NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

64 N° 8 1937

La grâce et les vertus théologales

Émile MERSCH (s.j.)

p. 802 - 817

https://www.nrt.be/fr/articles/la-grace-et-les-vertus-theologales-3588

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

LA GRACE ET LES VERTUS THÉOLOGALES

Culcianus praeses dixit: « Quae est doctrina christianorum? »
Dioscorus dixit: « Fides, spes et amor bonus. »
Passion syriaque de S. Dioscure, *Anal. Boll.*, t. XXXIX, 1921, p. 344.

La grâce est une divinisation de la substance même de l'homme : elle assimile ceux qui la possèdent à l'Homme-Dieu, et elle se trouve en eux précisément parce qu'ils sont les membres de cet Homme-Dieu.

Or, cette substance de l'homme est active par nature. Pour la diviniser vraiment, il faut diviniser aussi ses activités. C'est ce que font les vertus théologales, les vertus morales infuses et les dons. Nous voudrions parler ici, à ce point de vue, des vertus théologales.

Cette divinisation de l'activité, qui suit la divinisation de l'être, *operari sequitur esse,* saint Thomas l'explique dans le passage suivant :

« Quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam ; et ea quae sunt ad finem oportet esse aliqualiter fini proportionata ; necesse est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis.

« Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae et potentiae ejus, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis in quantum hujusmodi : nec hoc esse potest, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum, sicut in praecedente quaestione (art. 8 & 9 ejusdem quaest.) dictum est.

« Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas ad finem vitae aeternae primo quidem gratia per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et charitas ; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut

principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et charitatem acquirit voluntas quamdam inclinationem ad illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem ut supra (art. praec.) dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ad finem vitae aeternae (1). »

Ces pages voudraient rechercher comment cette quasi-nature, ce *quoddam esse spirituale* qu'est la grâce réclame ces quasi-facultés, ces *principia operationum,* ces *potentiae* que sont les vertus théologales, et comment ce qu'elle est explique ce qu'elles sont.

I

D'abord donc, il faut considérer ce qu'est la grâce. Elle est un don, un don total, un don parfait. Elle donne Dieu tout entier, et par un don qui entre au fond de l'être humain, si convenable à cet être qu'il l'unit pleinement à lui-même en l'unissant pleinement à Dieu.

Il faut voir comment la rencontre entre le don qui descend du ciel et l'âme qui sort à peine du péché se fait, et, par essence, réclame de se faire, dans l'unité. En effet: ce qui se donne, c'est celui qui est l'Etre même; ce qui reçoit le don, c'est la substance même de l'âme et donc l'en-soi de son être. Des deux côtés donc, il n'y a que de l'être, de l'être en ce qui le fait être, en son acte, acte pur d'un côté, acte d'une puissance matérielle de l'autre, mais, des deux côtés encore une fois, rien que de l'être dans ce qui le fait être, et donc, du côté de l'homme par rap-

(1) *Quaestio disputata de virtutibus in communi,* qu. unica, art. 10, c. Sur le rapport de la foi avec l'intelligence, le texte n'est pas net. On trouvera un peu plus dans la Somme, Ia IIae, qu. LXII, art. 1, c. et ad 3; qu. LXVII, art. 5, c. et qu. CX, art. 4, cité plus bas; IIIa, qu. VII, art. 2, c.; *Contra Gentes,* III, 153; *Scriptum super Sententiis,* III *Sent.,* dist. XXXIII, art. 4, sol. 3.

port à Dieu, rien qu'adaptation et analogie (1) — analogie, pas du tout univocité, soit dit une fois pour toutes.

Aussi le don entre-t-il jusqu'au fond — bien plus avant que ne peut faire le péché, qui n'est que discordance. Il approfondit même infiniment ce fond — à l'opposé du péché, qui ne peut que détruire.

Quand c'est l'Etre même qui donne, ce qu'il donne, c'est d'être, et on le reçoit en étant. Les autres dons, on ne les reçoit qu'en les ayant, en les serrant en ses mains ou en ses souvenirs, c'est-à-dire en dehors de soi. Ils ne sont pas l'être même, ils n'aboutissent pas au fond de l'être et ils ne confèrent qu'un accroissement extérieur. Les grands dons divins, eux, sont constitutifs, et, tout en venant toujours du dehors, ce qu'ils donnent, c'est le dedans même. Le premier de ces dons, c'est la communication divine que constitue la création : Dieu y donne à l'homme d'être homme, d'être lui-même ; le don et la réception du don, c'est d'exister. Le deuxième de ces dons, c'est la seconde création, la communication de Dieu qui est la divinisation. Ce qu'il donne, c'est encore d'être, mais d'être divinisé, d'être Dieu en quelque manière (2), c'est-à-dire, puisque Dieu, c'est l'être même d'être en étant d'une façon plus pleine, surnaturellement plus pleine, c'est-à-dire encore, puisqu'être, c'est être soi et en soi, d'être en étant plus pleinement, plus totalement soi et en soi.

