectionnée par les vertus infuses étant insuffisante, une impulsion divine spéciale s'impose. Or, c'est un fait que, même avec l'appoint des vertus chrétiennes, l'humaine raison est incapable de nous conduire efficacement à notre fin dernière et de nous faire surmonter tous les obstacles qui se rencontrent sur la voie, si elle n'est aidée, secourue, assistée par une inspiration particulière d'en haut, par

1. S. Th., *De charit.*, q. unic., a. 2, ad 17.

une sorte d'instinct supérieur de l'Esprit-Saint, *quodam superiori instinctu Spiritus Sancti*[1].

Nous avons donc besoin de cette impulsion divine spéciale, et par conséquent des dons, non pas constamment, mais de temps en temps dans le cours de notre existence, plus ou moins souvent suivant les difficultés qui se présentent, les actes éminents qu'il s'agit d'accomplir, le degré de perfection auquel nous sommes appelés, et aussi selon le bon plaisir de Celui qui, maître de ses dons, les distribue comme il lui plaît. Il n'est aucune époque de la vie, aucun état, aucune condition humaine qui puisse se passer des dons et de leur divine influence.

Ils ne sont pourtant pas nécessaires pour tous et chacun des actes surnaturels, mais seulement pour les œuvres émanées du juste sous la poussée de l'Esprit-Saint, et dans lesquelles l'homme est plutôt passif qu'actif. *In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota*[2]. C'est avec cette restriction qu'il faut entendre le *toujours* de la réponse opposée par saint Thomas à l'objection suivante contre la nécessité des dons : Il semble qu'avec les vertus théologales et morales l'homme est suffisamment outillé pour arriver au salut, même sans les dons. A quoi le saint Docteur répond : « Les vertus théologales et morales ne perfectionnent pas tellement l'homme par rapport à la fin der-

1. S. Th., I^{a} II^{ae}, q. LXVIII, a. 2, ad 2.
2. S. Th., II^{a} II^{ae}, q. LII, a. 2, ad 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

nière qu'il n'ait *toujours* besoin d'être mû par un instinct supérieur de l'Esprit-Saint : *Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin* SEMPER *indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione jam dicta in corpore articuli*[1].

1. S. Th., Iª IIæ, q. LXVIII, a. 2 ad 2.

CHAPITRE VII

Derniers effets de l'habitation de Dieu en nous :

LES FRUITS DU SAINT-ESPRIT ET LES BÉATITUDES.

Nous connaissons maintenant, sinon dans le détail, au moins par une vue d'ensemble, les principes d'activité conférés aux justes par l'Esprit-Saint, magnifique et complexe organisme de sainteté qui, suivant la belle expression d'un Père de l'Eglise, fait de l'homme un instrument de musique admirablement disposé pour chanter la gloire et la puissance divines : *Instrumentum musicum a Spiritu pulsatum, divinamque gloriam et potentiam canens*[1]. Et quand il a ainsi tout préparé, l'Esprit-Saint, artiste incomparable, se met lui-même au clavier, et pourvu qu'il ne rencontre pas de résistance, il tire de cet instrument spirituel des accords merveilleux qui ravissent le cœur de Dieu et ne laissent pas que de plaire au monde lui-même, captivé malgré lui par cette sainte harmonie.

C'est la douce et chaste Agnès entonnant sur

1. S. GREG. NAZ., *Orat. ad popul.*, XLIII, n. 67.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

nière qu'il n'ait *toujours* besoin d'être mû par un instinct supérieur de l'Esprit-Saint : *Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin* SEMPER *indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione jam dicta in corpore articuli*[1].

1. S. Th., Iª IIæ, q. LXVIII, a. 2 ad 2.

CHAPITRE VII

Derniers effets de l'habitation de Dieu en nous :

LES FRUITS DU SAINT-ESPRIT ET LES BÉATITUDES.

Nous connaissons maintenant, sinon dans le détail, au moins par une vue d'ensemble, les principes d'activité conférés aux justes par l'Esprit-Saint, magnifique et complexe organisme de sainteté qui, suivant la belle expression d'un Père de l'Eglise, fait de l'homme un instrument de musique admirablement disposé pour chanter la gloire et la puissance divines : *Instrumentum musicum a Spiritu pulsatum, divinamque gloriam et potentiam canens*[1]. Et quand il a ainsi tout préparé, l'Esprit-Saint, artiste incomparable, se met lui-même au clavier, et pourvu qu'il ne rencontre pas de résistance, il tire de cet instrument spirituel des accords merveilleux qui ravissent le cœur de Dieu et ne laissent pas que de plaire au monde lui-même, captivé malgré lui par cette sainte harmonie.

C'est la douce et chaste Agnès entonnant sur

1. S. GREG. NAZ., *Orat. ad popul.*, XLIII, n. 67.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

la terre, pour le continuer au ciel, le cantique des vierges : « J'aime le Christ, dont je vais bientôt devenir l'épouse ; le Christ, dont la Mère est vierge et que le Père céleste engendre sans corruption... Je suis fiancé à celui que servent les anges, et dont la beauté fait l'admiration du soleil et de la lune[1]. » C'est le martyr Ignace, exposé dans l'amphithéâtre et qui, entendant les rugissements des lions, s'écrie dans son impatience de souffrir : « Je suis le froment du Christ ; je serai moulu par la dent des bêtes pour devenir un pain vraiment pur. » C'est le grand apôtre Paul jetant à toutes les puissances ennemies ce fier défi : « Qui me séparera de l'amour du Christ? La tribulation? l'angoisse? la faim? la nudité? le péril? la persécution? le glaive?... Je suis assuré que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les vertus, ni aucune autre créature ne pourra jamais me séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur[2]. »

C'est l'innombrable multitude des saints et des saintes répandue sur la terre entière et formant un concert immense, où chacun fait sa partie et chante sur un mode spécial le triomphe de la grâce sur la nature : symphonie ravissante, où toutes les voix se réunissent et se fondent

1. « Amo Christum in cujus thalamum introibo, cujus Mater virgo est, cujus Pater feminam nescit... Ipsi sum desponsata, cui angeli serviunt, cujus pulchritudinem sol et luna mirantur. » (*Ex. offic.* S. Agnetis.)

2. Rom., VIII, 35-39.

dans un merveilleux accord. Voix d'enfants et de vieillards, de vierges et d'adolescents, d'hommes et de femmes, s'élevant de la terre au ciel. Voix de l'innocence conservée ou laborieusement reconquise. Voix de la charité miséricordieuse faisant appel par la bouche de Vincent de Paul à toutes les misères afin de les soulager. Voix de la foi triomphante dans la personne de Pierre de Vérone frappé à mort par l'hérésie, et trouvant encore la force de tracer avec la pourpre de son sang ce mot sublime : *Credo*, Je crois. Voix de l'humilité proférant par l'organe de Jean de la Croix une des paroles les plus belles et les plus héroïques qui soient sorties d'une bouche humaine, lorsque, interrogé par le Christ : quelle récompense il demandait pour tant de travaux, il fit cette réponse : « Seigneur, souffrir et être méprisé pour vous. »

Quelle admirable floraison de vertus le souffle de l'Esprit-Saint fait éclore dans les âmes dociles à son action! Ou plutôt quels fruits aussi délicieux que variés il leur fait produire! Ce sont ceux dont parlait Notre-Seigneur, quand il disait à ses apôtres : « Je vous ai choisis et vous ai établis pour que vous alliez sans cesse de l'avant, que vous portiez des fruits et que ces fruits demeurent : *Ego elegi vos, et posui vos ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat*[1]. » Le juste, en effet, est comparé, dans nos saints Livres, à un arbre planté sur le bord des eaux et qui

1. Joan., XV, 16.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

donne ses fruits en son temps[1]. Quels sont ces fruits? L'apôtre saint Paul nous les fait connaître dans cette belle énumération que nous lisons au chapitre V de l'Epître aux Galates : « Les fruits de l'Esprit-Saint, dit-il, sont la charité, la joie, la paix, la patience, la bénignité, la bonté, la longanimité, la douceur, la foi, la modestie, la continence et la chasteté[2]. »

Que faut-il entendre par ces fruits du Saint-Esprit? Pourquoi sont-ils ainsi nommés? En quoi diffèrent-ils des vertus et des dons? Quel est leur nombre?

I

Et d'abord, que faut-il entendre par les fruits du Saint-Esprit? On entend par là, dit saint Thomas, « tous les actes de vertu arrivés à une certaine perfection et dans lesquels l'homme se délecte : *Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur*[3]. » On les appelle *fruits*, dit saint Ambroise, parce qu'ils remplissent l'âme d'une délectation pure et sainte.

1. « Erit tanquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo. » (Ps., I, 3.)

2. « Fructus autem Spiritus est : charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. » (Gal., V, 22-23.)

3. S. Th., I^{a} II^{ae}, q. LXX, a. 2.

Pris dans son acception naturelle, le *fruit* désigne le produit final et savoureux d'une plante ou d'un arbre parvenu à la perfection qui convient à son espèce[1]; c'est le terme régulier de la végétation, le résultat définitif de ce merveilleux travail auquel s'emploie la vie de la plante. Aussi variés que les arbres sur lesquels ils ont été cueillis, les fruits ont cela de commun qu'ils sont le dernier produit de la plante, et qu'ils possèdent tous, une fois arrivés à maturité, une certaine saveur, différente suivant les espèces. *Fructus sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur*[2]. Lors même qu'elles réjouissent la vue par l'éclat de leurs couleurs et délectent l'odorat par la douceur et la finesse de leur parfum, ni les feuilles ni les fleurs ne méritent ce beau nom de fruits; car ce n'est pas ce qu'on attend définitivement de l'arbre : *quod ultimum ex arbore expectatur*.

Le fruit n'est pas seulement l'ornement et la perfection de l'arbre, il en est la raison d'être, le but, la fin; c'est lui qui donne à l'arbre toute sa valeur et qui dédommage du soin consacré à sa culture. C'est pourquoi, parlant en parabole d'un figuier qui avait cessé depuis plusieurs années de donner des fruits, le Sauveur disait : « Coupez-le; pourquoi occupe-t-il inutilement la

1. « Dicitur in corporalibus *fructus* id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet. » (Ibid., a. 1.)

2. S. Th., I^{a} II^{ae}, q. XI, a. 1.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

place? *Succide ergo illam; ut quid etiam terram occupat*[1]? » Grande leçon pour le chrétien, qui, sous peine d'être retranché comme un sarment inutile et jeté au feu, ne doit point laisser inactives les énergies divines qui lui ont été conférées comme autant de germes destinés à éclore sous le souffle de l'Esprit de Dieu et à produire ces œuvres saintes et dignes de la vie éternelle que l'Ecriture désigne sous le nom de fruits du Saint-Esprit.

On donne, en effet, par analogie, dans l'ordre spirituel, ce nom de fruits au produit final de la grâce dans les âmes, c'est-à-dire aux actes de vertu, sinon à tous indistinctement, au moins à ceux qui possèdent un certain degré de perfection et de saveur.

Les fruits du Saint-Esprit ne sont donc pas des habitudes, des qualités permanentes, mais des actes ; ils ne sauraient dès lors être confondus avec les vertus et les dons, mais ils s'en distinguent comme l'effet se distingue de sa cause, le ruisseau de sa source. Et bien que l'apôtre saint Paul énumère parmi ces fruits la charité, la patience, la douceur, etc., il ne faut point entendre ces expressions des vertus elles-mêmes, mais de leurs opérations ; car, si parfaites que puissent être les vertus, elles ne sauraient être considérées comme le dernier produit de la grâce, étant ordonnées elles-mêmes, en qualité de principes, à des produits ultérieurs, c'est-à-dire à leurs actes.

1. Luc., XIII, 7.

Toutefois, pour mériter le nom de fruits, les actes des vertus doivent être accompagnés d'une certaine suavité. Au commencement, ces actes ne s'accomplissent qu'avec peine, ils exigent des efforts, d'aucuns même sont âpres à la nature comme un fruit qui n'est pas mûr. Mais, observe un pieux auteur, « quand on s'est longtemps exercé avec ferveur dans la pratique des vertus, l'on acquiert la facilité d'en produire les actes. On ne sent plus les répugnances qu'on ressentait au commencement. Il ne faut plus combattre ni se faire violence. On fait avec plaisir ce que l'on ne faisait auparavant qu'avec peine. Il arrive alors aux vertus ce qui arrive aux arbres. Comme ceux-ci portent des fruits qui, quand ils sont venus à leur maturité, n'ont plus d'aigreur, mais sont doux et d'une agréable saveur ; de même quand les actes de vertu en sont venus à une certaine maturité, ils se font avec plaisir, et l'on y trouve un goût délicieux[1]. »

Le monde ne comprend rien à ces sortes de délices ; car, suivant la remarque de saint Bernard, il voit la croix, mais non l'onction : *Crucem quidem vident, sed non etiam unctionem*[2] ; les afflictions de la chair, la mortification des sens, les labeurs de la pénitence ne frappent son regard que par leur côté pénible, et il les a en horreur, les consolations de l'Esprit-Saint lui échappent. Les âmes saintes, au contraire, disent

1. LALLEMANT, *Doctrine spirit.*
2. S. BERN., serm. 1, *de Dedicat.*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

volontiers avec l'épouse des Cantiques : « Je me suis assise à l'ombre de celui que j'avais désiré, et son fruit est doux à mon palais [1]. »

Les fruits de l'Esprit-Saint sont-ils nombreux? Saint Paul en compte douze, comme nous l'avons vu plus haut. Pourquoi ce nombre duodénaire? Il semble que l'on devrait en admettre autant que d'actes vertueux. C'est, en effet, la conclusion de saint Thomas : « Les fruits, dit-il, ce sont tous les actes de vertu dans lesquels l'homme trouve du plaisir : *Sunt fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur* [2]. » L'Apôtre aurait donc pu en faire entrer un plus ou moins grand nombre dans son énumération, car il n'avait pas la prétention de les énoncer tous. S'il s'est arrêté au nombre de douze, c'est d'abord parce que ce nombre, dans le style de l'Ecriture, désigne l'universalité; puis, parce que tous les actes de vertu peuvent assez convenablement se ramener à ceux que nomme l'Apôtre, attendu qu'ils embrassent la vie chrétienne tout entière [3].

Nous parlons de fruits; nous pourrions tout aussi bien les appeler des *fleurs*, si, au lieu de considérer nos bonnes œuvres comme le dernier produit de la grâce ici-bas, nous les envisagions par rapport à la vie éternelle, dont ils sont comme l'annonce et le gage. Car, de même

1. « Sub umbra illius quem desideraveram sedi, et fructus ejus dulcis gutturi meo. » (Cant., II, 3.)
2. S. Th., Iª IIæ, q. LXX, a. 2.
3. Ibid., a. 3, ad 4.

qu'en voyant apparaître la fleur, on conçoit l'espoir de cueillir un fruit, jouer ainsi la pratique des œuvres saintes et méritoires nous donne l'espérance de parvenir à la vie et à la béatitude éternelles [1].

II

Au sommet de la vie spirituelle, au-dessus par conséquent des actes de vertu ordinaire, au-dessus des fruits du Saint-Esprit, se placent les *béatitudes*, couronnement de l'œuvre divine en nous, le dernier et le plus sublime effet de la présence de celui que le Père a daigné nous envoyer pour notre sanctification, l'avant-goût du bonheur céleste.

Que faut-il entendre par les béatitudes? Quel en est le nombre? Se distinguent-elles des fruits, des vertus et des dons?

On désigne sous le nom de béatitudes certains actes de la vie présente qui, par suite de leur

1. « Opera nostra, in quantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed in quantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum; unde dicitur (Eccli., XXIV, 23) : *Flores mei fructus honoris et honestatis.* » (Ibid., a. 1, ad 1.) — Et iterum : « Opera virtutum dicuntur fructus... Dicuntur etiam flores respectu futuræ beatitudinis, quia sicut ex floribus accipitur spes fructus, ita ex operibus virtutum habetur spes vitæ æternæ et beatitudinis. » (S. Th., *in Gal.*, V, lect6.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

perfection toute particulière, conduisent directement et sûrement à la félicité éternelle. On les appelle par métonymie béatitudes, parce qu'ils sont tout à la fois le gage, la cause méritoire, et, dans une certaine mesure, les prémices de la vraie et parfaite béatitude.

La béatitude proprement dite est essentiellement une; elle consiste dans la possession de Dieu. Il est clair, en effet, que Dieu étant le bien souverain, infini, seul capable de rassasier tous les désirs, nul n'est heureux que dans la mesure où il le possède. Dès ce monde, il est vrai, nous le possédons par la grâce, mais imparfaitement; nous le portons en nous, mais voilé aux regards; nous l'aimons, nous jouissons de lui, mais avec la possibilité de le perdre. « Donc, s'il est question de béatitude ici-bas, on ne le peut entendre évidemment que d'une béatitude imparfaite, d'une béatitude espérée, méritée, tout au plus commencée [1]. »

Les béatitudes dont il est fait mention dans le saint Évangile et dont nous nous occupons présentement ne désignent donc pas le bonheur absolu, la félicité proprement dite. N'est-il pas manifeste que la pauvreté, les larmes, la faim et la soif, fût-ce même de la justice, les persécutions souffertes pour la cause de Dieu, ne sauraient constituer la béatitude vraie et parfaite? Mais Notre-Seigneur affirme que ce sont des moyens, des degrés, des ascensions pour arriver à la béatitude absolue : moyens si puissants, si efficaces, si assurés, que quiconque les emploie persévéramment peut répéter à la suite de l'Apôtre : « Je suis sauvé en espérance [1]. » Ne dit-on pas de quelqu'un qu'il est arrivé au terme de ses vœux, lorsqu'il a l'espoir fondé d'y parvenir? Or, comment ne pas concevoir l'espérance d'obtenir une fin déterminée, quand on s'y achemine d'une façon constante et régulière, qu'on en approche, quand surtout on commence déjà à goûter la douceur du bien attendu [2]? Lors donc qu'un chrétien, docile aux inspirations de l'Esprit-Saint, avance chaque jour dans le sentier du bien par les actes des vertus et des dons, lorsqu'on le voit réaliser, peu à peu, ces ascensions admirables dont parle le Psalmiste [3], et se rapprocher de plus en plus du terme, comment ne pas éprouver la confiance qu'il parviendra à la perfection de la voie et à celle de la patrie, et ne pas le proclamer bienheureux par anticipation [4]?

