

Notes sur la théologie de la Grâce

Plus d'un catéchisme définissait jadis l'état de grâce comme l'absence de péché mortel. Tout bon chrétien sait aujourd'hui qu'il consiste d'abord en une réalité positive. Vivre en état de grâce, c'est vivre de la vie même de Jésus-Christ présent en nos âmes et, comme les trois Personnes divines sont inséparables, c'est participer mystérieusement à la vie de la Sainte Trinité. De plus en plus les fidèles, sans en pénétrer les profondeurs, connaissent la doctrine de la divinisation du chrétien. Nous avons jadis étudié dans cette revue les problèmes que pose ce mystère fondamental¹. Nous voudrions aujourd'hui attirer l'attention sur d'autres aspects de l'état de grâce et, en particulier, réfléchir sur la notion même de grâce habituelle, sur les vertus infuses et sur la notion de mérite. Plutôt que d'entrer dans toutes les précisions de la théologie scolastique, nous chercherons à les situer dans une vue d'ensemble plus accessible aux fidèles, pour contribuer à une meilleure prédication des vérités communes.

La grâce habituelle.

Pourquoi d'abord parler de grâce sanctifiante? Ne suffit-il pas que Dieu se donne à nous, qu'il soit présent en nos âmes? Le « don incréé » ne rend-il pas inutile le « don créé »? Et si l'un et l'autre sont inséparables, quels sont leurs rapports?

En 1928, dans une brève mais puissante synthèse, le P. de la Taille examinait ce problème. Etudiant la lumière de gloire, la grâce sanctifiante et la grâce consécutive à l'Union hypostatique, il montrait qu'en se communiquant, l'Acte pur ne peut pas devenir la forme d'une puissance. Cependant le don qu'il fait de lui-même entraînera nécessairement un changement dans l'être créé. Dans l'ordre naturel, toute actuation est aussi information. Il n'en va pas de même dans l'ordre surnaturel :

« Impossible que l'Acte incréé dépende en quoi que ce soit d'une créature quelconque. Il se donnera et ne recevra rien. Il n'y aura donc pas causalité matérielle du côté de la créature, ni par conséquent du côté de l'Acte causalité proprement dite; et s'il n'y a pas causalité formelle, il n'y aura pas non plus effet formel. Qu'y aura-t-il? Il y aura communication de l'Acte à la puissance; il y aura réception de l'Acte dans la puissance; il y aura perfectionnement de la puissance par l'Acte, amélioration, mutation. Cette mutation n'est pas rien, elle est quelque chose. Elle n'est certainement pas l'Etre incréé, qui est immuable; elle n'est pas

1. *La Divinisation du chrétien* : I. *Mystère et problèmes*; II. *Panthéisme et christianisme*, dans *N.R.Th.*, 1949, pp. 449-476 et 561-588.

la puissance créée, qui est son sujet, et qu'elle informe. Elle est quelque chose de créé dans la puissance : une adaptation infuse de la puissance à l'Acte. Mais en même temps elle est l'actuation de la puissance par l'Acte; donc actuation créée par Acte incréé. Si on demande quelle relation particulière elle soutient, comme telle, à l'égard de l'Acte, il faut répondre, puisqu'elle est conjonction de la puissance à l'Acte, que c'est la relation essentiellement inhérente à l'union à l'égard du terme de l'union² ».

Suit l'application de ce principe à trois cas où se réalise effectivement ce don.

Dans la vision béatifique, la lumière de gloire (*lumen gloriae*) dispose l'intelligence des bienheureux à produire des actes proprement divins :

« Cette actuation créée de la puissance informe son sujet, elle dépend de lui comme de sa cause matérielle; elle en est la qualité, par où ce sujet, de soi imparfait, est disposé à la perfection toute divine de l'Acte; et c'est pourquoi elle en peut être appelée la vertu habituelle, *dispositio imperfecti ad perfectum*³. »

Il en va de même dans la divinisation du chrétien :

« Il y a dès à présent chez les justes une actuation de leur âme, comme substance préalablement existante et vivante de sa vie rationnelle, mais en puissance à un surcroît de vie divine, par un Principe Vital incréé qui, en se communiquant à elle (lui aussi sans l'informer), l'habilite radicalement aux fonctions de cette vie nouvelle dont la vision béatifique est le plein épanouissement...