Rien n'est adapté et facile, rien ne se fait naturellement, c'est-à-dire sans violence ni brusquerie — mais non sans exigences certes —, comme cette transformation. Elle donne de l'inouï, sans doute ; et pourtant elle ne fait que porter à la suprême perfection possible ce qui était commencé.

(1) *Ego sum qui sum...* Ex quo jam spiritualibus animis patere confido nullam naturam Deo esse posse contrariam. Si enim ille est, et de solo Deo proprie dici potest hoc verbum (...), nihil ergo habet Deus contrarium. Si enim quaereretur a nobis quid sit albo contrarium, responderemus nigrum ; si quaereretur quid sit calido contrarium, responderemus frigidum... Cum autem quaeritur quid sit contrarium ei quod est, recte respondetur quod non est. S. Augustin, *De fide et symbolo*, 7, P.L., XL, 185, C.V., XLI, 11.

(2) « C'est en lui que tout devient Dieu, ἐν ᾧ τὰ πάντα θεοποιεῖται », S. Athanase, *De synodis*, 51, P.G., XXVI, 784. « Il veut nous faire Dieu par la vertu de son incarnation », S. Grégoire de Naziance, *Oratio theol.* IV, P.G., XXXVI, 121, etc. Sur cette divinisation, il y aurait nombre de citations à alléguer.

L'homme était de l'être; il est assimilé à celui qui est l'Etre même; il « sera » donc plus, plus totalement, et c'est tout. Il n'aura pas autre chose; il ne sera même pas autre chose; il restera lui, mais il le sera mieux, infiniment mieux, divinement mieux.

Changement, oui, mais changement singulier: il donne d'être plus soi-même, et, en conséquence, il est, bien plus qu'un changement, une identification, mais plus étroite, avec soi. Et, d'autre part, adéquation de soi-même à soi-même, oui; pleine réalisation de soi-même en soi-même, oui; mais adéquation sans pareille qui consiste en un nouveau contact avec l'Etre même, et plus étroit que le premier, et donc, en une seconde création et plus bouleversante si l'on peut ainsi dire que la première (1). *Dii estis:* on n'était que soi; voici que l'on devient Dieu. Et cette transformation radicale va avec la plénière mise en possession de soi-même, précisément parce que l'une est radicale et que l'autre est plénière. La transformation est radicale, parce qu'elle atteint l'être même; mais, précisément, en atteignant l'être même, elle donne d'être plus, et donc, d'être plus soi: si, à ces profondeurs, elle donnait autre chose, elle détruirait l'être même, et, par ricochet, se détruirait elle-même. La mise en possession de soi, d'autre part, est plénière, précisément parce qu'elle fait être plus fort et que, dès lors, modifiant ce que l'on a de plus essentiel, elle constitue le plus radical des changements.

Si la grâce est cela, faut-il dire combien ses réclamations vont être totales, surtout vis-à-vis des pauvres pécheurs que nous sommes? C'est tout l'être jusqu'au fond, qu'il lui faut: lui refuser définitivement une fibre de soi-même, c'est la blasphémer tout entière. Et tout notre être jusqu'au fond est un être de pécheur: péché originel, suites de ce péché, péchés personnels: c'est donc tout notre être qu'elle va demander de sacrifier; non totalement sans doute, puisqu'elle ne vise qu'à nous le rendre

(1) La grâce n'est pas créée, à strictement parler. Elle n'est pas non plus tirée de la puissance de l'âme, du moins par une éduction de l'acte comme pourrait en opérer un agent fini, ni par une éduction qui supposerait dans la nature de l'âme une potentialité qui, d'avance, serait de l'ordre du surnaturel. A tout prendre, c'est encore la notion de création, de con-création, qui exprime le mieux sa production. Ceci dit pour parer à des malentendus.

divinisé, mais sans rien épargner pourtant, car la divinisation doit aller plus bas encore que le péché n'est allé, jusqu'au fond constitutif de l'être. Comment, sans un retournement complet, sans une purification radicale, des êtres aussi souillés pourraient-ils devenir les enfants de Dieu même?