1. Mgr Gay, *Sermons d'Avent.*

1. « Spe salvi facti sumus. » (Rom., VIII, 24.)

2. « Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde et Apostolus dicit : *Spe salvi facti sumus.* Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis, et appropinquat per operationes virtutum, et præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eum inducit Spiritus Sanctus. » (S. Th., Iª IIæ, q. LXIX, a. 1.)

3. « Ascensiones in corde suo disposuit. » (Ps. LXXXIII, 6.)

4. « Cum aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viæ et ad perfectionem patriæ. » (S. Th., Iª IIæ, q. LXIX, a. 2.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Mais quels sont ces moyens qui conduisent si sûrement au terme du salut éternel, ces actes si pleins de suavité qu'on peut les considérer comme un commencement de béatitude?

Le Sauveur lui-même nous les a fait connaître dans ce fameux sermon de la montagne qui ouvre la période de sa vie publique. « Bienheureux, dit-il, les pauvres d'esprit, parce que le royaume des cieux est à eux. Bienheureux les doux, parce qu'ils posséderont la terre. Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés... » Huit fois de suite il répète, avec des variantes, la même expression « Bienheureux », proclamant ainsi devant le monde étonné ce que le langage chrétien a nommé les huit béatitudes. Elles sont huit : la pauvreté d'esprit, la douceur, les larmes, la faim et la soif de la justice, la miséricorde, la pureté du cœur, l'amour de la paix, les persécutions souffertes pour la cause de Dieu; mais la huitième n'est que la confirmation et la manifestation des autres [1]. En effet, du moment où l'homme est affermi dans la pauvreté spirituelle, la douceur, et les autres béatitudes, la persécution est impuissante à le détacher de ces biens.

1. « Octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate, et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet. » (S. Th., I^a II^ae, q. LXIX, a. 3, ad 5.)

Les béatitudes ne sont ni des vertus ni des dons du Saint-Esprit, mais des actes que ces habitudes nous amènent à produire [1]. Toutefois, en raison même de leur excellence et de leur perfection, ces actes doivent être considérés plutôt comme un produit des dons que comme une émanation des vertus. En effet, la vertu de pauvreté peut bien inspirer ce détachement qui fait user avec modération des biens terrestres, mais c'est le don de crainte qui en inspire le mépris. La vertu de douceur donne à l'homme l'énergie nécessaire pour surmonter l'impétuosité de la colère et se tenir dans les limites de la droite raison; mais c'est le don de piété qui lui assure le calme, la sérénité de l'âme, la parfaite possession de soi-même et l'entière soumission à la volonté de Dieu. La tempérance met un frein aux passions qui se portent vers le plaisir sensible et les maintient dans de justes bornes; le don de science élève l'âme plus haut, et en l'éclairant sur la fragilité, la vanité, le peu de durée de ces plaisirs, lui apprend à les rejeter entièrement, si c'est nécessaire, pour embrasser volontairement le deuil et les larmes [2].

Les béatitudes se distinguent également des fruits du Saint-Esprit ; car, tout en délectant comme eux, elles ont de plus l'avantage de per-

1. « Beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus. » (Ibid., a. 1.)
2. Ibid., a. 3.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

fectionner qui les possède [1]. Ce sont, si l'on veut, des fruits, mais les plus excellents, les plus beaux, les plus exquis ; des fruits arrivés par les dernières touches du Soleil divin à une maturité parfaite ; aussi renferment-ils une suavité et une perfection telles, qu'ils font pressentir et goûter par avance quelque chose de la félicité céleste. Ainsi se couronne par des œuvres parfaites, signes précurseurs de la béatitude et de la pleine possession de Dieu, cette série de merveilles que l'Esprit-Saint accomplit dans les âmes où il a fixé sa demeure.

III

Avant de clore cette étude déjà longue, jetons un dernier et rapide regard sur les vérités qui en ont fait l'objet, de même que, avant de franchir le seuil d'un édifice parcouru et examiné en détail, on l'embrasse d'un coup d'œil d'ensemble pour en bien saisir les grandes lignes et en admirer la savante harmonie.

---

1. « Plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur ; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus. » (S. Th., Ia IIae, q. LXX, a. 2.)

Dieu est partout, en tout être et en tout lieu, comme cause immédiate de tout ce qui existe hors de lui ; mais il n'habite que dans les justes, auxquels il s'unit d'une façon singulière, comme objet de connaissance et d'amour. Et ce n'est pas seulement par son image, son souvenir, ou ses dons, qu'il est ainsi présent en eux ; il y vient lui-même personnellement, inaugurant dès ici-bas cette vie d'union et de jouissance qui doit se consommer au ciel. Sitôt, en effet, qu'une créature jusque-là pécheresse rentre en grâce avec son Créateur, celui qui est en Dieu l'Amour subsistant, l'Esprit-Saint, lui est envoyé pour sceller en quelque sorte par sa présence le pacte de la réconciliation, travailler au grand œuvre de sa sanctification, et devenir en elle le principe efficient d'une vie nouvelle, incomparablement supérieure à celle de la nature. Aussi n'est-ce point une visite passagère, si précieuse qu'elle puisse être, qu'il daigne lui faire, mais il vient s'établir dans son âme avec le Père et le Fils, et y fixer sa demeure.

En y entrant, il se donne lui-même, et c'est là son grand don. Il s'agit ensuite d'embellir et d'orner le temple vivant où il lui plaît de résider. Dans ce but, il y verse cette grâce d'un prix infini qu'on appelle sanctifiante, et qui a pour effet de purifier toute souillure, d'effacer le péché, de justifier, de transformer, de déifier qui la reçoit, d'en faire un enfant de Dieu et l'objet de ses complaisances, avec droit à l'héritage céleste. Ce n'est pas tout, car la grâce ne va jamais seule ; toujours elle a pour cortège une foule de vertus et de qualités suréminentes qui sont tout à la

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

fois une parure pour nos puissances et une source d'activité surnaturelle. Ce sont les vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité; les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit : germes féconds des fruits que Dieu veut récolter en nous; énergies divines, source de ces actes excellents qui portent le nom de béatitudes parce qu'ils sont la cause méritoire et une sorte d'avant-goût de la félicité que nous espérons.

Ainsi pourvus, nous pouvons aller de l'avant; et, pour nous acheminer efficacement et sûrement vers les rivages éternels, nous n'avons plus qu'à recevoir cette impulsion de l'Esprit-Saint qui est le partage des enfants de Dieu[1]. Elle ne se fait pas attendre. Du fond de l'âme où il réside, ce divin Esprit éclaire notre intelligence, échauffe notre cœur, nous excite et nous pousse au bien. Qui comptera toutes les saintes pensées qu'il suscite, les bons mouvements qu'il provoque, les inspirations salutaires dont il est la source? Pourquoi faut-il que de malheureuses et trop fréquentes résistances viennent paralyser plus ou moins son action bienfaisante et en entraver les effets? C'est ce qui explique pourquoi tant de chrétiens en possession habituelle de la grâce et des énergies divines qui l'accompagnent, demeurent néanmoins si faibles et si lâches dans le service de Dieu, si peu zélés pour leur perfection, si inclinés vers la terre, si oublieux des

1. « Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. » (Rom., VIII, 14.)

choses du ciel, si faciles à entraîner au mal. Aussi l'Apôtre nous exhorte-t-il « à ne pas contrister l'Esprit-Saint » par notre infidélité à la grâce : *Nolite contristare Spiritum sanctum Dei*[1], et surtout « à ne pas l'éteindre dans nos cœurs : *Spiritum nolite extinguere*[2]. »

Il est une autre cause qui achève d'expliquer pourquoi une semence si abondante de grâces ne produit souvent qu'une si chétive moisson. C'est que, ne connaissant que très imparfaitement le trésor dont ils sont les dépositaires, nombre de gens n'en ont qu'une faible estime et se mettent peu en peine de le faire fructifier. Et pourtant, quelle force, quelle générosité, quel respect d'eux-mêmes, quelle vigilance, et aussi quelle consolation et quelle joie ne leur inspirerait pas cette pensée constamment entretenue et pieusement méditée : l'Esprit-Saint habite dans mon cœur! Il est là, protecteur puissant, toujours prêt à me défendre contre mes ennemis, à me soutenir dans mes combats, à m'assurer la victoire. Ami fidèle, toujours il est disposé à me donner audience, et, « loin d'être une source d'amertume et d'ennui, sa conversation apporte l'allégresse et la joie : *Non enim habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium*[1]. » Il est là, témoin toujours veillant de mes efforts et de mes sacrifices, comptant, pour les récompenser un jour, chacun

1. Ephes., IV, 30.
2. I Thess., V, 19.
3. Sap., VIII, 16.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

de mes pas, suivant toutes mes démarches, n'oubliant rien de ce que je fais pour son amour et sa gloire.

L'Esprit-Saint habite dans mon cœur ! Je suis son temple, le temple de la sainteté par essence ; il faut donc que je devienne saint moi-même, car le premier caractère de la maison de Dieu, c'est la sainteté. *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo*[1]. Je dirai donc avec le Psalmiste, par ma conduite plus encore que par mes paroles : « O Seigneur, j'ai aimé la beauté de votre maison et le lieu où habite votre gloire : *Domine, dilexi decorem domus tuæ, et locum habitationis gloriæ tuæ*[2]. »

Quoi de plus efficace que ces réflexions pour nous déterminer à vivre, suivant la parole de saint Paul, « d'une manière digne de Dieu, nous efforçant de lui plaire en toutes choses et de porter toutes sortes de fruits de bonnes œuvres? *Ut ambuletis digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes*[3]. » Travaillons donc à croître dans la science de Dieu, *crescentes in scientia Dei*[4], nous appliquant chaque jour à mieux connaître, afin de les apprécier davantage, les dons divins. Aimons, honorons, invoquons souvent l'Esprit-Saint, soyons dociles à ses inspirations ; et si nous voulons occuper un jour le trône de gloire qui nous a été préparé dans le

1. Ps., XCII, 5.
2. Ps., XXV, 8.
3. Col., I, 10.
4. Ibid.

ciel, commençons par glorifier ici-bas et dans notre âme et dans notre corps cette Trinité sainte dont nous sommes le séjour et le temple. *Glorificate et portate Deum in corpore vestro*[1].

1. I Cor., VI, 20.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

de mes pas, suivant toutes mes démarches, n'oubliant rien de ce que je fais pour son amour et sa gloire.

L'Esprit-Saint habite dans mon cœur ! Je suis son temple, le temple de la sainteté par essence ; il faut donc que je devienne saint moi-même, car le premier caractère de la maison de Dieu, c'est la sainteté. *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo*[1]. Je dirai donc avec le Psalmiste, par ma conduite plus encore que par mes paroles : « O Seigneur, j'ai aimé la beauté de votre maison et le lieu où habite votre gloire : *Domine, dilexi decorem domus tuæ, et locum habitationis gloriæ tuæ*[2]. »

Quoi de plus efficace que ces réflexions pour nous déterminer à vivre, suivant la parole de saint Paul, « d'une manière digne de Dieu, nous efforçant de lui plaire en toutes choses et de porter toutes sortes de fruits de bonnes œuvres? *Ut ambuletis digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes*[3]. » Travaillons donc à croître dans la science de Dieu, *crescentes in scientia Dei*[4], nous appliquant chaque jour à mieux connaître, afin de les apprécier davantage, les dons divins. Aimons, honorons, invoquons souvent l'Esprit-Saint, soyons dociles à ses inspirations ; et si nous voulons occuper un jour le trône de gloire qui nous a été préparé dans le

1. Ps., XCII, 5.
2. Ps., XXV, 8.
3. Col., I, 10.
4. Ibid.

ciel, commençons par glorifier ici-bas et dans notre âme et dans notre corps cette Trinité sainte dont nous sommes le séjour et le temple. *Glorificate et portate Deum in corpore vestro*[1].

1. I Cor., VI, 20.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

APPENDICE

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

P. LETHIELLEUX, Editeur, 10, rue Cassette, PARIS (6e)

Viennent de paraître

LES PHÉNOMÈNES MYSTIQUES

distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques

TRAITÉ DE THÉOLOGIE MYSTIQUE
D'APRÈS LES PRINCIPES DE SAINTE THÉRÈSE

proclamés par le Congrès Carmélitain de Madrid, 1923,
à l'usage des Séminaires, du Clergé et des Gens du Monde.

Deuxième édition, entièrement refondue, par Mgr Albert FARGES, docteur en Philosophie et en Théologie, Docteur, honoris causa, de Louvain, Lauréat de l'Académie française, ancien directeur à Saint-Sulpice et à l'Institut Catholique de Paris.

Deux volumes in-8 écu de XVI *et* 812 *pages.* **20** » *franco :* **22** »

Cette nouuelle édition des **Phénomènes Mystiques** refondue et augmentée en deux volumes est un ouvrage entièrement nouveau. Les polémiques parfois très vives des quatre dernières années y sont expesées en détail dans une section à part. Ce ne sera pas la moins intéressante, car du choc des idées doit naître la lumière et la paix des esprits.

L'auteur évite certaines exagérations retentissantes et s'attache à la doctrine de Sainte Thérèse, telle que la tradition carmélitaine l'a proclamée dans le récent congrès thérésien de Madrid en mars 1923.

Cet ouvrage a été honoré d'une Lettre de Sa Sainteté Benoît XV et d'innombrables lettres d'approbation.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Approbation de S. Em. le Cardinal Billot.

« ... Il va sans dire que, sur le substantiel de la controverse, nous sommes pleinement d'accord. A mon humble avis, pour avancer que les *hauteurs de la contemplation sont accessibles à tous*, il faut ou bien avoir perdu complètement la tête, ou bien ne pas avoir la première notion de ce que signifie ce mot de contemplation mystique. C'est même tellement fort qu'on a de la peine à croire que l'idée des adversaires soit vraiment telle que nous la comprenons ou croyons la comprendre » (Rome, 27 oct. 1922).

Approbation de M. le Supérieur Général de St-Sulpice.

« ... A St-Sulpice, on n'enseigne pas ces nouveautés (*la contemplation accessible à tous*); et tant que je serai Supérieur Général, on ne les enseignera jamais... Je vous autorise à le répéter... Ne me comptez donc pas parmi vos contradicteurs... *Perge quo cœpisti!...* »

Approbation de S. G. Mgr Chollet, Arch. de Cambrai.

« ... Je m'empresse de vous féliciter d'avoir si bien exécuté l'école dite Salésienne ou de « la Voie », ou du Semi-Quiétisme. Cette école a toujours des adeptes... De même, je suis tout à fait de votre avis au sujet de l'attitude que les Directeurs doivent prendre en face des voies passives ou de l'oraison de Quiétude. Les voies passives sont ouvertes par Dieu lui-même à qui lui plaît. Il y introduit des imparfaits qu'il y sanctifie; il n'y mène pas des saints. Laissons-lui le gouvernement de ces voies, et n'y poussons pas : contentons-nous de contrôler ce qui s'y passe... »

Approbation du porte-parole autorisé des traditions du Carmel, le R. P. Marie-Joseph du S.-C.

« ... Votre intervention ne peut que hâter un retour vers la vraie doctrine traditionnelle... Vous rendez le plus grand service à la vérité en signalant la grande équivoque de la Contemplation acquise avec l'infuse... Mais ce qui me paraît surtout digne d'attention, c'est le danger de semi-quiétisme où les novateurs entraînent les âmes, en les poussant dans les voies passives, comme on les pousse aujourd'hui à la communion très fréquente. Les paroles de Mgr Chollet, si claires et si fortes, ne laissent aucun doute à ce sujet... »

P. LETHIELLEUX, Editeur, 10, rue Cassette, PARIS (6e)

Du même auteur :

LES VOIES ORDINAIRES DE LA VIE SPIRITUELLE

TRAITÉ DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE
D'APRÈS LES PRINCIPES DE SAINTE THÉRÈSE

proclamés par le congrès Carmélitain de Madrid (Mars 1923)
à l'usage des Séminaires, du Clergé et des Gens du Monde.

1 vol. in-8° écu de XVI et 475 pages. . . . **12** francs; *port* **0** fr. **75**

Cet ouvrage sur l'Ascétique et celui sur la Mystique ne forment qu'un seul tout; la Mystique étant le couronnement de l'Ascétique. A ceux qui vivent leur foi, ils apprennent à la raisonner et à comprendre son merveilleux organisme surnaturel, afin de s'élever de plus en plus dans les voies de l'amour divin.

Il a déjà obtenu les plus grands éloges : le théologien éminent chargé par le Cardinal de Paris de sa récension écrit à l'auteur :

« *Le succès qui a couronné votre ouvrage sur la* Mystique *vous encourage à publier votre* Ascétique, *et vos lecteurs se réjouiront d'y trouver la voie sûre qui conduit à la contemplation acquise ou infuse. C'est bien la* doctrine classique *que vous exposez : le* but *à atteindre, ou la possession de Dieu par la divine charité; les* obstacles *à vaincre, la concupiscence, le monde et le démon; l'*armure spirituelle *qui nous est donnée pour en triompher, la grâce, les vertus et les dons; les* exercices de piété *qui nous permettent de bien utiliser cette armure; enfin les* trois voies *à parcourir pour arriver aux sommets de la perfection.*

« *Dans ce cadre si simple et si logique viennent se ranger les détails accumulés par des études approfondies et une longue expérience. Le lecteur y admirera surtout l'exposé succinct, mais substantiel des* dons du Saint-Esprit, *qui, cultivés avec soin dès les premiers pas de la vie spirituelle, nous mettent peu à peu dans cette* docilité *si propre à l'action de Dieu en nous. On comprend mieux ainsi comment l'âme, en simplifiant son oraison et sa vie, se prépare à la contemplation active, et comment Dieu vient la saisir, s'il le veut et quand il le veut, pour l'élever à la contemplation infuse. La docilité au Saint-Esprit et l'oraison de simplicité deviennent ainsi le* point de jonction entre l'ascèse et la mystique... »

Ad. TANQUEREY,
Supérieur de la Solitude de Saint-Sulpice.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

P. LETHIELLEUX, Editeur, 10, rue Cassette, PARIS (6e)

LA SAINTE EUCHARISTIE

Visites. — Messe et Communion. — Opuscules eucharistiques. — Amour divin

par SAINT ALPHONSE DE LIGUORI

traduction nouvelle de M. l'abbé BERNARD

in-8 cour. de 460 pages. . . . . 8.40 *franco*

Une âme Victime et Hostie

1882-1915

Biographie, Notes et Souvenirs

publiés par S. FLEURY-DIVÈS

in-8 couronne de 172 pages. . . . . 4 » *franco*

Lettre du Cardinal L. Dubois, archevêque de Paris, à l'auteur :

« Je tiens à vous remercier de votre aimable hommage. A mes remerciements j'ajouterai mes félicitations bien sincères et mes meilleurs vœux pour la diffusion toujours plus grande de votre petit livre.