» La grâce sanctifiante est la communication créée de l'Esprit de vie à l'essence de l'âme, comme la lumière de gloire est la communication créée de l'Intelligible divin à la faculté intellectuelle; elle est la disposition infuse de l'essence de l'âme à la Grâce incréée, comme la lumière de gloire est la disposition infuse de la faculté intellectuelle à la Vérité incréée; l'une et l'autre est *qualité* informant son propre sujet; l'une et l'autre constitue la mutation de la puissance en cause, essence ou faculté, et son union respective à l'Acte subsistant; l'une et l'autre par conséquent regarde l'Acte comme terme de l'union; l'une et l'autre, en même temps qu'actuation de la puissance par l'Acte, est possession de l'Acte par la puissance : elle fait habiter Dieu en nous; celle-ci dans l'essence du juste, celle-là dans l'intelligence même du bienheureux. Dans les deux cas enfin, l'actuation est habituelle, c'est-à-dire à la fois *accidentelle* et permanente, et non pas transitoire, ni non plus substantielle⁴. »

Il n'y aura en effet d'actuation substantielle que dans le troisième cas, c'est-à-dire dans l'Union hypostatique :

« Cette actuation substantielle est précisément la grâce d'union; grâce créée, comme la grâce sanctifiante; mais non pas, comme elle, purement habituelle, c'est-à-dire simple disposition *accidentelle*, mais adaptation et habilitation vraiment substantielle au Verbe⁵... »

2. M. de la Taille, *Actuation créée par Acte incréé*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1928 (Mélanges Grandmaison), p. 254.

3. *Ibid.*, p. 257.

4. *Ibid.*, p. 257 et 259.

5. *Ibid.*, p. 260.

Ces précisions métaphysiques semblent à première vue loin du concret de la vie spirituelle, mais le P. de la Taille ne saurait oublier que la métaphysique est ici subordonnée aux données de l'Écriture et de la Tradition, qu'elle entend seulement prolonger en les explicitant :

« (La grâce habituelle) est cette semence de Dieu dans nos âmes, si étroitement en rapport avec la lumière de la vie éternelle, qu'elle exclut par elle-même toute ténèbre du péché (1 Jn 3, 9). Elle est lumière, bien que sourde encore, parce qu'elle est l'*illumination* de l'essence de nos âmes par le Dieu très saint, qui est Lumière incréée, *lumen vitae* (Jn 8, 12) ⁶. »

Pierre Lombard ayant enseigné que le Saint-Esprit est lui-même la charité répandue dans nos âmes, saint Thomas remarquait que, voulant par là ennoblir l'homme, le maître des Sentences ne faisait que le rabaisser, car il est plus beau encore de rester au principe même de son acte, tout en étant divinisé ⁷. Le P. de la Taille prolonge donc la pensée du Docteur angélique en montrant quelles sont les profondeurs de cette affirmation : la grâce sanctifiante nous fait participants de la nature divine.

Entre le don créé et le don incréé, y a-t-il un ordre de priorité? La réponse semble évidente. Toute l'initiative vient de Dieu; c'est parce qu'il se donne à nous que nous sommes transformés. La relation d'amitié qui s'établit entre Dieu et l'homme justifié est réciproque *in facto esse*, mais *in fieri*, l'homme ne peut commencer le premier à aimer Dieu (Jn 6, 45; 1 Jn 4, 10).

Citant largement le P. de la Taille, nous avons à dessein souligné dans son texte certains mots qui appellent une explication : *substance*, *qualité*, *accident*, *relation*, *illumination*. Comment concevoir en effet la grâce sanctifiante? Dans quelle catégorie la ranger? On se trouve ici comme en présence d'une double tradition, ou plutôt d'une double orientation de pensée. Le plus souvent on dit que la grâce est en nous comme une nouvelle nature, comme une âme de notre âme, en laquelle s'enracinent les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité, comme principes surnaturels d'opération; les vertus théologiques étant accompagnées par tout le cortège des vertus infuses ⁸. Mais lorsqu'ils traitent explicitement de la question, les théologiens font de la grâce, même de la grâce habituelle, comme une espèce d'accident. La grâce est, au sens aristotélicien du mot, une qualité ⁹. Cette thèse était sous-jacente aux explications du P. de la Taille bien que nous y ayons relevé aussi l'idée de relation, sur laquelle nous reviendrons bientôt, nous-même, dans d'autres perspectives.