Le message de vie sera donc un appel à la mort et à la mortification, et totales comme la vie est totale : *abneget semetipsum et tollat crucem suam... ut vitam habeat et abundantius habeat.* Et pas seulement passives et subies avec résignation, mais actives et voulues, et joyeusement aimées, et même, pour ce qui concerne les mortifications, généreusement provoquées. Telle est l'essence de tout être ; telle est en particulier l'essence des êtres supérieurs et de notre être : ils ne sont pas d'abord passivité, mais activité, mais vie, mais spontanéité, mais frémissante liberté. C'est cela qui doit s'unir à la grâce en la recevant et en s'ouvrant soi-même, c'est cela aussi qui doit réaliser, avec son concours, le bienheureux renoncement par lequel on meurt à soi pour vivre à Dieu ; librement, dès qu'il le pourra, bien entendu.

Dogme d'exaltation donc, le dogme de la grâce est, par le fait même, pour la race d'Adam, une demande d'abnégation, et d'abnégation illimitée, comme le don est illimité. Pour ce qui concerne la morale, c'est là, en ce dogme, un aspect essentiel, qu'il importe de ne pas perdre de vue si l'on ne veut pas comprendre tout de travers les grandeurs dont il parle. Les deux sont inséparables. En ces pages, sans doute, c'est à peu près exclusivement des grandeurs, tant de la grâce que des vertus théologales dont elle s'accompagne, qu'il sera question. Mais le lecteur n'aura garde de perdre de vue le sacrifice intégral qu'elles demandent. Aussi bien, dans ce sacrifice, mettent-elles une nuance particulière, une note de joie, qui ne fait que le rendre plus total, mais en le rendant à sa manière, lui aussi, bienheureux.

Cet aspect douloureux, assurément, n'est que transitoire : Dieu, en nous appelant, ne veut nous donner en définitive que sa béatitude. Aussi, si la grâce est ainsi une splendeur divine, faut-il dire combien elle est humaine, supérieurement, respectueusement humaine? Celui par lequel elle nous vient — car c'est toujours lui qu'il faut regarder pour comprendre ce qu'est la

vie divine répandue par lui dans l'humanité — celui par lequel elle vient est, autant que Dieu parfait, homme parfait. Il a été peut-on dire, en même temps que la fleur la plus belle qui se soit ouverte sur le vieux tronc humain, l'apparition du type humain tel qu'il existe dans le dessein divin, dans ce Verbe de Dieu où sont enfermés, en leur initiale pureté, les archétypes de toutes choses. Dieu a montré l'idée qu'il se faisait, lui, d'un homme, et il a fait sortir de notre race, après des siècles de préparation, par cette porte du ciel qu'est la Vierge Marie, celui qui s'est toujours appelé et qui a été le Fils de l'homme. Ce Christ a été homme, tout simplement et tout totalement, homme de son temps, et contemporain de tous les temps; homme de son pays et de sa race, et tout voisin, tout proche, de tous les peuples et de toutes les races; homme avec ses réactions naturelles, ses affections, ses façons de dire, de regarder, de marcher; homme avec cette droiture d'âme, cette franchise d'attitude, cette fraîcheur d'impression, cette sympathie spontanée pour les gens et pour les choses, ce ton de commandement et de douceur, cette intransigeance et cette bonté, cet héroïsme et ce naturel, qui font de lui la gloire éternelle de notre race et qui donnent aux chrétiens le droit et le devoir d'être fiers, devant les hommes comme devant Dieu, de leur Sauveur qui est leur frère et le fils de leurs ancêtres.

Comme lui est homme avec splendeur parce qu'il est Dieu, la grâce qui s'écoule de lui dans les hommes est humaine en plénitude parce qu'elle vient de Dieu. Son effet est de nous faire plus ce que nous sommes, de nous faire être plus hommes que l'homme ne peut l'être par lui seul. Aussi a-t-elle fait surgir comme un type nouveau d'humanité et toute une série de vertus vraiment nouvelles dans l'homme et pourtant splendidement humaines. Qu'on songe à ce qu'elle a inspiré, et par ce qu'elle a de plus essentiel, de respect pour toute âme humaine, de culte pour les petites choses dont est faite la vie humaine, de grandeur d'âme pour ensoleiller de divin les existences les plus banales, ou plutôt, toutes les existences humaines qui sont toujours si banales. Qu'on songe aussi à la série de ses saints. Quels magnifiques types d'hommes que les Pierre et les Paul, les Polycarpe et les Augustin, les François de Sales et François d'Assise, les Ignace et les Xavier, les Thérèse de Jésus et les Thérèse

de Lisieux. Types divers assurément, mais qui, au simple point de vue humain, sont des réussites et qui rendent fier d'être homme et meilleur pour les hommes. Or, c'est la grâce qui les a faits ce qu'ils sont, c'est en vivant selon ses règles et en suivant de tout leur cœur ses sollicitations, sans penser presque à autre chose, qu'ils sont devenus ainsi des hommes qui sont totalement hommes, qui sont totalement eux-mêmes.