« On y voit à l'œuvre — sur la croix — une âme éprouvée par la souffrance et faisant de cette souffrance même un magnifique instrument de sanctification personnelle et d'apostolat en union avec Jésus crucifié... Leçon d'héroïsme chrétien que ceux-là seuls peuvent donner qui s'élèvent, Dieu aidant, sur les sommets de la perfection. »

MÉDITATIONS AFFECTIVES

par Mgr **LEJEUNE**, *Archiprêtre de Charleville.*

I. Enfance et vie publique de Notre-Seigneur — Les Béatitudes. in-32 jésus de 346 pages. . . . . 7 fr. 00 ; *franco* : 7 fr. 60

II. — Sacré-Cœur. — Eucharistie. — Passion. — Résurrection. — Les Dons du Saint-Esprit. in-12 jésus de 394 pages . . . . . 7 fr. 00 ; *franco* : 7 fr. 60

(Les deux volumes se vendent séparément.) Le 1er comprend 19 méditations sur « les vérités fondamentales », ou grandes vérités, y compris la laideur et les dangers du péché véniel et de la tiédeur puis six méditations sur l'amour de Dieu, une vingtaine sur l'Enfance et la vie cachée du Sauveur, plus de trente sur le devoir de marcher à sa suite, sur son enseignement, surtout sur les Béatitudes, où l'auteur fait entrer très heureusement toute la doctrine chrétienne de la souffrance, de la mortification, du support mutuel, des jugements téméraires (*Beati misericordes!*)

Au tome II, méditations sur le S. Cœur, l'Eucharistie (une série de méditations sur la réparation), la Messe, la Communion, la Passion, les dons du Saint-Esprit. — Affectives, très affectives, l'auteur les a faites, ces méditations; mais l'on sait que chez lui les affections naissent toujours de la doctrine la plus sûre et la plus solide.

L'Ami du Clergé.

POITIERS. — IMPRIMERIE DU POITOU, 22, RUE DE LA MARNE.

APPENDICE

Exposition et réfutation de l'opinion de Petau

RELATIVE A

L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT

dans les âmes justes

I

Petau n'a pas été le premier à soutenir que l'habitation divine par la grâce est *propre* au Saint-Esprit, et à se constituer le champion d'une union avec les âmes justes particulière à la troisième personne de la sainte Trinité, et analogue à celle du Verbe avec l'humanité dans la personne de Jésus-Christ. Déjà, au XIIe siècle, Pierre Lombard, surnommé le Maître des Sentences, croyant lui aussi pouvoir s'appuyer sur l'autorité des Pères, avait enseigné une union spéciale de l'Esprit-Saint avec nos âmes, sous le prétexte que la charité par laquelle nous aimons Dieu et le prochain n'est pas quelque chose de créé, mais la personne même de ce divin Esprit habitant au fond de nos cœurs[1].

Voici en quels termes il proposait son opinion sur ce point : « Nous avons dit plus haut, et montré par l'autorité des saints, que le Saint-Esprit est l'amour du Père et du Fils, l'amour par lequel ils s'aiment mutuellement, et nous

1. « Magister ponit quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. » (S. Th., II-II. q. XXIII, a. 2.)

avec eux. Il faut ajouter que ce même Esprit est aussi l'amour, ou la charité par laquelle nous aimons Dieu et le prochain[1]. » Et pour qu'on ne se méprît pas sur sa pensée, le Maître des Sentences avait soin de déclarer que ce n'est point par métonymie, en mettant la cause pour l'effet, que l'Esprit-Saint est appelé notre charité, comme lorsque nous disons de Dieu qu'il est notre patience ou notre espérance, c'est-à-dire l'auteur de ces vertus, mais dans le sens propre et réel, en sorte que nous aimons Dieu avec le cœur même de Dieu.

Il ne prétend pas assurément que l'acte de charité émis par la créature soit la personne de l'Esprit-Saint; mais il soutient que ce divin Esprit, habitant au fond de nos cœurs, nous fait produire cet acte directement et par lui-même, sans l'intermédiaire d'aucune habitude créée, tandis que les actes des autres vertus, de la foi, par exemple, ou de l'espérance, s'accomplissent bien aussi sous la motion du Saint-Esprit, mais par le moyen de ces vertus[2]. C'est l'excellence de la charité qui portait le Maître des Sentences à faire cette exception en sa faveur[3]; et il ne s'apercevait pas que sa doctrine tournait, en réalité, au détriment de la plus éminente des vertus théologales; car, pour produire un acte d'amour d'une manière parfaite, promptement, facilement, avec plaisir, et d'une façon connaturelle, la volonté humaine a besoin, en outre de la motion divine, d'une vertu surnaturelle et infuse qui perfectionne sa puissance opérative[4].

Des disciples de Pierre Lombard, théologiens sans notoriété, dont les théories sont parvenues jusqu'à nous grâce aux commentateurs des *Sentences*, mais dont le nom n'a point échappé à l'oubli, voulant mettre en lumière l'opinion singulière de leur maître sur la nature de la charité, disaient, au rapport de saint Bonaventure, que « le Saint-Esprit peut être considéré sous un triple aspect : en lui-même d'abord, et, à ce point de vue, il est l'amour du Père et du Fils; puis en tant qu'il habite en nous, et comme tel il est désigné sous le nom de grâce; enfin en tant qu'il est uni à notre volonté, et, dans ce cas, il est la charité par laquelle nous aimons Dieu. Ainsi, disaient-ils, l'Esprit-Saint est notre charité, non par appropriation, mais par son union avec notre volonté. Car de même que le Fils seul s'est incarné, s'est fait homme, et s'est uni à l'humaine nature, quoique toute la Trinité ait opéré le mystère de l'Incarnation; ainsi toute la Trinité opère l'union de l'Esprit-Saint avec notre volonté, mais ce divin Esprit est seul uni à elle; et c'est pourquoi lui seul est charité[1]. » Ce qui avait déterminé ces théologiens à proposer cette hypothèse, c'était la parole de l'Apôtre : *Celui qui est uni à Dieu ne forme qu'un même esprit avec lui*[2].

Telle est bien, en substance, l'opinion ressuscitée par Petau. Si le docte jésuite se sépare sur un point du Maître des Sentences et de ses partisans, en admettant une grâce et une charité créées, il est d'accord avec eux pour reconnaître une union spéciale de l'Esprit-Saint avec les justes, union qui lui est propre et personnelle, et où la substance de ce divin Esprit est directement et sans intermédiaire non pas la cause efficiente immédiate de nos actes d'amour, comme le voulait Pierre Lombard, mais, ce qui est plus grave, le principe formel de notre sanctification.

Dans l'ordre actuel, dit-il, un double élément intervient dans l'œuvre de notre justification : l'Esprit-Saint, qui nous rend justes et enfants de Dieu par l'application de sa propre substance; et la charité ou la grâce, qui est le lien par lequel nous sommes unis à lui. Mais, lors même qu'au-

1. P. Lomb., l. I *Sent.*, dist. XVII.
2. « Alios actus atque motus virtutum operatur charitas, id est Spiritus sanctus, mediantibus virtutibus, quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est credere, fide media; et actum spei, id est sperare, media spe. Per fidem enim et spem prædictos operatur actus; diligendi vero actum per se tantum sine alicujus virtutis medio operatur, id est, diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus. » (Ibid.)
3. « Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. » (S. Th., II-II, q. XXIII, a. 2.)
4. « Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis... Unde maxime necesse est quod ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari. » (S. Th., ibid.)

1. S. Bonav., in *Sent.*, I, dist. XVII, p. 1, a. 1, q. 1.
2. I *Cor.*, VI, 17.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

cune qualité créée ne serait versée dans notre âme, la seule présence de l'Esprit sanctificateur et son union avec elle suffiraient pour la rendre sainte[1]. Proposition dangereuse et difficilement conciliable avec la doctrine du Concile de Trente, lequel a défini contre les novateurs que l'*unique cause formelle* de la justification n'est autre que la justice de Dieu, non pas cette justice substantielle et incréée par laquelle Dieu est juste, mais une justice accidentelle et créée, inhérente à notre âme, la grâce sanctifiante en un mot, qui, en renouvelant l'homme intérieur et en nous purifiant de nos péchés, nous rend vraiment justes et saints, agréables à Dieu et héritiers de la vie éternelle[2]. Si la cause formelle de notre justification consiste dans un don créé, comment la confondre avec la personne de l'Esprit-Saint ? Et si, au jugement du concile, elle est unique, de quel droit un simple théologien peut-il se permettre d'en assigner une seconde ? Le Saint-Esprit ne saurait donc être considéré, à aucun titre, comme la cause formelle de notre justification et de notre adoption divine, il en est simplement, de concert avec le Père et le Fils, la cause efficiente.

---

1. « Quamobrem jure Patres eosdem asseverantes audivimus, cum nullo interjecto medio sanctos nos fieri per ipsam Spiritus substantiam, tum nullam id creaturam posse perficere ; tametsi substantiæ Dei, qua sanctificamur, comes sit infusa qualitas, quam vel gratiam, vel charitatem dicimus... Quamobrem eatenus ille (Magister Sententiarum) nobis audiendus est, quoad Spiritum sanctum doceat, ipsum per sese communicari infundique justis, ac veluti *formam esse, qua sancti Deoque grati, et adoptivi filii sunt* ; quo fit, ut « Deo nos Deum diligere, » Fulgentius affirmet ; quod autem nullum præter (præterea) charitatis habitum inesse putat, vehementer errat, et communi theologorum, imo vero fidei decreto notatur. Utrumque enim intervenit ; et Spiritus ipse sanctus, qui filios facit, adeo ut, si nulla infunderetur creata qualitas, sua nos ipse substantia adoptivos filios efficeret ; et charitatis habitus ipse, sive gratiæ, quæ est vinculum quoddam, sive nexus, quo cum animis nostris illa Spiritus sancti substantia copulatur. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, cap. VI, n. 3.)

2. « Justificationis causæ sunt : finalis quidem, gloria Dei, et Christi, ac vita æterna ; efficiens vero, misericors Deus ; meritoria autem, dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus... ; demum *unica formalis causa* est justitia Dei : non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit ; qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ ; et non modo reputamur, sed vere justi nominamur, et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem, et cooperationem. » (Trid., sess. VI, cap. VII.)

II

En laissant de côté, dans la théorie de Petau, ce qui est relatif au principe formel de notre sainteté et de notre filiation adoptive, ne pourrait-on pas du moins admettre avec lui que l'inhabitation divine par la grâce est propre au Saint-Esprit, et qu'il existe conséquemment entre la troisième personne de la Trinité et les âmes justes des rapports spéciaux, une union particulière, analogue à celle du Verbe avec l'humanité dans la personne de Jésus-Christ ? Le célèbre jésuite soutient que tel est le sentiment de l'antiquité, et il en appelle également aux Livres saints pour établir et corroborer son opinion. Que faut-il penser de ces prétentions ?

D'après le sentiment commun des Docteurs, loin d'être l'expression fidèle de la vérité révélée, la doctrine de l'inhabitation personnelle de l'Esprit-Saint dans les justes est, au contraire, en opposition manifeste avec l'enseignement traditionnel, et ne repose que sur une interprétation erronée de l'Ecriture et des Pères. On ne saurait, en effet, attribuer à la personne du Saint-Esprit, dans l'œuvre de notre sanctification, le rôle du Verbe dans l'Incarnation, sans se mettre en contradiction avec les principes théologiques les plus incontestables, introduire une nouveauté, et affirmer, bon gré mal gré, entre l'Esprit-Saint et chacune des âmes justes, une sorte d'union hypostatique contraire à toutes les données de la foi. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler que, en Dieu, tout est commun aux trois personnes, la nature, les attributs, les opérations extérieures, les rapports qui en résultent, tout, hormis les relations opposées d'origine qui constituent et distinguent les personnes, et ce qui au dehors peut être qualifié de fonction hypostatique[1].

Aussi, quand les partisans du Maître des Sentences, vou-

---

1. « Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. » (Ex. Conc. Florent., *Decretum pro Jacobitis.*)

lant expliquer comment, à leur avis, l'Esprit-Saint était personnellement, à l'exclusion du Père et du Fils, notre charité, ou le principe de nos actes d'amour, en appelaient au mystère de l'Incarnation, et disaient que l'union de notre volonté avec Dieu, quoique effectuée par la Trinité entière, est néanmoins l'apanage exclusif de la troisième personne, de même que, en Jésus-Christ, l'union des deux natures, divine et humaine, quoique accomplie par toute la Trinité, s'est faite cependant dans la seule personne du Verbe, saint Thomas leur répondait sans hésitation qu'une pareille théorie était insoutenable : *Sed hoc non potest stare.*

Et il en administrait immédiatement la preuve. « En Jésus-Christ, disait-il, l'union de la nature humaine s'est terminée en l'unité de la personne divine... Mais la volonté des justes n'est pas élevée à l'unité de personne avec le Saint-Esprit[1]. » C'était dire équivalemment : Si, en Notre-Seigneur, la nature humaine avec ses puissances, ses actes, ses mérites, ses satisfactions, appartient uniquement à la seconde personne de la Trinité, c'est que le Verbe seul s'est incarné et fait homme. Or, l'Esprit-Saint n'a point assumé la volonté humaine, il ne s'est point uni hypostatiquement à elle; comment dès lors lui attribuer en propre les actes de cette faculté sans violer le dogme catholique, d'après lequel toutes les œuvres produites en dehors de la Trinité sont communes aux trois personnes? On ne peut donc admettre une présence spéciale de l'Esprit-Saint, pas plus qu'on ne peut regarder comme son œuvre personnelle la motion divine exercée sur notre volonté en vue de lui faire produire des actes d'amour; le même dogme de l'unité d'opération *ad extra* s'oppose à cette double prétention. Tout ce qu'une saine doctrine autorise ici, c'est l'appropriation faite à la troisième personne d'une œuvre qui lui est commune avec le Père et le Fils.

1. « Dicunt quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis; ita Spiritus sanctus solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare; quia unio humanæ naturæ in Christo terminata est ad unum esse personæ divinæ... Sed voluntas alicujus sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus sancti. » (S. Th., lib. I, *Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 1.)

Dans un autre passage, l'angélique Docteur se montre l'adversaire sinon plus résolu, du moins plus formel encore, de l'habitation personnelle du Saint-Esprit; car il y déclare en propres termes que la venue ou l'inhabitation divine par la grâce convient à toute la Trinité : *Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati*[1]. Si elle est commune aux trois personnes, elle n'est donc pas la propriété, l'apanage exclusif de l'Esprit-Saint.

Cette conclusion, dont la clarté ne laisse rien à désirer, est formulée par le saint Docteur à propos de la question suivante : Toutes les personnes divines sont-elles susceptibles de mission? *Utrum missio conveniat omnibus personis.* La réponse de saint Thomas est négative, et la raison qu'il donne péremptoire. Voici comment nous pouvons proposer son raisonnement. La mission d'une personne divine suppose deux choses : en premier lieu, son origine éternelle d'une autre personne; puis, un nouveau mode de présence au terme de sa mission, et, comme fondement de cette présence, un effet produit, un don conféré à la créature à laquelle elle est envoyée[2]. Cet effet n'est autre que la grâce sanctifiante; car seule, avec les dons qui l'accompagnent, elle est capable de nous unir immédiatement à Dieu comme à l'objet de notre connaissance et de notre amour.

La mission d'une personne divine est donc le signe authentique, la preuve irrécusable que cette personne procède d'une autre. Aussi le Fils et le Saint-Esprit peuvent bien être envoyés, mais non le Père, ni la sainte Trinité[3]. Il en va autrement de l'inhabitation qui convient à toutes et à chacune des personnes divines, voire à la Trinité elle-même;

1. S. Th., lib. I, *Sent.*, dist. XV, q. II, a. 1, ad 4.

2. « In missione non tantum est effectus doni creati creaturæ collati, sed etiam ponitur auctoritas alicujus principii respectu ipsius missi. »

« In omni missione oportet quod ponatur aliqua auctoritas alicujus ad ipsum missum. In divinis autem personis non est auctoritas nisi secundum originem; et ideo nulli personæ divinæ convenit mitti, nisi ei qui est ab alio, respectu cujus potest in alio designari auctoritas; et ideo Spiritus Sanctus et Filius dicuntur mitti, et non Pater vel Trinitas ipsa. » (S. Th., lib. I, *Sent.*, dist. XV, q. II, a. 1.)

3. « Unde in missione personæ cognoscitur persona ab alia esse. Et quia hoc non convenit toti Trinitati nec ipsi Patri, ideo non potest dici Pater vel Trinitas mitti. » *Ibid.*, ad 2.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

car si elle suppose un nouveau mode de présence, elle n'implique pas nécessairement mission.

III

Mais, objecte ici saint Thomas, puisque le Père se trouve partout où est le Fils ou le Saint-Esprit, et qu'on dit de ceux-ci qu'ils sont envoyés à cause du nouveau mode de présence qu'ils ont dans la créature, il semble que le Père est envoyé avec eux et comme eux, et que la mission convient ainsi à toute la Trinité.