6. *Ibid.*, p. 267.

7. *II^o II^{ae}*, q. 23, art. 1. Cfr H. Rondet, *Gratia Christi*, p. 189-191.

8. *I^o II^{ae}*, q. 110, art. 2; ad 3; « in novo esse constituuntur ». Cfr *Gratia Christi*, p. 210.

9. *I^o II^{ae}*, q. 110, art. 2.

Pour la théologie scolastique, la grâce relève donc de la catégorie de qualité. Voici comment un théologien thomiste, répondant à une objection de Luther, présentait naguère les choses :

« Plus noble que l'âme humaine, infiniment élevée au-dessus de la nature de l'homme, (la grâce) a cependant dans l'homme un mode d'être inférieur à celui de l'âme, elle inhère, elle ne subsiste pas. L'homme soutient la grâce, comme la *substance* sa *qualité*. Et des actions où la grâce va se traduire, il est le sujet. Doctrine qui a pu surprendre ou indigner des esprits tout imbus de la supériorité de la grâce. Luther y a vu l'un des indices capitaux de cette scolastique dégénérée à laquelle allaient toutes ses invectives. C'était ne pas comprendre, entre les nécessités métaphysiques ici engagées, l'homme ainsi rendu à la grâce; car si elle est dans l'homme un accident, ce n'est pas que l'accident soit son mode d'être naturel, mais qu'elle est dans l'homme comme participation d'une réalité si proprement divine qu'elle ne peut, hors de Dieu, se retrouver substantiellement ¹⁰. »

De son côté, un prédicateur nourri de la doctrine traditionnelle donne, pour illustrer celle-ci, des comparaisons suggestives :

« Quand la grâce vient transfigurer notre âme, ce n'est pas pour créer en elle une substance nouvelle et vraiment une seconde nature désormais indestructible, mais pour y mettre seulement une *qualité*, très réelle sans doute, inhérente à l'âme et l'illuminant à fond pour ainsi dire, comme un rayon qui peut aller et venir; mais c'est précisément ce rayon qui peut aller et venir, et ce n'est point la *substance* du cristal. Le cristal de l'âme peut perdre, hélas, sa lumière divine. Ce n'est pas le cristal le plus cher qui doit être le plus éblouissant. S'il reste dans l'ombre, sa valeur marchande n'en fera pas jaillir un rayon de soleil. Tout dépend de l'exposition, tout dépend du rayon ¹¹. »

Voilà donc une excellente comparaison qui concrétise la formule thomiste : la grâce est la splendeur de l'âme, *nitor animae*. Mais on voit du premier coup qu'entre l'idée d'une seconde nature et l'idée d'une grâce qualité, accident de l'âme, l'harmonie n'est pas parfaite. Prudent, saint Thomas dit seulement de la grâce qu'elle est une sorte de qualité : *gratia quaedam qualitas est* ¹². Mais contre ceux qui ramèneraient la grâce habituelle à une série de grâces actuelles, il veut insister sur la permanence du don. Ne serait-ce pas que les catégories utilisées sont impuissantes à exprimer le mystère de notre divinisation? Peut-on chercher à dépasser ce point de vue, serait-il possible de recourir à une autre catégorie aristotélicienne? Celle qui semble la plus apte à servir ici la Vérité révélée ne serait-elle pas la *relation*, cette catégorie, disait Bérulle ¹³, si méprisée, mais si riche de sens? N'est-ce

10. Th. Deman, *Echanges et recherches*, 15 février 1938, p. 248, cité d'après P. Mesnard, *L'Humanisme chrétien*, dans *Vie intellectuelle*, 25 mai 1939, p. 25-26.

11. H. Judéaux, *Sermons et discours*, t. I, 1934, p. 217-218. Voir aussi pages 193-202, 213.

12. *I^o II^o*, q. 110, art. 2, *sed contra*.

13. Bérulle, *Œuvres*, Migne p. 1444-1445. Cfr H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. III, 1921, p. 83.

pas elle qui déjà exprime de la façon la moins inadéquate le mystère des personnes divines? Mais avant de voir comment elle peut s'appliquer ici, il faut l'envisager d'abord au point de vue naturel.