II

Or, comme la grâce affecte l'être même de l'humanité, il faut qu'elle affecte aussi le mode d'agir de l'humanité. L'âme, dont elle divinise la substance même, a deux facultés essentielles qui sont l'intelligence et la volonté, il faut que, pour diviniser cette substance, elle divinise ces deux facultés.

Ainsi voit-on s'affirmer, dans ce qui est l'essence même de la grâce, la nécessité de deux dispositions à agir, de deux habitus, qui sont, on s'en est rendu compte, la foi et la charité.

« ... unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae; ita scilicet quod sit in essentia animae; sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis: ita etiam per naturam animae participat secundum quamdam similitudem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem (1). »

Sans doute, et il est bon de le dire dès le début, la foi et la charité, tout comme l'espérance dont il sera question dans la suite, ne sont pas tellement rattachées à la grâce ni les unes aux autres qu'elles ne puissent pas se séparer. Il est de foi définie que la foi peut exister sans la grâce (2) et l'on peut perdre la charité sans perdre l'espérance. Mais il est certain aussi que la foi qui demeure dans l'âme pécheresse, quoiqu'elle soit une vraie foi, n'est plus une foi vivante, ni même une vertu (3), qu'elle est donc, même en tant que foi, imparfaite et indigente, et que,

(1) S. Thomas, *S.T.*, Ia IIae, qu. CX, art. 4, c.; cfr ad 1.
(2) Trid., sess. VI, can. 28, Denz., 828.
(3) S. Thomas, *S.T.*, IIa IIae, qu. IV, art. 4. c., et pluries.

par tout ce qu'elle conserve d'énergie, elle appelle, et, par le secours de Dieu, elle tend à restaurer, la vie surnaturelle dont elle est privée, la vie de grâce, d'espérance et de charité. Aussi peut-on et doit-on dire que, quand la charité est perdue, quelque chose de la foi et de l'espérance s'en est allé, et quelque chose qui est l'essentiel : la forme, la vie. Et l'on peut dire aussi que, tant que la foi reste, l'espérance, la charité, la grâce, tout en n'étant plus là, demeurent pourtant comme en un germe, un appel, une puissance intérieure qui va de tout son être, Dieu aidant, à les faire revenir. C'est que la grâce, la foi, l'espérance, la charité, ne font qu'un seul organisme vivant muni de ses fonctions vitales; dès qu'une partie manque, c'est tout qui est mutilé; tant qu'une partie subsiste, c'est tout qui persiste en un vestige et en un commencement. Car tout, dans l'unité de la vie, ne fait qu'un avec le reste.

Cette remarque devait être faite pour parer à des malentendus. Elle montre dans quel sens il faut prendre l'expression de lien indissoluble, d'unité nécessaire, entre les vertus théologales et la grâce, et elle dispensera de redire dans la suite les mêmes explications.

Il faut revenir à présent à l'inéluctable exigence que présente la grâce, de s'accompagner de foi et de charité. Il lui faut ces deux vertus, avons-nous vu, parce que, pour qu'elle soit vraiment elle-même, vraiment une divinisation de cette substance pensante et voulante qu'est l'âme, il faut qu'elle aille avec une divinisation des facultés de penser et de vouloir, qui sont essentielles à l'âme, et c'est précisément en cette divinisation que consistent la foi et la charité.

Ce rapport intrinsèque avec la grâce fait bien comprendre les particularités de ces vertus.

La grâce est surnaturelle, gratuite et divine; aussi ces vertus — et il faut en dire autant de l'espérance — sont-elles surnaturelles, gratuitement conférées et divines (1). La grâce est déiforme en ce sens qu'elle est une assimilation à Dieu même, elle vient directement de Dieu et non de nos efforts et va directement à Dieu pour s'unir à lui tel qu'il est, dans la gloire. De même, les trois vertus sont théologales: elles portent

(1) S. Thomas, *S.T.*, Ia IIae, qu. LXII, art. 1, ad 1 et 2.

directement sur Dieu, elles ne peuvent, par essence, venir que de lui, par la grâce, elles l'ont pour motif propre.

La grâce, d'autre part, est, sur cette terre, encore en train de croître, et elle n'aura son plein développement que dans la gloire du ciel. Ainsi ces vertus — et l'espérance aussi — sont ici-bas dans un stade imparfait. La charité ne prendra la plénitude de sa stature que dans l'amour triomphant; la foi et l'espérance, quant à ce qu'elles ont de perfection, ne la prendront qu'en se transformant en vision et en possession, et en cessant donc d'être ce qu'elles sont ici-bas.

C'est cette imperfection, au reste, qui explique l'imperfection des liens qui les rattachent entre elles et à la grâce, et qui est la raison pour laquelle on peut ici-bas, comme il a été dit plus haut, avoir la foi et l'espérance sans la charité et sans la grâce. Au ciel, ces séparations, mortelles d'ailleurs, ne seront plus possibles: gloire, vision, possession et amour ne feront qu'un.