A quoi il répond : Il est très vrai que le Père est partout où se trouvent le Fils et le Saint-Esprit ; car, à cause de la mutuelle existence des personnes divines les unes dans les autres, chaque fois que le Fils est envoyé, qu'il s'agisse de son avènement dans la chair ou de sa venue spirituelle dans les âmes, le Père vient également, ainsi que l'Esprit-Saint. Et par conséquent la venue ou l'inhabitation convient à la Trinité tout entière : *Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati.* Mais comme la mission ajoute à cette présence particulière quelque chose de plus, savoir la procession de la personne envoyée, elle ne peut convenir qu'à celles des personnes divines qui tirent d'une autre leur origine. La mission n'appartient donc qu'au Fils et au Saint-Esprit et ne convient point au Père ni à la sainte Trinité ; l'inhabitation, par contre, est commune aux trois personnes [1].

Et pour qu'on ne soit pas tenté de dire, avec Petau, que si la grâce nous vaut la présence effective des trois personnes, seul pourtant le Saint-Esprit est le terme direct et immédiat de l'union, le Père et le Fils n'étant en nous que par concomitance et indirectement, saint Thomas se hâte de faire observer que la venue et la présence en nous de l'hôte divin se produisent en raison d'un effet qui nous unit non pas au Saint-Esprit, ou à telle autre personne en particulier, mais à la Trinité elle-même : *Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati : quæ non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati* [1].

Pour bien comprendre le sens de ces paroles, il faut se rappeler que, d'après la doctrine de saint Thomas, la présence de Dieu dans les choses créées est fondée sur son opération, et suppose par conséquent dans la créature un effet qui requiert pour sa production et sa conservation l'action immédiate du Créateur, l'application de son activité, et partant le contact de sa substance. Et s'il s'agit non pas simplement de la présence ordinaire de Dieu à titre d'agent, mais de sa présence spéciale comme objet de connaissance et d'amour, en d'autres termes, de son inhabitation dans une âme, aucune perfection créée autre que la grâce sanctifiante avec les dons qui l'accompagnent n'est capable de produire en elle un si précieux résultat. Or la grâce, comme toute œuvre extérieure, procède de la Trinité tout entière, de Dieu en tant qu'un, et c'est à Dieu un et trine, à Dieu en tant que souverain bien et fin dernière de tout être qu'elle nous unit : *quæ non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati.* Que conclure de là, sinon que l'union de Dieu avec nos âmes, qui est le fruit de la grâce, l'inhabitation divine en un mot, appartient indistinctement aux trois personnes, à la différence de l'union opérée en Jésus-Christ entre l'humanité et la divinité, union qui est propre à la personne du Verbe ?

S'il en est ainsi, pourquoi attribuer à une personne plutôt qu'à une autre certains effets de la grâce et la présence de la Divinité qui en est la conséquence ? Pourquoi, par exemple, attribuer au Fils la collation des dons qui perfectionnent l'intelligence et dire qu'il vient en nous quand nous recevons le don de sagesse ? Pourquoi répéter,

1. « Cum Pater sit in Filio, et Filius in Patre, et uterque in Spiritu sancto, quando Filius mittitur, simul et venit Pater et Spiritus sanctus, sive intelligatur de adventu Filii in carnem, cum ipse dicat (*Joan.*, VIII, 16) : *Solus non sum, sed ego, et qui misit me Pater* ; sive intelligatur de adventu in mentem, cum ipse dicat (*Joan*, XIV, 23) : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati... Sed missio super hoc addit auctoritatem alicujus respectu personæ quæ mitti dicitur ; et ideo non potest convenire nisi personæ quæ est ab alio principio. » *Ibid.*, ad 4.

1. *Ibid.*, ad 4.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

à la suite de l'Apôtre, que la charité a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit, et que le donateur accompagne lui-même ses dons [1] ? Saint Thomas nous en donne la raison. C'est, dit-il, parce que, en vertu de la loi d'appropriation, ces différents effets sont de nature à nous amener à la connaissance d'une personne plutôt que d'une autre, par suite des rapports de similitude qui existent entre tel don créé et les propriétés de telle personne : *Quamvis ille effectus* (conjungens toti Trinitati) *ratione appropriationis possit ducere magis in unam personam quam in aliam* [2].

Lors donc que l'Écriture ou les Pères nous représentent l'Esprit-Saint comme l'auteur de la grâce et de la charité et l'hôte de nos âmes, au lieu de vouloir trouver dans ces expressions le signe manifeste d'une causalité particulière à ce divin Esprit, ou l'indice d'une union directe et immédiate avec nos âmes qui lui serait personnelle, il n'y faut voir qu'une appropriation fondée sur le rapport d'analogie qui existe entre les dons de la grâce et la caractéristique de l'Esprit-Saint. Il est, en effet, tout naturel d'attribuer les effets de l'amour, comme la grâce, la charité, l'inhabitation divine, à celle des personnes divines qui procède en qualité d'amour.

Tel est l'enseignement de tous les scolastiques, telle l'interprétation qu'ils ont constamment donnée aux textes mis en avant par les tenants de l'habitation propre au Saint-Esprit. Tous enseignent formellement qu'il n'y a pas d'union plus réelle, plus immédiate avec la troisième personne de la sainte Trinité qu'avec le Père et le Fils.

IV

Cette considération n'a point arrêté Petau. A l'encontre de saint Thomas, à l'encontre des représentants les plus autorisés de l'exégèse scripturaire et de la science théologique, il prétend que la loi d'appropriation est insuffisante

1. Rom., v, 5.
2. S. Th., *I Sent.*, dist. XV, q. II, a. 1, ad 4.

à expliquer les paroles de l'Ecriture et des Pères, et que, pour conserver leur enseignement dans toute son intégrité, il est nécessaire d'admettre un mode de présence divine, dans les justes, qui soit vraiment personnel au Saint-Esprit.

Ne lui demandez pas en quoi consiste cette présence particulière, il vous répondrait que sa pensée sur ce point n'est pas encore définitivement arrêtée, que la nature de cette union n'a pas été suffisamment explorée et mise en lumière, et que les saints Pères n'en ont pas déterminé clairement les conditions [1]. Ce n'est pas, en tout cas, une union *substantielle*, ni *hypostatique*, aboutissant à une unité de nature ou de personne [2]. Mais ce qui lui paraît certain, c'est que la présence de la Divinité et son habitation dans les âmes justes n'appartiennent pas également, et au même titre, *ex æquo*, aux trois personnes ; et que l'union se faisant non pas directement avec la nature divine, mais avec la personne du Saint-Esprit, ou, pour employer ses expressions, avec la nature divine en tant qu'elle subsiste dans l'Esprit-Saint [3], est en réalité l'apanage de ce divin Esprit,

1. « Patrum illa testimonia, quæ in antecedenti capite descripta sunt... peculiarem esse sancto Spiritui modum illum nescio quem ostendere videntur; quo *justificando formatur a Deo justi mens*, ut loquitur Augustinus (l. III, *de Trin.*, cap. VIII), et quo cum illis copulatur in iisque versatur, atque habitat, non communi illa ratione, qua creata omnia immensitate sua permeat, sed propria, necdum satis explorata ; qualem esse aliquam tanta illa sacrorum voluminum, ac sanctorum Patrum auctoritas evincit ; non tamen liquido nobis, et aperte vim ejus, et conditionem edisserunt. » (PETAV., *de Trin.*, l. VIII, cap. VI, n. 6.)

2. « Ostendimus non semel, conjunctionem illam Spiritus sancti, neque φυσικὴν, neque ὑποστατικὴν esse, hoc est, neque *naturalem*, neque *personalem* : quasi una fiat ex ambobus natura vel persona. » (*Ibid.* cap. VIII, n. 12.)

3. Dans le compte rendu du présent ouvrage, qu'il eut l'obligeance de publier dans la *Semaine religieuse de Nancy et Toul* (n. du 28 janvier, 4, 11 et 18 février 1899), M. le chanoine Mangenot, professeur d'Ecriture sainte au grand séminaire de Nancy, crut devoir prendre la défense de l'opinion de Petau — c'était son droit — et, pour en montrer la parfaite orthodoxie, il s'efforça d'établir que l'union de la Divinité avec l'âme juste peut être *propre* au Saint-Esprit sans être *hypostatique*. Voici ses paroles :

« Cette union de la Divinité avec l'âme juste n'est pas substantielle, puisqu'elle survient à cette âme déjà constituée dans son essence propre et que tout ce qui se surajoute à une essence n'est qu'un accident. Elle est encore moins hypostatique, car ce n'est pas la personne du Saint-Esprit dans ce qu'elle a de propre et de distinctif, qui s'unit à l'âme régénérée. Cependant

auquel elle appartient en propre, tandis qu'elle ne convient au Père et au Fils que d'une manière indirecte et par con-

---

c'est le Saint-Esprit qui s'unit directement à cette âme, mais *par l'essence divine*, commune aux trois personnes, *en tant qu'elle subsiste en lui*. Seul, il nous est ainsi uni physiquement, immédiatement, quoique accidentellement ; et les deux autres personnes de la sainte Trinité, le Père et le Fils, ne sont en nos âmes que médiatement, par concomitance, en vertu de leur inséparabilité d'avec l'Esprit-Saint. C'est pourquoi elles ne nous sont pas unies ; elles habitent seulement en nous. » *(Semaine religieuse de Nancy*, n. du 4 février 1899, p. 115.)

M. Mangenot a parfaitement raison de déclarer, à la suite de Petau, que l'union de la Divinité avec les âmes justes n'est pas une union *substantielle*, ni *hypostatique* ; on ne pourrait, en effet, soutenir le contraire sans tomber dans une grave erreur. Mais quand il prétend que cette union est *propre* au Saint-Esprit, à l'exclusion des autres personnes, sans être néanmoins *hypostatique*, il affirme deux choses qui paraissent vraiment contradictoires. En effet, ou l'union se fait directement avec l'essence commune, et dans ce cas elle appartient indistinctement aux trois personnes ; ou bien elle se fait dans ce qui est propre à l'une d'entre elles, dans son hypostase, et alors elle lui appartient à un titre particulier, elle lui est personnelle, mais elle est en même temps hypostatique.

Voilà pourquoi Petau, ne sachant comment expliquer ce mode particulier de présence qu'il disait *propre* au Saint-Esprit, et non *hypotastique*, se plaignait que les Pères ne l'eussent pas suffisamment exploré et mis en lumière et n'en eussent pas clairement déterminé les conditions : *Non tamen liquido nobis, et aperte vim ejus, et conditionem edisserunt.* (De Trin., l. VIII, cap. VI, n. 6.) Voilà pourquoi il refusait, dans son embarras, de faire connaître son propre sentiment, et qu'il en remettait à plus tard la manifestation, sa pensée n'étant pas encore, disait-il, assez fixée sur ce point : *Nostram igitur quæ privatim sit opinio, vel non dico, quia rem nondum compertam satis habeo ; vel hoc loco non dico.* (Ibid.) En même temps, il recommandait d'user de prudence et de circonspection, pour ne pas restreindre à l'excès ou étendre outre mesure la grandeur de ce bienfait.

M. Mangenot croit posséder la solution qui avait échappé à celui dont il se déclare le disciple fidèle. Voici l'explication qu'il nous donne. L'union de la Divinité avec l'âme juste est vraiment *propre* à la troisième personne ; « car c'est le Saint-Esprit qui s'unit directement à cette âme *par l'essence divine*, commune aux trois personnes, *en tant qu'elle subsiste en lui*. » Elle n'est pas *hypostatique*, « car ce n'est pas la personne du Saint-Esprit, *dans ce qu'elle a de propre et de distinctif*, qui l'unit à l'âme régénérée ».

Une simple observation. Comme en Dieu l'essence ou la nature ne se distingue pas réellement de la personne, on ne peut employer l'expression réduplicative suivante : l'*essence divine, en tant qu'elle subsiste dans le Saint-Esprit*, sans désigner par le fait même la subsistance ou la personne de ce même Esprit. Par conséquent, dire que l'union se fait « entre l'âme régénérée et l'essence divine, commune aux trois personnes, mais *en tant qu'elle subsiste dans le Saint-Esprit* », c'est dire bon gré mal gré qu'elle se fait dans ce que ce divin Esprit a *de propre et de distinctif*, en un mot dans sa personne et dans son hypostase.

Petau l'avait bien compris. Aussi, après avoir employé la formule reproduite

comitance [1]. Et pour donner une certaine idée de ce qu'est, à son avis, ce mode particulier d'union, il déclare que l'Esprit-Saint informe en quelque sorte les âmes des fidèles, les

---

par M. Mangenot, après avoir déclaré que « l'union du Saint-Esprit avec les âmes justes convient à l'essence divine commune aux trois personnes, mais en tant qu'elle subsiste dans l'Esprit-Saint, en sorte qu'il y a entre les justes et l'Esprit-Saint une union qui ne convient pas de la même manière aux autres personnes », (De Trin., l. VIII, c. VI, n. 6) le docte jésuite s'empresse-t-il d'ajouter, pour bien expliquer sa pensée : « L'Esprit-Saint est donc uni aux justes par un mode d'union vraiment singulier et lui appartenant en propre : *Proprie ergo et singulari modo Spiritus sanctus cum iis quos sanctos facit, conjungitur, et inest ipsis.* Par conséquent, c'est suivant l'hypostase, et non pas seulement selon la nature que cela lui convient : *Proinde secundum hypostasim, non secundum essentiam dumtaxat hoc illi convenit.* » Et il en donne immédiatement une preuve péremptoire, à savoir que « tout ce qui est propre à une personne lui convient à raison de son hypostase et non de l'essence divine : *Nam quidquid proprium est personæ cujuspiam, hoc rationem hypostasis, non essentiæ sequitur.* » (Ibid.)

M. Mangenot nous permettra de lui faire observer respectueusement qu'en parlant comme il l'a fait, en disant que l'union de la Divinité avec l'âme juste, quoique propre au Saint-Esprit, n'est cependant pas hypostatique, « car ce *n'est pas la personne du Saint-Esprit, dans ce qu'elle a de propre et de distinctif*, qui s'unit à l'âme régénérée, *c'est l'essence divine*, commune aux trois personnes, *en tant qu'elle subsiste en lui* » *(Semaine religieuse de Nancy*, du 4 février), il s'est tout à la fois mis en contradiction avec Petau, dont il interprète mal la pensée, et en opposition avec la vérité.

Et puis, que peut bien être cette union accidentelle de la Divinité avec nos âmes que l'on attribue en propre à l'Esprit-Saint, et que l'on oppose à la simple habitation ? « Seul, dit-on, l'Esprit-Saint nous est ainsi *uni* physiquement, immédiatement, quoique accidentellement ; et les deux autres personnes de la sainte Trinité, le Père et le Fils, ne sont en nos âmes que médiatement, par concomitance, en vertu de leur inséparabilité d'avec l'Esprit-Saint, c'est pourquoi *elles ne nous sont pas unies, elles habitent seulement en nous.* » (Ibid.)

Mais dès lors qu'elles habitent en nous, elles nous sont réellement unies d'une union qui peut être, il est vrai, plus ou moins intime, et qui comporte bien des degrés, mais enfin d'une union véritable. Aussi l'Ecriture et la Tradition se servent-elles indifféremment des termes d'*union* et d'*inhabitation*, pour désigner la présence de Dieu en nous par la grâce. Bien plus, Léon XIII, dans son Encyclique *Divinum illud munus*, va jusqu'à déclarer que « cette admirable union est appelée de son vrai nom *inhabitation* : *Hæc autem mira conjunctio, quæ suo nomine* inhabitatio *dicitur...* »

1. « Quod ex antiquorum... testimoniis sequi videtur, id est ejusmodi : Illam cum justorum animis conjunctionem Spiritus sancti, sive statum adoptivorum filiorum, communi quidem personis tribus convenire divinitati, sed quatenus in hypostasi, sive persona inest Spiritus sancti adeo, ut certa quædam ratio sit, qua se Spiritus sancti persona sanctorum justorumque mentibus applicat, quæ ceteris personis eodem modo non competit. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, c. VI, n. 6.)

rendant justes, saints, enfants de Dieu, par l'application de sa substance.

Le docte jésuite n'ignore pas que, en parlant de la sorte, il s'écarte du sentiment commun, il en fait même l'aveu très loyal. « Les théologiens, dit-il, enseignent généralement que cette union ou habitation de Dieu dans les justes est attribuée au Saint-Esprit par une sorte d'accommodation, mais qu'elle convient en réalité aux trois personnes, de même que la puissance est attribuée au Père, la sagesse au Fils, la sainteté et la charité à l'Esprit-Saint, bien que ces attributs appartiennent indistinctement aux trois personnes. Mais, ajoute-t-il, les témoignages des Pères indiquent quelque chose de plus, *plus aliquid significant*, et désignent je ne sais quel mode de présence personnel au Saint-Esprit, et distinct de la présence d'immensité[1]. »

Qu'est-ce qui a pu entraîner un homme aussi éminent en dehors des sentiers battus, et lui persuader qu'il ne faisait pas fausse route en abandonnant sur un point de cette importance la doctrine traditionnelle? Serait-ce une étude plus approfondie des divines Écritures, ou une connaissance plus ample, plus sérieuse, plus complète des enseignements des saints Pères? Nous ne le pensons pas. Saint Thomas avait étudié et scruté, lui aussi, nos saints Livres; il avait compulsé les écrits des Pères. Il suffit de jeter un coup d'œil sur sa *Chaîne d'or* pour se faire une idée de l'immense érudition qu'il s'était acquise; et cependant, loin de trouver insuffisante l'interprétation commune, il l'avait non seulement adoptée pour son propre compte, mais encore défendue, avec les lumières de son génie, contre les innovations du Maître des Sentences et de ses partisans. Quelle est donc alors l'origine véritable, la vraie cause de l'opinion singulière de Petau? Voici, sauf meilleur avis, ce qui nous paraît ressortir de ses propres paroles.

Petau avait doctement établi le fait de la présence substantielle de l'Esprit-Saint dans l'âme juste; il avait prouvé, avec une érudition de bon aloi, que ce n'est point seulement par son opération et par ses dons que ce divin Esprit réside en ceux qui ont la grâce, mais qu'il habite réellement et substantiellement en eux, et qu'il y possède un mode de présence spéciale, absolument distincte de celle par laquelle il est en toutes choses. Il pouvait donc, sans crainte d'être démenti, déclarer que ceux-là seuls refusent d'admettre cette vérité qui sont moins versés dans l'étude et la connaissance de l'antiquité. Jusque-là il était dans le vrai.