En disant que l'âme est une substance, on affirme une vérité indubitable. Mais trop souvent la scolastique décadente a laissé échapper les richesses de cette notion, et l'âme est devenue une chose. Le mot de substance, qui évoquait jadis ce qu'il y a de plus ontologique, n'a guère été retenu par les modernes qu'en ce qui concerne les êtres matériels, en particulier les corps chimiques. Le langage a évolué, nous n'y pouvons rien; lorsqu'on lui dit que Dieu est une substance, ou que l'âme est une substance, l'homme moyen doit faire un rétablissement intellectuel qui ne lui est pas toujours facile. C'est pour avoir fait de Dieu une substance, dans un contexte philosophique nouveau, que Spinoza en est arrivé au panthéisme. Les grands idéalistes ont critiqué vigoureusement cette notion d'un Dieu ou d'une âme substance, car ce mot leur semblait faire de l'âme une chose¹⁴. Ils s'en prenaient également à la philosophie d'un Wolff, curieux composé de Leibniz et de données scolastiques. Pour Hegel, par exemple, l'âme n'est pas substance, mais esprit. Elle est simple, non composée de parties, mais elle est aussi virtuellement multiple, en ce sens qu'elle est tendue vers la multiplicité des choses, des « substances », ces choses n'étant d'ailleurs en elles-mêmes que des relations à l'esprit qui fait leur unité¹⁵. L'univers entier n'est qu'un immense système de relations, les êtres, les « substances » étant rapportés les uns aux autres, finalisés les uns vers les autres et en dernière analyse vers l'esprit. En sorte que, par un paradoxe étrange, ce qui est peut-être le moins substantiel, c'est ce que l'on appelait substance; la relation acquiert au contraire une solidité de plus en plus grande¹⁶. Aux regards du vulgaire, les corps sont plus « substantiels » que les esprits, mais au regard du philosophe, c'est l'esprit qui contient les choses, qui leur permet d'être et de durer¹⁷. D'elle-même, la matière n'est que multiplicité, dispersion, éparpillement. Seul l'Esprit peut l'unifier, lui donner une consistance.

Sans doute, cette philosophie recèle un vice fondamental, en rapportant toutes choses à l'esprit, elle oublie que l'esprit humain n'est pas un absolu, que lui-même, d'une certaine manière, est immergé dans

14. Hegel, *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, § 34.

15. La psychologie moderne en est restée trop souvent à cette conception d'une âme-chose, d'où la question posée par les psychologues spiritualistes : *Y a-t-il une science de l'âme?* (Ch. Baudoin, 1957).

16. C'est l'un des thèmes essentiels de la philosophie de Hamelin, *Essai sur les éléments de la représentation*, 1907.

17. Saint Augustin ne dit-il pas, en parlant de l'habitation de Dieu dans les âmes qu'il n'est pas contenu en elles, mais les contient? (*In Ep. Ioannis ad Parth.*, VIII, 14; *P.L.*, 35, 2044. Cfr *Gratia Christi*, p. 102).

les choses, que l'univers au sein duquel il est jeté n'est pas créé par lui, même si entre l'univers matériel et les esprits un lien profond demeure. Mais on peut dépasser ce faux intellectualisme, comme l'a fait le P. Rousselot dans une thèse célèbre. Ce qu'il y a de vrai dans l'idéalisme, contrairement au matérialisme ou au semi-matérialisme ancien ou moderne, c'est que nulle chose, nulle substance, nul être, nul esprit créé n'existe qu'en tant qu'il est pensé et voulu par Dieu. L'Esprit est premier. Rien n'existe qui ne soit relation à l'Esprit en qui « nous avons l'être, le mouvement et la vie » (Ac 17, 28).