La grâce, avons-nous dit, n'est pas une substance complète. Les vertus théologales non plus ne sont donc pas des facultés complètes. Comme la grâce, elles sont des achèvements accidentels, des compléments qualitatifs nouveaux de ce qui existait avant elles dans l'homme. On les méconnait, et on en vient à réduire le surnaturel à rien, dès qu'on les envisage comme un plan nouveau qui tomberait tout fait des hauteurs du ciel et dans lequel se passeraient toutes espèces d'activités qui n'auraient de commun avec l'âme qu'une surface de collage. Comme la grâce, une fois qu'elle est donnée, est nous-mêmes, mais nous en tant que divinisés, la foi et la charité, une fois qu'elles sont données, sont des activités nôtres, elles sont nous-mêmes en tant que connaissant et que voulant, mais en tant que connaissant et voulant d'une manière divine. A strictement parler, ce n'est pas la foi qui connaît Dieu et sa Trinité, c'est l'intelligence humaine en tant qu'elle a la foi; ce n'est pas la charité qui étreint Dieu lui-même, c'est la volonté humaine en tant qu'elle a la charité; de même que ce n'est pas la grâce qui est enfant adoptif de Dieu, mais l'homme en tant qu'il a la grâce.

Mais, peut-on se demander, comment l'intelligence et la volonté peuvent-elles être transformées de la sorte sans cesser d'être elles-mêmes?

A cette question, la réponse est celle qui a été donnée pour la grâce, car ces vertus font un, comme on l'a dit, avec la grâce. Tout de même que notre être peut s'unir à Celui qui est, sans cesser d'être lui, notre intelligence et notre volonté peuvent s'unir à la connaissance et à la volonté de l'Être infini sans cesser d'être elles-mêmes.

En Dieu, en effet, l'intelligence et la volonté sont Dieu même, elles sont l'Être même, elles sont même si intérieures à son être qu'elles définissent en lui les manières dont procèdent les personnes du Fils et de l'Esprit. En nous, l'intelligence et la volonté sont les facultés de l'être, celles qui, à la fois, permettent à l'âme de tenir en elle-même son propre être en tant qu'être et d'être ainsi vraiment pour elle-même, et qui lui permettent aussi d'exprimer en elle l'être de toute chose et de tendre, pour s'y unir, à l'être de toute chose. Entre les deux, il n'y a aucune espèce d'opposition, mais, bien au contraire, la possibilité d'une union parfaite, et qui pourra s'établir jusqu'aux dernières profondeurs de l'homme sans rien heurter ni froisser.

L'intelligence, en s'ouvrant toute à la foi, renoncera sans doute à elle-même et d'une façon très mortifiante, puisqu'il lui faudra admettre qu'un autre la conduise et l'illumine jusque dans cet acte le plus personnel et, de soi, le plus fier, qui est l'acte de penser. Mais la mortification, en étant totale, sera totalement vivifiante. En se perdant de la sorte, l'intelligence se retrouvera elle-même, car cette lumière de l'autre est la lumière de l'être, et donc, de façon transcendante mais analogue, ce qu'est sa lumière à elle. Atteignant, par Dieu qui est l'Être même, la plénitude transcendante de l'être, elle ne sera que plus totalement faculté de l'être, plus totalement elle-même. Et, en vérité, connaissant plus profondément l'être, elle sera plus capable d'exprimer en elle-même le propre être de l'âme dont elle émane, et même, d'exprimer cet être avec l'achèvement de profondeur et d'intériorité que lui octroie la divinisation (1). Ainsi, de même qu'elle sera mieux faculté de l'être en général, sera-t-elle mieux faculté de l'être particulier dont elle vient; elle « sur-connaîtra », elle connaîtra de connaissance « sur-naturelle ».

(1) Moyennant la révélation et le dogme; comme il est certain, et comme la preuve, ici, s'en dessine d'elle-même.

De même la volonté. En recevant en elle-même la divine charité, elle recevra d'être parfaitement appétit rationnel de l'être comme être, c'est-à-dire, d'être plus parfaitement volonté. Sans doute faudra-t-il pour cela que, comme l'intelligence, elle se dépouille d'abord de ce qui lui tient le plus à cœur et qu'elle consente à mourir. Mais ce sera pour se ressaisir elle-même en saisissant Dieu. Car, en saisissant Dieu, elle s'unira au bien suprême et à la cause du réel, et elle sera ainsi ce qui la définit : puissance de l'être, au maximum. En plus, saisissant Dieu, elle procurera elle-même, par Dieu, sa totale béatitude à elle-même, et ainsi, elle se voudra et s'aimera avec une intensité et une efficacité transcendante : elle « sur-aimera », elle aimera d'amour « sur-naturel ».