1. « Vulgo fere theologi quadam accommodatione putant illam ἕνωσιν, et habitationem in justis assignari Spiritui sancto, cum revera in omnes personas competat, sicut potentia Patri, Filio sapientia, Spiritui sancto sanctitas et charitas attribuitur, cum hæc omnia promiscue ad tres personas applicentur. Sed enim Patrum illa testimonia, quæ in antecedenti capite descripta sunt, plus aliquid significant. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, c. VI, n. 5.)

Mais quand il est question d'expliquer ce mode particulier de présence, et d'en bien préciser la nature, il hésite, il se trouble, et, ne comprenant pas ce que peut bien être l'inhabitation divine par la grâce, si c'est par cette même substance qui remplit tout, que Dieu se trouve dans les justes[1], il est amené, en désespoir de cause, à préconiser une union qui se ferait non plus dans la nature commune aux trois personnes de l'adorable Trinité, mais dans la subsistance même, dans l'hypostase du Saint-Esprit; une union qui appartiendrait par conséquent d'une manière spéciale à ce divin Esprit et constituerait une propriété personnelle[2]. Nous osons croire que si Petau avait connu et compris l'enseignement de saint Thomas sur les différents modes de présence divine, il ne se serait pas jeté, sous le vain prétexte de revenir à l'antiquité, dans d'aussi malencontreuses innovations. Mais nous avons eu beau parcourir les différents chapitres relatifs à l'habitation du Saint-Esprit dans les justes, nous n'y avons pas trouvé la moindre allusion aux doctrines de l'angélique Docteur sur cette question; partout il se contente d'opposer son opinion personnelle, qu'il attribue aux anciens Pères, au sentiment commun de l'École.

1. « Explicari non potest, quæ sit illa tandem οὐσιώδης præsentia, vel existentia propria justorum, et ab naturali, communique diversa. Nam si justos istos eadem jam qui creatas res omnes occupat, substantia sua Deus implet, quæ potest esse nova illa præsentiæ alterius accessio? » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, c. V, n. 21.)

2. « Proprie ergo, et singulari modo Spiritus sanctus cum iis quos sanctos facit, conjungitur, et inest ipsis. Proinde secundum hypostasim, non secundum essentiam dumtaxat hoc illi convenit. Nam quidquid proprium est personæ cujuspiam, hoc rationem hypostasis, non essentiæ sequitur. » (Ibid., c. VI, n. 6.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

V

Abordons maintenant les raisons sur lesquelles le célèbre jésuite a basé sa théorie de l'union particulière de l'Esprit-Saint avec les justes, union propre à la troisième personne et qui ne convient pas de la même manière aux deux autres : *quæ ceteris personis eodem modo non competit*[1]. Après les avoir clairement et loyalement exposées, il sera plus facile d'en montrer l'inanité et l'inconsistance.

Ces raisons peuvent se ramener à trois : à savoir, que l'Esprit-Saint est personnellement le *don de Dieu*, la *puissance sanctificatrice*, le *lien* entre la Trinité et nos âmes. Voici comment raisonne le docte théologien.

C'est une propriété personnelle du Saint-Esprit d'être Don, c'est-à-dire, suivant l'explication de saint Augustin, de pouvoir être donné. Si lui seul, à l'exclusion des autres personnes, est susceptible de pouvoir être donné, lui seul aussi sera effectivement donné. Or, en quoi consiste cette donation, sinon à venir dans les âmes par suite de la mission invisible reçue du Père et du Fils, à habiter en elles, à les informer en quelque sorte par l'application de sa propre substance et à les rendre par là justes et saintes? Donc ce mode de présence est propre à l'Esprit-Saint, et ne saurait être attribué à une autre personne[2].

1. « Certa quædam ratio est, qua se Spiritus sancti persona sanctorum justorumque mentibus applicat, quæ ceteris personis eodem modo non competit. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, c. VI, n. 6.)

2. « Donum esse, personalis est Spiritus sancti proprietas, id est, ut Augustinus explicat, *donabile* esse... Si donari posse, singulare est Spiritui sancto, neque alteri personæ congruat; erit actu donari proprium ejusdem. Hoc autem est informare veluti fidelium animos, et sanctos justosque facere. Prius est ergo sancti Spiritus iste ipse modus; neque personæ alteri potest adscribi. Nam si eodem modo dari potest saltem Filius, ut omittam modo Patrem, perinde donabilis est Filius, ac Spiritus sanctus, et idcirco non minus, quam hic, erit ille Spiritus sanctus, quoniam idem est donabile esse, quod est esse Spiritum sanctum. Hoc vero falsum est, et impium dictu. Igitur non est solum donabile, sed etiam donum, vel potius datum, eo modo, quo non est Pater, aut Filius. Porro datum esse, nihil aliud est, quam missum et applicatum esse, et in justis habitare. Proprie ergo et singulari modo Spiritus sanctus cum iis quos sanctos facit, conjungitur, et inest ipsis. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, c. VI, n. 6.)

Même conclusion est tirée des paroles de quelques Pères attribuant à l'Esprit-Saint la vertu sanctificatrice des âmes. Ce qui donne, dit Petau, à nos conjectures sur le sentiment des anciens un appui très solide, c'est qu'un certain nombre de Pères grecs, et les plus recommandables par l'autorité et le savoir, saint Basile, saint Cyrille, Euloge, saint Jean Damascène, considèrent comme une propriété personnelle du Saint-Esprit la puissance qu'il a de sanctifier les créatures. Au jugement de saint Basile, cette vertu sanctificatrice serait un des caractères distinctifs de la troisième personne et lui appartiendrait aussi spécialement que la paternité au Père, et la filiation au Fils. S'il en est ainsi, ajoute-t-il, que conclure, sinon que, d'après la pensée de ces Pères, le Saint-Esprit doit avoir, dans l'œuvre de notre sanctification, un rôle particulier, une part spéciale, que l'on ne saurait attribuer aux deux autres personnes? Et comme l'état de grâce et d'union à Dieu est constitué non par une simple opération, mais par une sorte d'application de la substance même de l'Esprit-Saint aux âmes justifiées, il est évident que ce divin Esprit leur est uni non seulement par la nature divine qui lui est commune avec le Père et le Fils, mais encore par ce qui lui appartient en propre, par son hypostase[1].

Un dernier argument apporté par Petau, et sur lequel certains théologiens modernes, Scheeben entre autres, insistent de préférence pour établir que l'inhabitation divine

1. « Præterea validissime ex eo nostra de veterum sensu conjectura fulcitur, quod... Græci aliquot Patres, iique auctoritate ac doctrina primarii, ut Basilius, Cyrillus, Eulogius, Joannes Damascenus, personalem Spiritus sancti proprietatem..., qua videlicet ab duabus reliquis discernitur, constituunt in *sanctificatione*, sive *sanctificatrice ac perfectrice vi et virtute*..., qua angeli hominesque sancti fiuntac justi. Basilius enim ἰδίωμα τῆς ἁγιαστικῆς δυνάμεως, *proprietatem virtutis sanctificatricis*, tam peculiarem personæ dicit esse Spiritus sancti, quam est *paternitas* Patris, *filietas* Filii... Quod si verum est, quid aliud concludi potest, nisi id, quod suspicione nostra perstrinximus, ex illorum, qui ita locuti sunt, mente, Spiritum sanctum proprias quasdam habere partes in *sanctificandi*, et adoptivi formandi status negotio, quæ reliquis duabus personis neutiquam tribuuntur, utpote quam illi personalem esse notam existimant? Cum autem applicatione quadam Spiritus sancti, id est substantiæ ipsius, non autem efficientiæ solius constare statum illum justitiæ, ac propinquitatis cum Deo sanctorum...; evidens est non naturæ solum divinæ Spiritus sancti, sed etiam personæ, vel naturæ, ut est tali affecta personali proprietate, conjunctionem illam imputari ab antiquis Patribus. » (Ibid., n. 7.)

par la grâce est propre au Saint-Esprit, c'est que, au témoignage d'un certain nombre de Pères, l'union de nos âmes avec Dieu se fait par l'intermédiaire de ce divin Esprit. Écoutons saint Cyrille d'Alexandrie, celui de tous les Pères qui, au dire de Petau, a été le plus particulièrement suscité de Dieu pour développer ce grand mystère : « Jésus-Christ, dit-il, nous a envoyé du ciel le Paraclet *par lequel* et dans lequel il est avec nous et il habite en nous [1]. » Et encore : « Comme le Sauveur habite en nous *par* l'Esprit-Saint, le Père ne peut manquer d'être lui aussi avec nous ; car l'Esprit du Christ est en même temps celui du Père... Je poserai donc à ceux qui après avoir, dans leur profonde ignorance, embrassé l'hérésie, aiguisent leurs langues contre l'Esprit-Saint, la question suivante : Si le Saint-Esprit est une créature, comment se fait-il que ce soit *par lui* que Dieu habite en nous ? *Quomodo habitat in nobis per ipsum Deus* [2] ? »

Ces paroles, et une multitude d'autres semblables qu'il serait facile d'apporter, n'indiquent-elles pas clairement que l'Esprit-Saint est, suivant une expression significative employée par l'antiquité, le *lien* qui relie nos âmes à la Trinité sainte, et que notre union à Dieu s'opère directement et immédiatement avec la troisième personne et, par elle, en vertu de l'identité de nature, avec les deux autres ? Toute la Trinité habite donc en nous, grâce à la présence de l'Esprit-Saint, de même qu'en Jésus-Christ habitent le Père et le Saint-Esprit. Mais de même que, dans le mystère de l'Incarnation, il y a une union propre au Verbe qui seul s'est incarné ; ainsi, dans l'œuvre de notre sanctification, il y a une union exclusivement propre au Saint-Esprit, car c'est lui qui est la cause prochaine et pour ainsi dire formelle de l'habitation des deux autres personnes [3].

1. S. Cyrill., *Dialog.*, VII.

2. « Habitante in nobis Servatore nostro Christo per Spiritum sanctum, erit quoque omnino nobiscum et Genitor ; nam Spiritus Christi idem est et Patris... Libenter autem interrogaverim eos, qui præ multa inscitia hæresim complexi adversus gloriam Spiritus linguam armant... : Si creatus est Spiritus et a Dei substantia, ut vultis, alienus, quomodo habitat in nobis per ipsum Deus? » (S. Cyril., *in Joan.*, XIV, 23.)

3. « Relegantur omnia veterum Patrum testimonia, quæ superius exposita sunt..., inveniemus eorum pleraque testari, per Spiritum sanctum hoc fieri, velut proximam causam, et ut ita dixerim, formalem. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, cap. VI, n. 8.)

Voilà, brièvement mais fidèlement résumées, les preuves sur lesquelles les tenants de l'inhabitation personnelle du Saint-Esprit ont tenté d'étayer leur opinion. Voyons quelle en est la valeur.

VI

Et d'abord, de ce que le Saint-Esprit est, en vertu même de son mode de procession, le don de Dieu — *Altissimi donum Dei*, comme chante l'Eglise, — faut-il conclure avec Petau qu'il soit seul donné et qu'il ait avec nos âmes un mode d'union, de présence, d'habitation qui lui soit vraiment personnel ? Nullement.

Ce nom de *don* est du genre de ceux qui ont une double signification : l'une, absolue et essentielle, par laquelle il convient aux trois personnes ; l'autre, relative et notionnelle, par laquelle il désigne une personne en particulier comme ayant un titre spécial à cette dénomination. Pris dans son acception absolue, il convient à Dieu considéré dans sa nature et sans distinction de personnes ; car, suivant la remarque de saint Thomas : « le don est, à proprement parler, une donation faite par pure libéralité et sans espérance de retour, par conséquent une donation gratuite. Et comme la raison d'une donation gratuite n'est autre que l'amour, car, si nous donnons quelque chose à quelqu'un, c'est que nous lui voulons du bien, il en résulte que l'amour par lequel nous voulons du bien est la première chose que nous donnons [1]. » Don et amour sont donc deux expressions corrélatives et en quelque sorte synonymes. Or, Dieu est amour, *Deus charitas est* [2], c'est le fond de sa nature ; est-il étonnant qu'il nous aime et que, non content de déverser en nous, comme autant de témoignages de dilection, des

1. « Sciendum est quod donum proprie est datio irredibilis, id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor ; ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. » (S. Th., *Summa theolog.*, I, q. XXXVIII, a. 2.)

2. I Joan., IV, 16.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

bienfaits sans nombre, il veuille être lui-même notre bien, le don par excellence, dont la pleine possession doit faire un jour notre béatitude, *ego merces tua magna nimis* [1], et dont la communication réelle, quoique imparfaite, constitue dès ici-bas comme un avant-goût de la félicité future?

Le Père, lui aussi, est amour, et, comme tel, susceptible d'être donné ; et, de fait, en venant dans les âmes justes, il se donne à elles comme objet de connaissance et de fruition commencée. Le Fils est amour comme le Père, et, après avoir été donné aux hommes dans l'incarnation, suivant cette parole de saint Jean : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique [2] », il leur est donné encore chaque jour dans la mission invisible qui a pour but l'illumination et la sanctification des âmes. Le Saint-Esprit, ayant une seule et même nature avec le Père et le Fils, est conjointement avec eux amour et don : il est donné et il se donne aux justes.

Mais, en outre de cet amour essentiel et de cette aptitude à être donné, qui lui sont communs avec les deux autres personnes, l'Esprit-Saint est don à un titre spécial, qu'il ne partage ni avec le Père ni avec le Fils. La raison en est que procédant par amour, il procède en qualité de premier don : *Cum Spiritus Sanctus procedat ut amor, procedit in ratione primi doni* [3] ; c'est là son caractère personnel et distinctif. Si le Père peut être donné, non par un autre, il est vrai, car il ne procède de personne, mais par lui-même, ce n'est point parce qu'il est don à un titre personnel, mais parce qu'il s'appartient et peut, en conséquence, librement disposer de soi. Quant au Fils, il peut être donné par le Père, parce qu'il tire de lui son origine, et il est effectivement donné aussi réellement que l'Esprit-Saint ; mais, comme il procède non par amour, à l'instar de la troisième personne, mais par voie d'intelligence et de génération, il est, en vertu de son mode d'origine, Verbe et Fils, et non amour ou don.

1. Gen., xv, 1.
2. « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. » (Joan., III, 16.
3. S. Th., I, q. XXXVIII, a. 2.

Seule la troisième personne, procédant des deux autres par voie de volonté et comme terme de leur amour, procède en qualité de don, c'est-à-dire comme apte à être donnée. De là cette parole de saint Augustin : « L'Esprit-Saint procède non comme né, mais comme donné, c'est pourquoi il n'est pas Fils : *Exiit non quomodo natus, sed quomodo datus : et ideo non est Filius* [1]. » Cette aptitude à être donné constitue la propriété particulière de l'Esprit-Saint, sa note caractéristique. Mais, si cette propriété est une raison qui autorise les représentants de la science théologique à lui attribuer, par une sorte d'accommodation, le grand don de Dieu aux hommes et le principal effet de son amour, c'est-à-dire le don de lui-même qui accompagne la grâce et qui en est comme le couronnement, elle n'est point un motif suffisant pour affirmer l'existence d'une union spéciale de ce divin Esprit avec les justes, laquelle n'appartiendrait ni au Père ni au Fils ; car, si la donabilité implique un mode de procession qui est l'apanage exclusif de la troisième personne, elle n'entraîne aucune relation spéciale, aucun rapport de particulière appartenance de l'Esprit-Saint aux créatures. Quand ce divin Esprit nous est donné avec la grâce et la charité, le Fils nous est également donné, et le Père se donne lui-même ; les trois personnes viennent en nous, habitent en nous et nous appartiennent au même titre.

VII

Ce n'est pareillement que par appropriation que les Pères donnent à l'Esprit-Saint le nom de vertu sanctificatrice, et l'Eglise celui d'Esprit vivificateur : *Credo in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem* [2]. Vouloir faire de la puissance de sanctifier et de vivifier les âmes une propriété personnelle de l'Esprit-Saint, ce serait s'écarter manifestement de l'enseignement catholique, qui ne reconnaît dans les trois

1. S. Aug., *de Trin.*, l. V, cap. XIV.
2. Ex Symb. Nicæno-Constant.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ®
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

personnes de l'adorable Trinité qu'une seule nature, une seule puissance, une seule opération [1].

En vain, pour échapper à cette conséquence, Petau a-t-il soin de déclarer que le Saint-Esprit est en nous non pas la cause efficiente, mais la cause formelle de notre sainteté et de notre filiation adoptive [2]; en vain pour donner une idée de ce qu'est, suivant lui, l'union particulière de ce divin Esprit avec les justes, tente-t-il de l'assimiler à celle du Verbe avec l'humanité en Jésus-Christ [3]; en vain fait-il appel à l'antiquité pour établir que, si l'Esprit-Saint ne vient pas seul dans nos cœurs, seul du moins il est le terme direct et immédiat de l'union [4]; l'antiquité lui répond, par l'organe du Concile de Trente, que la cause formelle de notre justice et de notre sainteté n'est point le Saint-Esprit, mais la grâce sanctifiante [5]; elle lui déclare par la voix de saint

---

1. « Si quis secundum sanctos Patres non confitetur... unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus et æqualis gloriæ, unam eamdemque trium deitatem, naturam, substantiam, virtutem, potentiam..., operationem, condemnatus sit. » (Ex Conc Later., an. 649, sub Martino I, can. 1.)

2. « Persæpe Deus cum in nobis manere, et habitare dicitur, peculiaris intelligenda est persona Spiritus sancti, tanquam citima, ut sic loquar, adoptionis causa, et forma sanctificans. » (Petav., *de Trin.*, l. VIII, cap. VI, n. 9.)

3. « Pater ecce, atque Spiritus sanctus in homine Christo non minus manet, quam Verbum; sed dissimilis est τῆς ἐνυπάρξεως modus. Verbum enim, præter communem illum, quem cum reliquis eumdem habet, peculiarem alterum obtinet, ut sit formæ instar, divinum, vel Deum potius facientis, et hunc Filium. Sic in homine justo tres utique personæ habitant, sed solus Spiritus sanctus quasi forma est sanctificans, et adoptivum reddens sui communicatione filium. » (Ibid., n. 8.)

4. « Quod ex antiquorum... testimoniis sequi videtur, id est ejusmodi : Illam cum justorum animis conjunctionem Spiritus sancti... communi quidem personis tribus convenire divinitati, sed quatenus in hypostasi, sive persona inest Spiritus sancti adeo, ut certa quædam ratio sit, qua se Spiritus sancti persona sanctorum justorumque mentibus applicat, quæ ceteris personis eodem modo non convenit. » (Ibid., n. 6.)

5. « Justificationis causæ sunt : finalis quidem, gloria Dei, et Christi, ac vita æterna; efficiens vero misericors Deus... Demum *unica causa formalis* est justitia Dei, *non qua ipse justus est*, sed *qua nos justos facit*; qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ; et non modo reputamur sed vere justi nominamur, et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem, et cooperationem. » (*Conc. Trid.*, sess. VI, cap. VII. — *Cf.* etiam can. XI.)

Trois siècles avant le Concile de Trente, saint Thomas avait formulé cette même doctrine avec sa netteté ordinaire. A l'objection tirée des saints Pères,

Thomas que, contrairement à ce qui se passe dans le mystère de l'Incarnation, où le rapprochement des deux natures, divine et humaine, quoique effectué par la Trinité entière, se termine à la seule personne du Verbe, l'union établie par la grâce entre Dieu et l'homme est commune aux trois personnes, non seulement dans son principe effectif, mais encore dans son terme [1]; et l'Ecole tout entière ajoute, par la bouche de ses plus grands docteurs, qu'aucune union réelle de la Divinité avec les créatures ne saurait appartenir en propre à une personne divine sans être par le fait une union hypostatique.

Car de deux choses l'une : ou l'union se fait directement avec l'essence commune, et dans ce cas elle appartient également aux trois personnes; ou elle se fait dans ce qui est propre à l'une d'entre elles, dans son hypostase, et alors elle est hypostatique. Or, la doctrine catholique ne connaît, en fait, d'autre union hypostatique entre Dieu et la créature que celle du Verbe avec l'humanité dans la personne de Jésus-Christ. Sans doute, l'Esprit-Saint aurait pu s'incarner, lui aussi, il aurait pu s'unir personnellement à toutes les âmes ornées de la grâce, mais alors les justes ne seraient pas seulement des hommes spiritualisés et divinisés, ils seraient Dieu, ils seraient le Saint-Esprit. Concluons donc que l'usage adopté par les Pères d'attribuer à la troisième personne de la Trinité la vertu sanctificatrice est uniquement basé sur la loi d'appropriation et ne suppose ni propriété d'opération, ni propriété d'habitation, appartenant exclusivement à l'Esprit-Saint.

---

d'après un certain nombre desquels Dieu serait spirituellement la vie de notre âme, comme l'âme elle-même est la vie du corps, le saint Docteur répondait que Dieu est, en effet, le principe de notre vie surnaturelle, la source de notre perfection, comme l'âme est la source de la vie naturelle du corps, avec cette différence toutefois, que l'âme est directement et par elle-même la vie du corps en qualité de cause formelle, tandis que Dieu est la cause efficiente de la vie surnaturelle dont la grâce et la charité sont le principe formel : « Deus est vita effective et animæ per charitatem, et corporis per animam; sed formaliter charitas est vita animæ, sicut et anima vita corporis. Unde per hoc potest concludi quod sicut anima immediate unitur corpori, ita charitas animæ. » (II^{a} II^{æ}, q. XXIII, a. 2, ad 2.)

1. « Assumptio quæ fit per gratiam adoptionis..., communis est tribus personis et ex parte principii, et ex parte termini. Sed assumptio quæ est per gratiam unionis (hypostaticæ), est communis ex parte principii, non autem ex parte termini. » (III, q. III, a. 4, ad 3.)

Le Père Ramière n'est pourtant pas de cet avis. A l'entendre, le Saint-Esprit aurait une part spéciale dans l'œuvre de notre sanctification, il posséderait avec notre âme un mode d'union qui serait son apanage exclusif. « Il n'est, dit-il, dans cette grande question qu'un seul point sur lequel plane encore quelque obscurité. C'est la part spéciale du Saint-Esprit dans cette œuvre de sanctification qui lui est partout attribuée dans les saintes Ecritures... Ce n'est certainement pas sans motif que la mission qui a pour objet la sanctification des âmes est attribuée au Saint-Esprit et non au Fils. Si, dans cette mission, 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 donc pas réellement envoyé par le Père et le Fils, et les assurances si positives que Jésus-Christ nous donne dans le discours après la Cène, qu'il nous enverra ce divin Esprit..., ne seraient que de vaines paroles. Il faut donc admettre nécessairement qu'il y a entre l'âme juste et l'Esprit-Saint une union qui ne s'étend pas de la même manière aux autres personnes[1]. »

Ce n'est effectivement pas sans motif que la mission invisible qui a pour objet la sanctification des âmes et l'union à Dieu par la charité est attribuée au Saint-Esprit. La raison de cette attribution, c'est de nous faire connaître ce qu'on pourrait appeler la caractéristique de la troisième personne, sa notion distinctive, au moyen de l'analogie qui existe entre ses propriétés personnelles et les noms, les effets ou les œuvres qui lui sont appropriés. Or la sanctification étant par excellence l'œuvre de l'amour et une émanation de la sainteté substantielle, comment s'étonner de la voir attribuée à celle des personnes divines qui, procédant par mode d'amour, est, en vertu même de son origine, la charité subsistante ; à celle que l'usage de l'Ecriture et de la Tradition désigne sous le nom d'Esprit-Saint?

Mais partir de là pour affirmer une union spéciale entre ce divin Esprit et nos âmes, et surtout pour lui attribuer en propre la production d'un effet quelconque dans les créatures, c'est se méprendre étrangement sur le sens et la portée des paroles de l'Ecriture et des Pères, c'est scinder

1. Ramière, *Les espérances de l'Église*, Append., n. XII.

l'unité d'opération en Dieu, contrairement au dogme catholique qui attribue toutes les œuvres extérieures à la Trinité entière[1]. En subordonnant la mission du Saint-Esprit à la production d'un effet dont il serait personnellement la cause, en prétendant que, « s'il ne faisait rien que le Père et le Fils ne fissent également, il ne serait pas réellement envoyé », le Père Ramière s'est laissé entraîner, à son insu, au delà des limites de l'orthodoxie. On ne peut, en effet, sans s'écarter de la vérité catholique et sans aller contre les définitions des Conciles, attribuer une action extérieure quelconque à l'une des personnes divines, sinon par appropriation ; car, suivant l'expression du XIe Concile de Tolède, dans son symbole de la foi, les œuvres de la Trinité sont inséparables : *Quia inseparabilia sunt opera Trinitatis*[2]. Quoique réellement distincts, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne constituent pas trois principes différents, mais un seul et unique principe de toutes choses, *unum universorum principium*[3], à cause de l'unité de leur nature[4]. Et, de même qu'ils n'ont qu'une seule déité et une seule substance, ils n'ont également qu'une seule vertu, une seule puissance, une seule volonté, une seule opération : *Unam eamdemque trium deitatem, naturam, substantiam, virtutem, potentiam... voluntatem, operationem*[5].

1. « Cum eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod *omne id quod Deus in nobis efficit sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu sancto.* » (S. Th., *Contr. Gent.*, l. IV, c. XXI.) — Et iterum : « 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. Unde Dominus dicit (Joan., V, 19) : Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit. » (S. Th., III, q. XXIII, a. 2.)

2. « Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, in id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati. » (Ex symbolo fidei Conc. Tolet., I, an. 675.)

3. « Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus... Pater et Filius et Spiritus sanctus : tres quidem personæ, sed una essentia... unum universorum principium. » (Conc. Later., IV, cap. *Firmiter.*)

4. « Hæ tres personæ sunt unus Deus et non tres dii, quia trium est una substantia, una essentia... *Omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.* Propter hanc unitatem... Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia creaturæ, sed unum principium. » (Conc. Florent., Ex decreto pro Jacobitis.)

5. Ex Conc. Later., an, 649, sub Martino I, can. 1.

Ce qui a sans doute trompé le Père Ramière et induit en erreur les autres partisans de l'habitation personnelle du Saint-Esprit, c'est qu'ils n'ont pas pris en son véritable sens la loi de l'appropriation. Ils se sont imaginé qu'elle est opposée à la présence vraie, réelle, substantielle de Dieu en nous, telle que l'enseignent l'Ecriture et la Tradition ; qu'elle réduit l'effet de la mission invisible à des dons créés, et détruit par conséquent le principal titre de gloire du chrétien justifié, la possession véritable et la fruition commencée du bien souverain. Or rien n'est moins exact, comme il est facile au lecteur de s'en convaincre en se reportant aux preuves que nous avons données plus haut[1] pour établir la présence substantielle de Dieu dans les justes.

VIII

Il est un dernier argument, tiré de certaines locutions employées par les Pères, sur lequel quelques théologiens modernes paraissent faire grand fonds pour étayer leur système d'une union propre à la troisième personne de la sainte Trinité.

Il n'est pas rare, nous dit-on, de rencontrer dans les écrits des anciens les expressions suivantes : C'est *par* l'Esprit-Saint que le Père et le Fils habitent en nous ; ce divin Esprit est le *lien* qui nous unit aux deux autres personnes. Or, de telles expressions n'indiquent-elles pas ouvertement que l'habitation de Dieu en nous se fait par l'intermédiaire du Saint-Esprit, en qui et par qui nous possédons le Père et le Fils ? Si l'on refuse de voir dans ces paroles la preuve d'une union contractée directement avec la troisième personne, et, par elle, avec les deux autres, quel autre sens peut-on légitimement leur donner ?

Le sens que tout le monde s'accorde à attribuer à des formules analogues employées fréquemment par l'Ecriture

1. Cf. 2e partie, c. II.

ou les Pères. Ainsi, quand saint Jean nous dit, dans son Evangile, que tout a été fait *par* le Verbe, *Omnia per ipsum facta sunt*[1], nul ne songe à voir dans cette expression l'indice d'une opération ou d'un mode d'agir exclusivement propre au Verbe ; nul ne prétend que le Verbe soit ou l'instrument du Père dans la production du monde, ou la cause formelle par laquelle il agit, ou le principe direct et immédiat des choses à l'exclusion des autres personnes ; chacun comprend que la préposition dont se sert l'apôtre désigne simplement l'ordre des personnes divines et la procession du Fils ; chacun se rend facilement compte que cette façon de parler a été employée pour nous faire entendre que la puissance active par laquelle tout a été fait, quoique commune aux trois personnes, leur appartient cependant, comme la nature divine elle-même, dans un certain ordre : au Père, comme à sa source primordiale, au Fils par communication du Père, au Saint-Esprit comme à celui qui la tient des deux autres personnes. L'unité d'opération n'est donc pas détruite par cette formule qui semble rattacher le monde à Dieu par l'intermédiaire du Verbe ; il n'y a là qu'une appropriation fondée sur la procession de la seconde personne et sur la propriété qui lui appartient, en qualité de Verbe, d'être l'expression, la cause, et, d'une manière spéciale, le type et l'exemplaire de toutes choses[2].

De même, quand nous lisons, dans les écrits des docteurs, que le Père et le Fils aiment *par* l'Esprit-Saint, nous nous écarterions manifestement de la vérité en faisant du Saint-Esprit le principe formel de l'amour du Père et du Fils, et en lui attribuant en propre un acte qui est en réalité commun aux trois personnes. A parler rigoureusement, le Père et le Fils aiment formellement par la nature divine, ou par la volonté qui s'identifie avec cette nature ; on peut dire néanmoins qu'ils aiment par l'Esprit-Saint, comme par le terme intrinsèque de leur amour, parce que, en s'aimant

1. *Joan.*, I, 3.

2. « Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum ». (S. Th., I, q. XXXIV, a. 3.) — « Verbum Dei comparatur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar, (et) ad ipsum Deum, cujus est Verbum, sicut ejus imago. » S. Th., l. IV, *Contra Gentes*, cap. XI.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

l'un l'autre, ils produisent le Saint-Esprit, et que, de leur mutuelle dilection, jaillit la charité personnelle, comme la fleur de sa tige. *Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, et se, et nos*[1].

C'est dans le même sens qu'ils habitent en nous *par* l'Esprit-Saint. Sans doute, l'inhabitation par la grâce appartient proprement à la Trinité entière : *Inhabitatio convenit toti Trinitati*[2]; mais parce que, en nous aimant, en nous voulant ce bien infiniment précieux qui est la possession de Dieu même, le Père et le Fils produisent l'Esprit-Saint, on peut dire qu'ils habitent en nous par le Saint-Esprit, comme par le terme intrinsèque de leur dilection : *Recte Pater et Filius dicuntur inhabitare nos Spiritu sancto*[3].

Mais, ajoute-t-on, l'Esprit-Saint est encore appelé le *lien* qui nous unit au Père et au Fils; n'est-ce pas une preuve manifeste que, dans la pensée de ceux qui parlent ainsi, notre union à Dieu se fait d'abord avec la personne du Saint-Esprit, et, par elle, avec les deux autres? Nullement. Car il est appelé aussi le nœud qui rapproche le Père et le Fils, *nexus Patris et Filii*[4], leur baiser mutuel, leur indivi-

---

1. « Sciendum est quod cum res communiter denominetur a suis formis..., omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formæ... Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens; et dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum quod cum *diligere* in divinis dupliciter sumatur, *essentialiter* scilicet, et *notionaliter* : secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua...; secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quam spirare amorem, sicut dicere est producere verbum et florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, et se, et nos. » (S. Th., I, q. xxxvii, a. 2.)

2. S. Th. in I Sent., dist. xv, q. ii, a. 1, ad 4.

3. « Pater et Filius... diligendo necessario producunt Spiritum sanctum. Recte igitur dicuntur... diligere Spiritu sancto. Cum autem inhabitatio sit opus dilectionis, ergo *recte Pater et Filius dicuntur inhabitare nos Spiritu sancto*... Hoc tamen non significat Spiritum sanctum speciali modo nos inhabitare præ ceteris personis. » (R. P. Pesch, S. J. *Prælect. dogmat.*, de Deo trino, sect. v, n. 689.)

4. S. Th., I, q. xxxvii, a. 1, ad 3.

sible unité[1]; ce qui semblerait, à première vue, indiquer qu'il tient le milieu entre le Père et le Fils; et cependant, nul ne se base sur ces expressions pour soutenir que le Saint-Esprit est la seconde personne de la sainte Trinité, mais chacun comprend qu'il est ainsi nommé parce que, étant le terme de la dilection mutuelle du Père et du Fils, il procède des deux comme d'un seul principe et d'un spirateur unique, et qu'il les unit par l'amour[2]. De même, quand les Pères le représentent comme le lien entre les deux premières personnes et les âmes justes, leur but n'est autre que d'indiquer sa subordination d'origine vis-à-vis du Père et du Fils et son mode de procession par voie d'amour.

Tel est l'enseignement de toute la scolastique, telle l'interprétation qu'elle a toujours donnée des textes de l'Ecriture et des Pères mis en avant par les tenants de l'habitation personnelle du Saint-Esprit. La conséquence qui en découle, c'est que la grâce n'établit pas de rapports spéciaux, d'union particulière avec ce divin Esprit, et que l'habitation, dont parlent si fréquemment les Livres saints, appartient à toute la Trinité et n'est attribuée à la troisième personne que par appropriation.

---

1. « Insufflavit Jesus apostolis et dixit (Joan., xx, 22) : *Accipite Spiritum sanctum*... qui propterea in illo dominico flatu datus est, ut per hoc intelligeretur et ab ipso pariter tanquam a Patre procedere, tanquam vere osculum, quod osculanti osculatoque commune est... Si recte Pater osculans, Filius osculatus, non erit abs re osculum Spiritum sanctum intelligi, utpote qui Patris Filiique imperturbabilis pax sit, gluten firmum, individuus amor, indivisibilis unitas. » (S. Bern., in *Cant.* serm. viii, n. 3.)

2. « Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, in quantum est amor, quia cum Pater amet unica dilectione se, et Filium, et e converso; importatur in Spiritu sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona; secundum vero prædictam habitudinem est medius nexus ab utroque procedens. » (S. Th., I, q. xxxvii, a. 1, ad 3.)

FIN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

P. LETHIELLEUX, Éditeur, 10, rue Cassette, PARIS (VIe)

LISEZ, FAITES LIRE, RÉPANDEZ

PAR LA CROIX DANS LA JOIE

Lettres et Journal d'*UNE AME VICTIME ET HOSTIE*

Par **P. FLEURY-DIVÈS**

Préface de **M. REYNÈS-MONLAUR**

Un volume in-8° cour. de 256 pages ..... 10 fr.; *franco* 10 fr. 75

« Je souhaite à votre présent travail de nombreux lecteurs. *Mieux :* je souhaite à beaucoup d'âmes de méditer ces pages élevantes, où bien des souffrances puiseront paix et réconfort, où certaines piétés un peu inconsistantes trouveront exploitées les plus fondamentales doctrines du christianisme : la vie divine en nous, notre participation rédemptrice à l'œuvre du sauveur Jésus, le culte de la volonté divine, l'union par l'Eucharistie non seulement à la vie du Christ, mais au sacrifice et à la mort du Christ, l'esprit de joie et d'action de grâces, tout cela éclairé par les chaudes flammes d'un amour à la fois si dévorant et si paisible. »

Lettre du R. P. Plus, S. J., à l'auteur.

DU MÊME :

UNE AME VICTIME ET HOSTIE

Un vol. in-8° couronne de 172 pages (9e édit.)... 5 fr.; *franco* 5 fr. 45

« Je tiens à vous remercier de votre aimable hommage. A mes remerciements j'ajouterai mes félicitations bien sincères et mes meilleurs vœux pour la diffusion toujours plus grande de votre petit livre.