Ainsi arrivent, dans ce changement qu'est l'élévation à la grâce, ces deux changements que sont l'élévation à la foi et l'élévation à la charité ; et les trois changements n'en font qu'un seul, et ce changement, on l'a dit, est un changement radical, sans doute, mais un changement qui n'est que l'identification avec soi-même rendue enfin totale.

Changement radical, car il affecte les deux facultés où le moi s'exprime et où il se saisit, et il les affecte en ce qu'elles ont de plus essentiel, en ce qui les fait facultés de l'être. Aussi, les affectant en ce qui est leur point d'origine et qui détermine la façon dont elles atteignent tous leurs objets, les affecte-t-il, en principe du moins, en tous leurs actes. Ces deux vertus doivent commander, informer, diviniser, et toute démarche cognitive, et toute opération volontaire. Et c'est là — faut-il le redire ? — une exigence absolue d'abnégation totale et d'ascèse rigoureuse. Par elles, notre façon d'aborder l'être, d'aborder tout être, devra être différente, comme, par la grâce, notre être est différent : il y aura, avec tout, une adaptation bien plus profonde, une parenté plus essentielle, une union plus réelle. Et c'est là — qui ne le voit ? — l'annonce de la béatitude.

Ainsi ce changement radical sera-t-il la définitive et ultime identification avec soi-même. Grâce à lui, enfin, les facultés de connaître et de vouloir atteindront pleinement l'être ; elles l'atteindront par l'Etre absolu lui-même et dans cet Etre absolu. Dieu seul, qui a fait leur être, pouvait l'achever de la sorte et leur donner d'être elles-mêmes jusqu'à leur dernière limite en

leur donnant de saisir leur objet jusqu'en ses frontières ultimes. Un changement qui unit à l'immuable peut participer à l'immutabilité.

Voilà donc ce que sont, par rapport à la grâce, la foi et la charité.

Et la troisième des trois vertus? Et l'espérance?

Il faut le reconnaître, il n'est pas facile au premier abord du point de vue où se placent ces pages, de lui assigner une place. Car enfin, il n'y a que deux facultés essentielles dans les substances spirituelles: la foi divinise l'une et la charité l'autre; pour l'espérance, il ne reste rien.

A moins de dire, comme le fait à bon droit la théologie, que l'espérance divinise une faculté que divinise aussi une autre vertu et qui est la volonté. De fait, la volonté a deux modes d'opérer, deux amours: l'un, l'amour désintéressé, l'amour de bienveillance et de pure amitié, et l'autre, l'amour intéressé, l'amour de concupiscence et de retour sur soi-même. C'est ce second que divinise l'espérance, tandis que la charité divinise le premier: la charité consiste à aimer Dieu pour lui-même, en tant qu'il est la bonté même; l'espérance, à l'aimer pour soi en tant qu'il est la bonté dont on a soi-même besoin.

C'est ce que la psychologie la plus évidente, le bon sens et l'ensemble de la doctrine chrétienne mènent à dire. Aussi rien n'est-il plus exact. Mais, croyons-nous du moins, à condition d'être bien compris.

Car, à prendre ces considérations dans leur sens superficiel, on se ferait de l'espérance une idée trop peu élevée et qui n'exprimerait pas ce qui fait sa physionomie propre. On en viendrait à la prendre simplement pour une charité de seconde zone, bonne assurément, mais bien inférieure au véritable amour et qui ne serait guère relativement à celui-ci que ce qu'est la contrition imparfaite au regard de la contrition parfaite.

Or, pensons-nous, l'espérance est mieux que cela. Elle est une fonction propre, essentielle et bien distincte de toutes les autres, de la vie surnaturelle, et, pour la voir s'affirmer en ce qu'elle a de spécial, il suffit de considérer cette vie surnaturelle.

Soient donc, par manière d'hypothèses dont jugeront les théologiens, les considérations suivantes.

Sans doute, l'être surnaturel n'a que deux facultés essentielles, celles que divinisent la foi et la charité. Mais, en plus, il y a en lui cet être même (1), et, faut-il continuer, cet être qui, durant la vie présente, est en perpétuelle formation, même comme esprit, mais rien qu'à cause du corps.

Operari sequitur esse. De cette manière d'être doit dériver, dans l'opération, un pouvoir d'agir — une faculté ou quasi-faculté, car c'est bien cela —, un pouvoir de se construire soi-même.

D'autre part, dans l'ordre surnaturel, tout vient de Dieu, même les efforts libres en tant que libres et efficaces. La croissance dont il s'agit doit donc être en premier lieu et en dernière analyse, un « influx » d'être venant de Dieu, et le pouvoir de se construire doit comporter, avant tout et toujours, une vertu de désirer et d'attendre, de désirer et d'attendre Dieu qui se donne, de se désirer soi-même et de s'attendre en tant que divinisé, des mains de Dieu.