« On y voit à l'œuvre — sur la croix — une âme éprouvée par la souffrance et faisant de cette souffrance même un magnifique instrument de sanctification personnelle et d'apostolat en union avec Jésus crucifié... Leçon d'héroïsme chrétien que ceux-là seuls peuvent donner qui s'élèvent, Dieu aidant, sur les sommets de la perfection. »

Lettre du Cardinal L. Dubois, archevêque de Paris, à l'auteur.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

TABLE ANALYTIQUE

PREMIÈRE PARTIE

DE LA PRÉSENCE COMMUNE ET ORDINAIRE DE DIEU EN TOUTE CRÉATURE.

CHAPITRE PREMIER

DE LA PRÉSENCE DE DIEU EN TOUTES CHOSES EN QUALITÉ D'AGENT OU DE CAUSE EFFICIENTE.

Dieu est partout, en toutes choses et en tous lieux, par *puissance*, par *présence* et par *essence*. — Comment faut-il entendre cette omniprésence ? — Ne pas la concevoir sous forme de diffusion actuelle et d'expansion infinie de la substance divine, comme un océan sans rivages. — Un concept de l'immensité divine improuvé par saint Augustin. — Vraie notion de l'immensité donnée par saint Thomas. — D'après l'angélique Docteur, la raison fondamentale de la présence substantielle de Dieu dans ses créatures n'est autre que l'action immédiate qu'il exerce en toutes et chacune d'elles pour produire et conserver leur être et les mouvoir à leurs opérations. — Et de vrai, Dieu étant un pur esprit, ne saurait être présent dans le lieu à la façon des corps, *per quantitatem dimensivam*, mais bien suivant le mode propre aux esprits, c'est-à-dire en y exerçant son activité, *per contactum virtutis*, comme disent les scolastiques. — Pour bien caractériser ce premier mode de présence, saint Thomas l'appelle : présence à titre d'agent ou par mode de cause efficiente, *per modum causæ agentis*. 7

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CHAPITRE II

COMBIEN CETTE PRÉSENCE EST INTIME, PROFONDE, UNIVERSELLE. — SES DIFFÉRENTS DEGRÉS.

Combien cette présence est intime, profonde, universelle. — Quoique substantiellement la même partout, elle comporte néanmoins bien des degrés, suivant que les choses participent plus ou moins à la bonté divine. — Comment concevoir ces divers degrés de présence? — Saint Thomas donne la solution de ce problème quand il dit que Dieu est en toutes choses *comme la cause est dans les effets qui participent à sa bonté*. — En quoi consiste cette participation des créatures à la bonté divine? — Quoique Dieu soit partout, et tout entier partout, il n'est cependant pas également partout, mais il est plus ici que là. — Analogie tirée de notre âme. — Il y a certains lieux où Dieu réside d'une manière si particulière, qu'on peut les appeler la demeure de Dieu. — Quels sont ces lieux? — Ceux où l'opération divine est plus manifeste 30

DEUXIÈME PARTIE

DE LA PRÉSENCE SPÉCIALE DE DIEU OU DE L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT DANS LES AMES JUSTES.

CHAPITRE PREMIER

LE FAIT DE LA PRÉSENCE SPÉCIALE DE DIEU DANS LES JUSTES. — MISSION, DONATION, HABITATION DU SAINT-ESPRIT.

Réalité de cette présence spéciale ou de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes. — L'Ecriture déclare fréquemment que l'Esprit-Saint est *envoyé*, *donné* aux âmes avec la grâce, qu'il *habite* en elles, conjointement avec

le Père et le Fils. — Or les concepts de *mission*, de *donation*, d'*habitation*, impliquent un mode particulier de présence, distinct de la présence commune. — Aussi, d'après saint Augustin, Dieu, qui est partout, n'*habite* cependant pas dans tous les hommes, notamment dans les pécheurs. — Seuls, les justes sont le temple de l'Esprit-Saint. — Ce nouveau mode de présence divine n'exclut pas celui dont il a été question au chapitre précédent, mais il s'y surajoute. — Il n'emporte aucun changement en Dieu, mais il suppose dans la créature un effet nouveau, la grâce sanctifiante, qui devient le principe de rapports nouveaux entre elle et Dieu. — Au lieu d'une vulgaire relation de causalité qu'il avait auparavant avec sa créature, Dieu entre avec elle dans un rapport d'appartenance et de possession; il devient son bien, l'objet de sa connaissance et de son amour . . 53

CHAPITRE II

NATURE DE CETTE PRÉSENCE.

C'est une présence vraie, réelle, substantielle. — Ce n'est donc pas seulement par ses effets et par ses dons que l'Esprit-Saint est dans les justes, il y vient en personne, en sorte que nous possédons à la fois le don et le donateur. — Témoignages de l'Ecriture et des Pères sur ce point. — Belle réponse de sainte Lucie. — Il n'y a pourtant pas union substantielle entre l'âme et le Saint-Esprit, mais une union purement accidentelle 79

CHAPITRE III

MODE DE CETTE PRÉSENCE.

Ce n'est plus seulement en qualité d'agent que Dieu est dans l'âme juste, c'est à titre d'hôte et d'ami, comme objet de connaissance et d'amour.

L'Esprit-Saint, avons-nous dit, habite dans les justes. — Reste à expliquer le mode de cette présence spéciale. —

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Criterium pour discerner, entre les différentes opinions qui ont été émises sur ce point, celle qui est la plus plausible. — Explications défectueuses ou insuffisantes apportées par divers auteurs : le docteur Oberdoerffer, Verani, Petau et Ramière, S. J. — Explication donnée par saint Thomas. — D'après l'angélique Docteur, Dieu peut être substantiellement présent à une créature de trois manières différentes : 1° *à titre d'agent* ou de *cause efficiente* ; c'est le mode ordinaire commun à tous les êtres sans exception ; 2° *comme objet de connaissance et d'amour* ; c'est la présence spéciale aux justes de la terre et aux saints du ciel ; 3° *en vertu d'une union hypostatique* ; c'est ainsi que le Verbe s'est uni à notre humanité en N.-S. — Entre ces divers modes de présence il n'y a pas une simple différence de degré, de plus et de moins, mais une différence essentielle et vraiment spécifique. — Ces trois sortes de présence se trouvent réunies en N.-S. — Que faut-il pour qu'il y ait vraiment habitation du Saint-Esprit dans une âme ? 104

CHAPITRE IV

EXPLICATION DU MODE 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.*

L'admirable union de Dieu avec les justes, appelée *inhabitation*, ne diffère que par la condition ou l'état de celle qui fait le bonheur des saints dans le ciel. — Pour avoir une idée nette et précise de ce genre de présence et d'union, il faut la considérer non pas telle qu'elle s'offre à nous dans la personne des justes de la terre, où elle n'est encore qu'à l'état rudimentaire, mais telle qu'elle existe dans les élus, en qui elle est parvenue à son plein épanouissement. — Or, dans le ciel, l'essence divine s'unit directement et immédiatement à l'intelligence des bienheureux, pour être, avec elle, co-principe de la vision béatifique, de même

qu'elle en est l'objet et le terme. — Possibilité de cette union. — Sa nécessité pour qu'une créature intelligente soit capable de voir Dieu tel qu'il est en lui-même. — Condition préalablement requise : la lumière de gloire.

Présent par sa substance à l'intelligence des bienheureux, Dieu ne peut être absent de leur volonté. — Car la vision de Dieu ne va pas sans l'amour, et l'amour est plus unitif que la connaissance. — Et suivant que l'union est réelle ou seulement affective, il y a deux manières d'aimer : l'une de jouissance, l'autre de désir. — Or, c'est l'amour de jouissance qui règne au ciel. — Il faut donc que Dieu soit présent par sa substance et uni effectivement à leur volonté, pour que les élus puissent jouir pleinement de lui, en tant que bien souverain, de même qu'il est uni à leur intelligence comme vérité première et objet de leur vision. 137

CHAPITRE V

EXPLICATION DU MODE DE PRÉSENCE DONT DIEU HONORE LES JUSTES DE LA TERRE ET LES SAINTS DU CIEL (SUITE).

§ II. — *Comment la grâce produit dans les justes de la terre une présence de Dieu analogue à celle dont jouissent les saints du ciel.*

Pouvons-nous en dire autant des saints d'ici-bas, et affirmer légitimement que la grâce produit en eux une présence, à la fois réelle et spéciale, de Dieu comme objet de connaissance et d'amour ? — Assurément, l'essence divine n'est point unie à leur intelligence en qualité de forme intelligible pour être le principe et le terme d'une connaissance intuitive ; car nous n'avons pas en ce monde la vue de Dieu. — Mais pourtant, dès cette vie, le juste atteint, par son opération, la substance divine, il entre en contact avec elle par la connaissance et l'amour, et commence vraiment à jouir de Dieu. — Comment cela ? — Par la connaissance expérimentale et savoureuse qui est le fruit du don de sagesse, et surtout par l'amour de charité : connais-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

sance et amour qui supposent non pas la vue et la pleine jouissance, mais la présence réelle et sentie de l'objet aimé.

Et d'abord, la charité demande la présence effective de Dieu dans l'âme et une union de jouissance. — Car la charité réalise toutes les conditions d'une vraie et parfaite amitié entre Dieu et l'homme. — Or, ce que l'amitié désire, convoite, et effectue quand elle le peut, c'est l'union réelle et intime, c'est la vie en commun, c'est la jouissance réciproque des deux êtres qui s'aiment. Puis donc que rien n'est impossible à Dieu, ne pouvons-nous pas légitimement conclure que la dilection qu'il porte à l'âme juste lui impose une sorte de nécessité de venir personnellement en elle, et de ne pas la priver de la consolation de sa présence? — Au reste, la charité de la voie étant la même que celle de la patrie, quoi d'étonnant qu'elle exige la présence du bien-aimé, afin de commencer à jouir de lui? — Dieu est donc réellement présent dans les justes comme objet de leur amour, *sicut amatum in amante*.

Il leur est aussi uni effectivement en tant qu'objet de leur connaissance, *sicut cognitum in cognoscente*. — La connaissance de Dieu dont la nature est le principe, celle même que donne la foi informe, ne suffisent pas pour le faire habiter dans une âme. — Il faut pour cela une connaissance expérimentale, qui ne s'acquiert que par une intime union avec Dieu. — Ce qu'est cette connaissance expérimentale. — Analogie empruntée à la manière dont nous connaissons notre âme. — A quels signes reconnaître la présence de l'Esprit-Saint en nous?

Dieu habite donc véritablement dans toute âme qui a la grâce; il lui est uni non point d'une simple union objective et morale, mais d'une union effective et réelle. — Divers degrés de cette union. — Toujours *actuelle* dans les bienheureux, purement *habituelle* dans les enfants baptisés dont l'intelligence n'est point encore éveillée, elle tient dans les adultes justifiés le milieu entre la perfection de celle des premiers et l'imperfection de celle des seconds. — L'union à Dieu, l'union actuelle par la contemplation et l'amour, tel doit être l'objet de nos vœux, le but de nos efforts; car c'est en elle que consiste la perfection de la voie et celle de la patrie. 155

TROISIÈME PARTIE

L'INHABITATION DIVINE PAR LA GRACE N'EST PAS LA PROPRIÉTÉ PERSONNELLE DU SAINT-ESPRIT, MAIS LE PATRIMOINE COMMUN DE TOUTE LA SAINTE TRINITÉ. — ELLE EST L'APANAGE DE TOUS LES JUSTES, TANT DE L'ANCIEN QUE DU NOUVEAU TESTAMENT.

CHAPITRE PREMIER

QUOIQUE ATTRIBUÉE ORDINAIREMENT A L'ESPRIT-SAINT, L'INHABITATION DIVINE PAR LA GRACE NE LUI EST PAS EXCLUSIVEMENT PROPRE, MAIS COMMUNE AUX TROIS PERSONNES.

L'habitation de Dieu dans les âmes justes est ordinairement attribuée à l'Esprit-Saint. — Pourquoi cela? — Serait-ce un signe que ce divin Esprit possède avec elles un mode d'union qu'il ne partagerait pas avec les autres personnes? — Quelques théologiens, Petau entre autres, l'ont pensé. — D'après eux, la Trinité entière habite, il est vrai, dans le juste; mais c'est le Saint-Esprit qui est le terme direct et immédiat de l'union; le Père et le Fils ne résident en lui que d'une manière indirecte, par concomitance, en vertu de la communauté de nature qui les rend inséparables. — L'union du Saint-Esprit avec nos âmes serait donc analogue à celle du Verbe avec la nature humaine en Jésus-Christ.

Suivant le sentiment commun de l'Ecole, il n'en est point ainsi. Au lieu d'être une propriété personnelle du Saint-Esprit, l'habitation divine par la grâce est le patrimoine commun de toute la Trinité. — Si l'Ecriture et les Pères l'attribuent fréquemment à la troisième personne, c'est uniquement en vertu de la loi d'appropriation. — Ce que c'est que l'appropriation. — Pourquoi attribuer à une personne en particulier ce qui appartient en commun aux trois personnes? — Réponse de saint Thomas : Pour

la manifestation de la foi, c'est-à-dire pour faire mieux connaître le caractère propre de chaque personne. — Et parce que le Saint-Esprit est en Dieu l'amour subsistant, il est tout naturel de lui attribuer les œuvres de l'amour, comme la grâce sanctifiante, les autres dons gratuits, et en particulier l'habitation de Dieu en nous 195

CHAPITRE II

L'HABITATION DE DIEU DANS LES AMES PAR LA GRACE N'EST PAS L'APANAGE EXCLUSIF DES SAINTS DE LA NOUVELLE ALLIANCE, MAIS LA DOT COMMUNE DES JUSTES DE TOUS LES TEMPS.

Non content de regarder l'habitation divine par la grâce comme une propriété de l'Esprit-Saint, Petau prétendait encore que la présence spéciale de Dieu dans les cœurs est non pas la dot commune de tous les justes, mais l'apanage exclusif des saints de la nouvelle Alliance. — A l'en croire, l'Esprit-Saint n'était dans les anciens justes que par son opération et ses dons, et nullement par sa substance. — Ici encore, tout en faisant appel à l'antiquité et à l'autorité des Ecritures, il se met en opposition manifeste avec elles. — Il est, en effet, hors de doute que le Saint-Esprit habitait réellement dans les justes qui ont précédé Jésus-Christ. — S'il y eut, relativement à l'inhabitation divine par la grâce, une différence entre les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce fut une simple différence de degré, de mesure et de manifestation extérieure. — Les patriarches de l'antiquité possédaient le même genre de sainteté que nous; la grâce qui les justifiait les rendait comme nous enfants de Dieu, héritiers de la vie éternelle, et les temples de l'Esprit-Saint. — Ils ne vivaient cependant pas dans la condition de fils, mais plutôt dans celle de serviteurs; et la grâce ne leur était pas accordée par la vertu même de la loi, *vi legis*, mais par la foi au Messie à venir. — Etaient-ils inférieurs en sainteté aux justes de la Loi nouvelle? — A parler en général, il semble qu'il en ait été ainsi; car les moyens de sanctification mis à leur disposition étaient

incomparablement moins puissants que les nôtres. — Rien n'empêche cependant de croire que certains personnages antiques se soient élevés à une perfection supérieure à celle d'un grand nombre de chrétiens de nos jours . . . 221

QUATRIÈME PARTIE

BUT ET EFFETS DE LA MISSION INVISIBLE DE L'ESPRIT-SAINT ET DE SON HABITATION DANS LES AMES.

CHAPITRE PREMIER

BUT DE LA MISSION INVISIBLE DE L'ESPRIT-SAINT ET DE SA VENUE DANS LES AMES : LA SANCTIFICATION DE LA CRÉATURE. — PARDON DES PÉCHÉS, JUSTIFICATION.

Pourquoi le Saint-Esprit nous est envoyé et vient fixer en nous sa demeure. — Importance d'une telle mission. — Conséquences de cette habitation. — Loin d'être stérile et infructueuse, la présence en nous de l'Esprit sanctificateur est souverainement féconde. — Multiples effets de cette présence. — Tous tendent à la sanctification de la créature.

Le pardon des péchés. Le premier fruit de la venue de l'Esprit-Saint dans une âme où il ne résidait pas encore, c'est un entier et généreux pardon. — Grandeur de ce bienfait. — En perdant la grâce, le pécheur avait tout perdu et il avait encouru la colère divine. — En recevant le Saint-Esprit, il rentre en possession des biens dont il avait été dépouillé; Dieu lui rend ses bonnes grâces, lui pardonne ses offenses, lui fait remise de la dette contractée envers la justice divine.

La justification. Là ne se bornent pas les largesses de l'Hôte divin. — Non content d'apporter à l'âme qu'il daigne honorer de sa visite une grâce de pardon, il s'empresse de la purifier de ses fautes, de la guérir de ses plaies, de la revêtir d'une robe d'innocence, de lui accorder un don souverainement précieux qui, en la justifiant, la rend toute

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

belle, toute sainte, l'objet des divines complaisances, la fille adoptive de Dieu et l'héritière de ses promesses . 245

CHAPITRE II

NOTRE JUSTIFICATION PAR LA GRACE EST UNE VÉRITABLE DÉIFICATION. — COMMENT LA GRACE SANCTIFIANTE EST UNE PARTICIPATION PHYSIQUE ET FORMELLE DE LA NATURE DIVINE.

La déification de l'âme par la grâce. C'est là le chef-d'œuvre de la puissance divine. — Comment s'opère cette déification. — En quoi consiste l'élément divin qui fait de nous des êtres déiformes? Et puisque ce don n'est autre que la grâce qui nous justifie, qu'est-ce que la grâce? — Notre-Seigneur lui-même daigna s'en expliquer un jour en faveur d'une pécheresse : « Si vous connaissiez, lui dit-il, le don de Dieu! » — Et pour se mettre à sa portée, il lui parle de la grâce sous l'emblème d'une eau vive qui rejaillit jusqu'à la vie éternelle. — La grâce, en effet, produit spirituellement tous les effets de l'eau; elle purifie, rafraîchit, désaltère et féconde. — Grâce médicinale, grâce élevante.