Cette vertu qui désire et attend Dieu qui se donne — amour, donc, de convoitise — n'est-ce pas l'espérance?

Espérance théologale, oui; mais vertu qui est bien elle-même et qui est bien nôtre, en même temps qu'elle est bien divine.

Elle est divine, assurément: on vient de le dire. Elle vient de Dieu, elle va vers lui et son mouvement même s'appuie encore sur lui. Elle est un geste qu'il fait en nous et qu'il nous fait faire en lui, un geste qui est l'effet propre, dans le pouvoir de grandir et de se produire soi-même qui fait l'essence de la liberté, de la divinisation conférée à l'âme qui est libre.

Aussi, comme elle est divine, est-elle bien nôtre, bien humaine. Ce dont elle part, c'est Dieu sans doute et Dieu seul, mais c'est Dieu en tant qu'il se donne à nous; car, en tant qu'il se

(1) Ainsi rejoignons-nous ce que l'on dit souvent sur la division tripartite de la vie psychologique, et sur la troisième opération de celle-ci, qui serait faite par la mémoire. Ainsi par conséquent se rattache aux considérations émises en ces pages ce qui pourrait être dit sur les rapports entre l'espérance et la mémoire. La mémoire en effet est la conservation des promesses, la persistance de la vie psychologique, le perpétuel enrichissement de l'âme qui grossit le présent du passé, et le pouvoir aussi de vivre au-dessus du temps et de posséder en soi, en quelque manière, son avenir — tous traits qui, d'une manière ou de l'autre, conviennent à l'espérance.

donne à nous, il est le gage et l'assurance d'une donation toujours plus totale; ce dont elle part, c'est donc nous aussi, mais c'est nous dans le changement déiforme qui jaillit de Dieu en nous, chargé de ses promesses, et qui fait que nous-mêmes, par Dieu, nous sommes une promesse pour nous-mêmes, comme l'est un arbre en fleurs ou un lever de soleil. Ce qu'elle attend, c'est Dieu encore et Dieu seul, mais c'est Dieu qui se donne au point de ne faire qu'un avec nous dans le Christ (la grâce sanctifiante, et plus encore la gloire, viennent de ce que Dieu se donne, comme l'illumination de l'air provient du soleil : attendre cette illumination, c'est attendre le soleil); ce qu'elle attend, c'est donc nous aussi, mais nous, exclusivement comme possédant Dieu par cette grâce. Car enfin, si nous attendons Dieu et sa possession, nous attendons en même temps les grâces pour les mériter et donc nous attendons nos efforts eux-mêmes en tant qu'ils sont suscités et aidés par ces grâces, c'est-à-dire, en tant qu'ils viennent de Dieu: l'espérance, en aucune partie d'elle-même, n'est quiétiste. Ce qui la soutient, c'est Dieu seul encore, mais c'est Dieu en tant qu'il se donne à nous et qu'il nous permet de nous appuyer sur lui en nous-mêmes pour nous élancer vers lui; ce qui la soutient, c'est donc nous aussi, mais nous en tant que nous n'avons d'appui que sur Dieu. Cette union du divin et de l'humain ne doit pas scandaliser: elle est la marque de Jésus-Christ. Le divin n'en est pas éclipsé: Dieu le Fils, dans le Christ, est l'unique subsistance de l'humanité; mais, par cette humanité, Dieu, dans le Christ, se fait l'un de nous. Ainsi, dans l'espérance, l'élément humain s'appuie tout entier sur l'élément divin: celui-ci est donc tout; seulement, il ne supprime pas l'élément humain, il en fait au contraire toute la valeur surnaturelle.

Expression qu'elle est de la vie chrétienne, l'espérance, comme la foi et la charité, est intrinsèquement nécessaire à cette vie. Elle est l'acte même de cette vie, en tant que celle-ci, dès ses premiers commencements, est totale en elle-même et ardente à se réaliser pleinement, et cela par Dieu même qui lui donne de croître. Puisque cette vie est réception et grâce, son énergie et son essor doivent être une sorte de désir et d'attente, mais un désir vibrant et assuré, une attente qui a au-dedans d'elle-même ce qui la fait inconfusible.

Tous les êtres vivants ont ainsi, à leur manière, dans une activité immanente, une infinité intérieure. C'est le propre de la

vie d'être sans limite et toujours — sur terre — plus grande que sa réalisation actuelle. Et l'action de la vie est la poursuite confuse de cette infinité qu'elle porte comme un germe et comme une aspiration et une ardeur : l'aspiration ardente à être soi-même enfin.

Ainsi dans l'ordre surnaturel. Tout qui a reçu la grâce est un être en germe (et tous les hommes reçoivent au moins, en grâces actuelles, quelque préparation lointaine de cette grâce). Il est en germe, et en germe de vie divine et infinie : *Semen Dei in eo manet* (1). Sa façon d'être est donc faite d'une rupture d'équilibre en quelque sorte infinie et d'un appétit de croissance d'ordre infini lui aussi, puisqu'il est l'appétit d'une infinité qui en est encore à aspirer vers elle-même. Ou plutôt, puisqu'ici tout doit venir de Dieu et qu'aussi bien de Dieu seul peut venir une aussi puissante attente, elle est un désir de recevoir infini de par son objet, elle est espérance en Dieu.

L'espérance ainsi entendue est, on le voit, un acte de tendance et qui ne peut être produit que par la volonté, et la volonté en tant qu'elle cherche son propre bien, en tant qu'elle agit dans l'amour intéressé, l'amour de convoitise. Aussi tout ce que l'on vient de dire, loin de s'opposer à ce qui est, comme il a été rappelé quelques pages plus haut, la doctrine traditionnelle à son sujet, le rejoint-il tout à fait, et, pense-t-on, le commente.

Il fait mieux voir peut-être, par exemple, comment l'espérance, tout comme la foi et la charité, est parfaitement adaptée à l'être qui la possède. Loin d'être un nouveau principe d'action qui s'ajouterait à ceux que l'on possède déjà, elle serait l'élévation sur le plan surnaturel du pouvoir de croître qui est déjà essentiel à l'homme sur le plan naturel. Seulement, elle inclurait en plus l'adaptation de ce pouvoir au plan surnaturel. Par nature on n'est que soi et l'on ne peut s'espérer soi-même que de soi-même et de ses efforts, Dieu n'étant que la cause première par laquelle on est soi et rien que soi. Par la grâce, on s'unit à Dieu, on est, non plus soi seul, mais soi-avec-Dieu ; aussi, comme Dieu, toujours, est premier, est-ce de Dieu qu'on doit s'espérer soi-même.

Comme elle ne fait qu'un avec la vie surnaturelle, l'espérance

(1) *I Joh.*, III, 9.

ne fait qu'un avec la foi et la charité, puisqu'elles ne font en elles-mêmes qu'un avec cette vie (1). En aspirant à un accroissement de la vie de la grâce, elle aspire à un accroissement de ces deux vertus qui sont l'expression et la mesure de cette vie. De la même manière d'ailleurs ces deux vertus reprennent l'espérance en elles-mêmes et se reprennent l'une l'autre, comme il serait facile de le montrer (2).

Toutes trois, dirait-on, au terme où elles tendent, se rejoignent sans se confondre, car toutes trois sont, mais à leur manière, des facultés qui unissent, et qui unissent à Dieu. L'une unit à Dieu comme vérité, l'autre à Dieu comme vie et comme vie toujours jaillissante, l'autre à Dieu comme bien; mais vérité, vie et bien, c'est le même Dieu. Et toutes trois, dirait-on aussi, sont intérieures l'une à l'autre. Dieu étant un, on n'adhère sincèrement à lui qu'en adhérant à tout ce qu'il est.

Cette coïncidence qu'elles ont l'une avec l'autre fait songer à trois autres choses qui coïncident elles aussi, ou plutôt, qui font plus que coïncider, qui sont consubstantielles; elle fait songer à l'unité de nature des trois personnes divines. Et l'intériorité qu'elles ont les unes dans les autres fait songer à cette autre intériorité qui existe entre les personnes divines et qui met en chacune d'elles les deux autres par ce que la théologie appelle la circumincession.

Ce n'est pas là un rapprochement fortuit ou forcé. Il n'y a pas moyen, croyons-nous, de pousser un peu avant la théorie des vertus théologales sans parler du mystère de la sainte Trinité.

E. MERSCH, S. I.

(1) Un, assurément, de la manière qui a été dite plus haut.

(2) L'idée est toute traditionnelle. Déjà saint Ambroise écrivait: *Ex fide autem charitas, ex charitate spes, et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur,* dans son *Expositio Evangelii secundum Lucam,* VIII, P.L., XV, 1774. Saint Thomas explique ce *circuitus sanctus* en disant que: *cum aliquis ex spe jam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam castius sperat et castius timet sicut etiam et firmius credit. Et ideo quod dicit quod ex caritate est spes, non loquitur quantum ad primam caritatis generationem, sed quantum ad secundam caritatis refusionem; secundum quod nobis indita, facit nos et perfectius sperare et credere. Quaestio disputata de spe,* qu. unica, art. 3, ad 1.