Nature intrinsèque de la grâce. — Elle est un don surnaturel permanent, une qualité d'ordre divin inhérente à notre âme, une participation créée, physique et formelle de la nature divine. Sens précis de cette formule. — Elle est une disposition à une autre participation de la nature divine, terme et but de la première, et qui consiste dans une intime union de notre âme avec Dieu, union comparée dans l'Écriture à celle de l'époux et de l'épouse. 268

CHAPITRE III

NOTRE FILIATION DIVINE ADOPTIVE. — ANALOGIES ET DISSEMBLANCES ENTRE L'ADOPTION DIVINE ET LES ADOPTIONS HUMAINES. — INCOMPARABLE GRANDEUR ET DIGNITÉ DU CHRÉTIEN.

L'adoption divine. — Devenus par la grâce participants de la nature divine, nous sommes, par le fait même, élevés à la dignité de fils adoptifs de Dieu avec droit à l'héritage paternel. — Et il ne s'agit point ici d'une dénomination extrinsèque, d'un titre purement honorifique, mais d'une filiation très réelle. — Les saints Pères célèbrent à l'envi ce glorieux titre d'enfants de Dieu. Analogies et dissemblances entre l'adoption divine et les adoptions humaines. — Triple condition de l'adoption réalisée par la grâce. — Incomparable grandeur et dignité du chrétien . . 300

CHAPITRE IV

DROIT A L'HÉRITAGE CÉLESTE, CONSÉQUENCE DE NOTRE ADOPTION. — QUEL EST CET HÉRITAGE?

Le droit à l'héritage céleste. Fils adoptifs de Dieu, nous sommes dès lors ses héritiers; car le droit à l'héritage de qui nous adopte est la conséquence nécessaire de notre adoption. — Quel est cet héritage? Ce sont les biens mêmes de Dieu, biens infinis dont la possession et la jouissance constituent sa propre béatitude. — Bref, c'est Dieu lui-même vu face à face et aimé d'un amour béatifique. — Richesses de cet héritage, c'est le plein rassasiement de tous les désirs. — Pour en donner une idée précise, il faudrait dire ce qu'est le ciel. Mais qui oserait tenter une pareille entreprise, pour laquelle saint Paul lui-même se déclare impuissant? — Heureusement pour nous, l'Esprit-Saint a daigné nous fournir sur ce point des données précieuses qu'il importe de ne pas laisser dans l'ombre. — Afin de nous aider à concevoir quelque peu les ineffables délices du ciel, il nous l'a représenté sous des noms multiples et des figures variées. — Tantôt c'est un *royaume*, le royaume de Dieu promis à ceux qui l'aiment. — Tantôt c'est la *patrie*, la maison du père de famille, le rendez-vous de tous les enfants de Dieu. — Ici c'est un *banquet*, un festin donné par le Père céleste à l'innombrable multitude de ses enfants réunis autour de lui : c'est le festin des noces de l'Agneau. — Là c'est un *torrent de délices*, où les élus s'abreuvent jusqu'à l'ivresse. — Qu'est-ce encore que le ciel? — C'est le *repos*, la *paix*, la *vie* : le repos après le travail, la paix succédant à la guerre, la vie sans limites et sans fin, la vie éternelle 322

CHAPITRE V

EFFETS DE L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT : LES VERTUS INFUSES THÉOLOGALES ET MORALES.

La béatitude nous étant proposée à la fois comme un héritage et comme la récompense de nos mérites, nous devons travailler à nous en assurer la possession par nos bonnes œuvres. — De là, la nécessité de forces, de puissances, de principes d'activité surnaturelle, de tout un ensemble de facultés nouvelles nous rendant capables de poser des actes supérieurs aux forces de la nature et proportionnés à la fin très sublime qu'il s'agit d'atteindre. — Quadruple élément constituant la vie surnaturelle du juste : 1° la grâce sanctifiante; 2° les vertus théologales; 3° les vertus morales infuses; 4° les dons du Saint-Esprit.

1° *La grâce sanctifiante.* Pour mettre l'homme en état d'exercer les actes qui doivent le conduire à la béatitude suprême, Dieu verse d'abord en lui la grâce sanctifiante, qui joue dans l'ordre surnaturel le rôle de l'âme dans celui de la nature. — C'est elle qui donne l'être spirituel et la vie divine. — Reçue dans l'essence même de l'âme, la grâce est comme celle-ci un principe de vie et d'opérations surnaturelles, mais un principe radical et éloigné, non un principe immédiat et prochain. — De même que l'âme agit non par sa substance, mais par ses facultés, ainsi la grâce opère par l'entremise des vertus et des dons.

2° *Les vertus théologales.* Les vertus qui correspondent à la grâce, devant être de même ordre qu'elle, c'est-à-dire surnaturelles, ont aussi la même origine, et proviennent immédiatement de Dieu, qui les cause en nous sans nous. — Au nombre de ces vertus viennent en première ligne les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité. — Leur existence prouvée par l'Écriture. — Leur nécessité pour ordonner l'homme vers sa fin dernière.

3° *Les vertus morales infuses.* Pour excellentes que soient les vertus théologales, elles ne suffisent cependant pas pour régler, à elles seules, la vie du chrétien; d'autres vertus

doivent prêter leur concours à cette œuvre complexe. Ce sont les vertus morales infuses. Existence et nécessité de ces vertus. — Sentiment de l'Église et des théologiens scolastiques sur ce point. Opinion contraire de quelques théologiens médiévistes s'appuyant sur les répugnances qu'éprouvent les néo-convertis dans la pratique du bien, pour nier l'existence des vertus morales infuses. — Explication de ce phénomène. — Le chrétien peut donc posséder deux sortes de vertus morales spécifiquement différentes : les unes naturelles et acquises, les autres surnaturelles et infuses 354

CHAPITRE VI

EFFETS DE L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT (SUITE) : LES DONS DU SAINT-ESPRIT.

4° *Les dons du Saint-Esprit.* Avec la grâce et les vertus infuses, le juste reçoit encore les dons du Saint-Esprit. — Nature de ces dons. — Leur distinction d'avec les vertus. — Ils en diffèrent à un double chef : 1° par leur mode d'agir; 2° par la règle de leurs actes. — Rôle des dons : mettre notre âme en état de recevoir avec promptitude et docilité la motion spéciale et extraordinaire de l'Esprit-Saint. — Leur nécessité. 378

CHAPITRE VII

DERNIERS EFFETS DE L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT : LES FRUITS DU SAINT-ESPRIT ET LES BÉATITUDES.

Les fruits et les béatitudes. Après avoir ainsi doté l'âme de ce magnifique et complexe organisme de sainteté qui fait de l'homme un instrument de musique admirablement disposé pour chanter la gloire et la puissance divines, l'Esprit-Saint lui-même se met au clavier et tire de cet instrument vivant et docile de merveilleux accords. — Le

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

juste comparé encore à un arbre planté sur le bord des eaux et qui donne des fruits en son temps. C'est ce que l'apôtre saint Paul appelle *les fruits du Saint-Esprit*. — Leur nature. — Leur nombre.

Au-dessus des fruits se placent les *béatitudes*, couronnement de l'œuvre divine en nous, le dernier et le plus sublime effet de la présence de l'Esprit-Saint dans nos âmes, l'avant-goût du bonheur céleste. — Nature des béatitudes. — Leur nombre. — Leur distinction d'avec les vertus infuses, les dons et les fruits du Saint-Esprit. — Pourquoi tant de chrétiens, en possession habituelle de la grâce et des énergies divines qui l'accompagnent, se montrent si faibles et font si peu de progrès dans le bien. — Travailler à mieux connaître l'Esprit-Saint, pour l'aimer davantage. — Le prier souvent, se montrer docile à ses inspirations, c'est le moyen infaillible pour arriver au ciel. . . . 425

APPENDICE

EXPOSITION ET RÉFUTATION DE L'OPINION DE PETAU RELATIVE A L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT DANS LES AMES JUSTES.

I

L'inhabitation divine par la grâce, au dire de Petau, serait *propre* à la troisième personne de la sainte Trinité. — Par conséquent l'union du Saint-Esprit avec les âmes justes serait analogue à celle du Verbe avec la nature humaine en Jésus-Christ. — Au XIIe siècle, le Maître des Sentences avait déjà enseigné, lui aussi, une union spéciale de l'Esprit-Saint avec nos âmes, sous le prétexte que la charité par laquelle nous aimons Dieu et le prochain n'est pas une vertu créée, mais la personne même du Saint-Esprit. 447

II

D'après le sentiment commun des Docteurs, au lieu d'être une propriété personnelle de l'Esprit-Saint, l'inhabitation divine par la grâce est le patrimoine commun de toute la Trinité. — Preuve de cette vérité donnée par saint Thomas 451

III

Comment, d'après l'angélique Docteur, l'inhabitation divine convient au même titre aux trois personnes de la sainte Trinité. — Si l'Écriture et les Pères l'attribuent fréquemment au Saint-Esprit, c'est uniquement en vertu de la loi d'appropriation 454

IV

A l'encontre des représentants les plus autorisés de la science théologique, Petau prétend que la loi d'appropriation est insuffisante pour expliquer les paroles de l'Ecriture et des Pères, et que l'on ne peut, sans amoindrir leur enseignement, refuser d'admettre un mode de présence dans les justes, qui soit vraiment propre au Saint-Esprit. — En quoi consisterait alors cette présence particulière? Petau répond que la question n'a pas été suffisamment élucidée par les Pères. — Ce qui est certain, ajoute-t-il, c'est que l'union du Saint-Esprit et de l'âme juste n'aboutit ni à l'unité de nature, ni à l'unité de personne. — Défense de la théorie de Petau par M. Mangenot. — Réfutation de ce dernier. — Origine de l'opinion singulière de Petau 456

Raisons sur lesquelles se fonde Petau pour établir sa théorie de l'habitation propre au Saint-Esprit. — Elles

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN ® DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

peuvent se ramener à trois : l'Esprit-Saint est personnellement le *don de Dieu*, la *puissance sanctificatrice*, le *lien* entre la Trinité et nos âmes.

Premier argument. L'Esprit-Saint est *le don de Dieu*, c'est-à-dire que seul parmi les personnes divines, il est susceptible d'être donné. — Or cette donation n'est autre chose qu'une mission, une habitation dans les âmes auxquelles il est donné, et partant un mode de présence en elles qui lui est propre.

2e Arg. De plus, la *vertu sanctificatrice* est, au jugement des Pères grecs, un des caractères distinctifs de l'Esprit-Saint ; elle lui appartient aussi spécialement que la paternité à la première personne, et la filiation à la seconde. — Comment dès lors ne pas conclure que le Saint-Esprit doit avoir, dans l'œuvre de notre sanctification, une part spéciale que l'on ne saurait attribuer ni au Père ni au Fils ? — Et puisque l'état de grâce et d'union est constitué par une sorte d'application de la substance divine aux âmes justifiées, il faut en conclure que l'Esprit-Saint leur est uni non seulement par la nature divine qui lui est commune avec le Père et le Fils, mais encore par ce qui lui est propre, par son hypostase.

3e Arg. Suivant une expression significative employée par l'antiquité, l'Esprit-Saint est le *lien* qui relie nos âmes à la sainte Trinité. — N'est-ce pas dire clairement que notre union à Dieu s'opère par l'intermédiaire de l'Esprit-Saint, qu'elle se fait directement et immédiatement avec la troisième personne, et, par elle, en vertu de l'identité de nature, avec les deux autres ? 462

VI

Réponse. Ad 1m. Il n'est pas exact de dire que le Saint-Esprit seul est donné, et qu'il a partant avec nos âmes un mode d'union, de présence et d'habitation qui lui soit vraiment personnel. — Le Fils est donné, lui aussi, par le Père, et celui-ci se donne lui-même. — Toutefois, parce que le Saint-Esprit procède comme amour, et en qualité de premier don, on peut légitimement lui attribuer, par appropriation, le grand don de Dieu aux hommes, le don de lui-même qui accompagne la grâce, et l'habitation divine qui en est la suite. 465

VII

Réponse Ad 2m. C'est aussi uniquement par appropriation que l'Esprit-Saint est appelé la *vertu sanctificatrice*. — On ne saurait, en effet, considérer la puissance de sanctifier et de vivifier les âmes comme une propriété de l'Esprit-Saint, sans s'écarter de l'enseignement catholique, qui ne reconnaît dans les trois personnes divines qu'une seule nature, *une seule puissance*, une seule opération. . . 467

VIII

Réponse Ad 3m. En appelant l'Esprit-Saint le *lien* qui relie nos âmes à la sainte Trinité, en disant que c'est *par* lui que les deux autres personnes habitent en nous, les Pères ne prétendaient nullement faire du Saint-Esprit l'intermédiaire de notre union avec les autres personnes, mais simplement indiquer sa subordination d'origine vis-à-vis du Père et du Fils et son mode de procession en tant qu'amour. Ce n'était encore qu'une appropriation. . 472

Société Nouvelle d'Impressions, 9 et 11, rue des Ursulines — PARIS-Ve
1926

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

P. LETHIELLEUX. Éditeur, 10, rue Cassette, PARIS

LA GRACE ET LA GLOIRE, ou la Filiation adoptive des enfants de Dieu étudiée dans sa réalité, ses principes, son perfectionnement et son couronnement final, par le R. P. J.-B. TERRIEN, S. J., ancien professeur de dogme à l'Institut Catholique de Paris. — Deux volumes in-8° écu.

C'est tout plaisir pour nous de présenter aujourd'hui à nos lecteurs dans un compte rendu détaillé le nouvel ouvrage du Père Terrien : *La Grâce et la Gloire.*

Disons tout de suite que, s'il s'agit de la *grâce*, ce n'est point, Dieu merci ! de la grâce actuelle ! Qu'on nous pardonne ce « Dieu merci ! » : il échappe instinctivement à la plume du critique qui a tremblé, un instant, devant le spectre terrifiant des éternelles disputes sur la prédétermination physique et la science moyenne, la grâce efficace *ab intrinseco* des uns et la grâce plus ou moins « congrue » de leurs adversaires.

Le Père Terrien ne nous parle dans son œuvre — car c'est là une œuvre théologique nouvelle et de haute importance — que de la *grâce habituelle* ou sanctifiante, ainsi que de son prolongement, disons de sa consommation céleste future, dans la lumière de gloire.

Toute la théorie fondamentale du surnaturel est là, et combien ignorée ou superficiellement connue de nos catholiques contemporains, voire même des prêtres !

Méditations pieuses, rêveries ascétiques sur la transcendance de l'union mystique de l'âme avec Dieu ?... Point ! C'est de bonne et forte théologie, tout simplement, et de la meilleure, de la mieux fouillée, de la plus solidement établie et développée. Le sujet était difficile, et, en plus d'un point, malaisé à aborder, à traiter surtout en langage clair, tel que l'exige le tempérament de l'esprit français.

Le Père Terrien a triomphé de toutes les difficultés. Il fallait jadis, pour les curieux de métaphysique surnaturelle, chercher loin dans nos bons vieux théologiens scolastiques, plus ou moins zélés et fidèles commentateurs de la *Somme théologique*, pour arriver à pénétrer un peu les mystères de la sublime *participatio naturæ divinæ*, qui est proprement la source, la profonde et dernière raison d'être actuelle, comme la consommation future et éternelle, de tout l'ordre surnaturel. Et encore ne réussissaient-ils qu'à soulever péniblement les premiers voiles, quand ils soulevaient quelque chose, dans cette chasse à la lumière en sujet si profond.

Grâce au Père Terrien, nous avons, en bonne langue française, un traité suffisamment complet, très détaillé, subtil à l'occasion là où il doit l'être, toujours clair cependant et facile à suivre, fortement nourri de bons textes et de solides arguments, sur tout ce que la théologie peut nous apprendre de la nature et des propriétés de la grâce sanctifiante et de la gloire.

Concluons que ceux qui étudieront les deux volumes du Père Terrien sauront certainement y trouver des sujets d'excellentes instructions.

(Ami du Clergé.)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ALERE FLAMMAM VERITATIS
UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL DE
®

P. LETHIELLEUX, Éditeur, 10, Rue Cassette, PARIS (6e)

TRAITÉ DE LA VÉRITABLE ORAISON

D'APRÈS LES PRINCIPES DE SAINT-THOMAS

Par le R. P. **A. MASSOULIÉ**, O. P.

Suivi des ÉTATS DE L'ORAISON

Par le R. P. **ROUSSEAU**, O. P.

Nouvelle édition revue et complétée

Par le R. P. **ROUSSET**, O. P.

2 vol. in-18 de XXIV-252 et 330 pages

LA DOCTRINE SPIRITUELLE

D'APRÈS LA TRADITION ET L'ESPRIT DES SAINTS

I. La vie spirituelle. - II. L'union à Dieu ou la perfection spirituelle

Par le R. P. **ROUSSET**, O. P.

2 vol. in-18 de XVI-350 et XII-436 pages

DIRECTIONS PRATIQUES

Dans les différents ÉTATS de L'ORAISON et de la VIE INTÉRIEURE

Par le R. P. **J.-B. ROUSSEAU**, O. P.

Nouvelle édition revue et complétée par le R. P. **ROUSSET**, O. P.

In-18 de VIII-286 pages

TRAITÉS DE LA VIE et PERFECTION SPIRITUELLE

DE SAINT VINCENT FERRIER ET DU B. ALBERT LEGRAND

TRADUITS ET EXPLIQUÉS D'APRÈS LA DOCTRINE DE SAINT-THOMAS EN RÉPONSE AUX ERREURS MODERNES

Par le R. P. **M.-J. ROUSSET**, O. P.

I. La Vie spirituelle. - II. La perfection spirituelle.

2 vol. in-18 de XVI-260 et 290 pages

TRAITÉ DE LA VIE INTÉRIEURE

ou PETITE SOMME de THÉOLOGIE ASCÉTIQUE et MYSTIQUE

D'APRÈS L'ESPRIT ET LES PRINCIPES DE St-THOMAS D'AQUI

Par le R. P. **F. MEYNARD**, O. P.

Nouvelle édition, par le R. P. **Régis G. GEREST**, du même ordr

1re partie : THÉOLOGIE ASCÉTIQUE

In-8 cour. de XVI-584 pages et 6 tableaux dépliants.

2e partie : THÉOLOGIE MYSTIQUE

In-8 cour. de XXI-572 pages et 4 tableaux dépliants