On entrevoit alors comment la catégorie de relation peut elle-même servir à définir l'esprit créé. L'âme n'est qu'une espèce de relation subsistante. Elle est élan, désir, c'est, comme l'a dit Rousselot, « un cri vers Dieu ». Ce serait donc une erreur de la considérer comme une chose. On pourra retenir le mot de substance mais à condition de le charger de toutes les réalités qu'y mettent les grands scolastiques¹⁸. Seulement qu'on veille bien à ne pas trahir leur pensée ! Lorsqu'un enfant assimile tout un bagage de connaissances, son âme se charge d'images, d'idées, de projets tendant vers leur réalisation, mais ce serait une absurdité de la considérer comme une espèce de réceptacle spirituel. On dira encore que la science est en lui comme une *qualité*, un *accident* qu'il peut perdre. Mais s'il devient ignorant tout à coup, cet enfant sera-t-il encore « lui-même » ? Il suffit de poser la question pour entrevoir la réponse. Il en est de même des habitudes acquises, de l'habileté professionnelle, du talent artistique et même des vertus morales. Ce savoir, ces vertus, ces talents, ne sont-ils pas en un sens aussi substantiels que la « nature » qui leur sert de support, ou plutôt, cette nature n'est-elle pas comme une relation substantielle qui, orientée vers un terme encore mal connu, sera d'autant plus elle-même qu'elle sera plus riche de « qualités » ? Lorsqu'un homme perd ces qualités, ne devient-il pas, selon l'expression familière, « l'ombre de lui-même » ? C'est dire que la science n'était pas seulement en lui comme la lumière participée d'un cristal, mais bien une seconde nature. La science, le talent, l'habileté professionnelle et, sur un tout autre plan, la vertu, sont comme un être nouveau, ils sont l'âme elle-même en tant qu'elle est devenue réellement ce qu'elle n'était encore qu'en puissance. C'est ce que signifie une formule célèbre, reprise de Goethe : « Deviens ce que tu es ».

18. Traitant de l'Eucharistie et de la transsubstantiation, le P. Lebreton rappelait jadis que « la substance même corporelle n'appartient pas à l'ordre sensible, qu'elle est l'objet de l'esprit, non de l'imagination ni des sens » (*Eucharistie*, dans le *Dict. apologétique*, t. I, col. 1581). Elle se définit, me dit excellemment un ami, « non par un ensemble de qualités empiriques, mais par un réseau de relations ontologiques (les quatre causes, deux relations internes, deux relations *ad extra*, et surtout par la finalité qui est la cause supérieure). Elle est nature, c'est-à-dire principe d'opération tourné vers une fin. Dans les notions scolastiques de substance ou de nature entre donc toujours l'expression d'une relation ».

Transposons maintenant ces analyses sur le plan surnaturel. Même s'il eût été créé dans un état de pure nature, l'homme eût déjà été désir de Dieu. Mais, dans l'ordre surnaturel tel que Dieu l'a voulu et réalisé, il est désir de Dieu possédé par la vision béatifique. Elle seule apaise son désir profond, dont il ne prend d'ailleurs conscience explicite que par une grâce divine¹⁹. La grâce habituelle et sanctifiante lui donne les arrhes de cette possession terminale. Elle l'établit déjà comme dans la vie éternelle. Cependant, il n'est encore sauvé qu'en espérance et restera jusqu'à la fin de sa vie appétit, tendance, désir vivant. La grâce, conçue à la fois de façon statique et de façon dynamique, est une *qualité*, mais elle est aussi une nouvelle *nature*, un être nouveau, et elle greffe sur le désir ontologique qui constitue l'homme comme une *relation* supérieure vers Dieu, elle nous introduit dans ce monde des relations subsistantes que sont les personnes divines. « Fils dans le fils », nous sommes suspendus à la personne du Fils comme des êtres créés devenus participants de la filiation éternelle du Verbe et par suite aimés du Père, vivifiés par l'Esprit. La grâce qui nous divinise nous introduit dans la famille même de Dieu. Sans doute, il est difficile de parler de ces choses, mais les orientations de pensée que nous suggérons ne permettent-elles pas de mieux comprendre que la grâce soit en nous comme une nouvelle *nature*, bien qu'à la manière d'une *qualité*, elle puisse disparaître par notre faute comme disparaît le rayonnement du cristal plongé dans les ténèbres²⁰?

Grâce et Vertus.

Nous avons rappelé ailleurs comment la théologie des vertus s'est précisée au moyen âge et comment elle a été systématisée par les grands scolastiques²¹. Avant d'examiner les problèmes que pose l'apparition ou la disparition des vertus théologiques ou des vertus morales infuses, rappelons brièvement quelques données générales, d'abord dans l'ordre naturel, ensuite dans l'ordre surnaturel.

Au sens scolastique, comme au sens de plusieurs modernes qui se réclament d'Aristote, les vertus sont des *habitus*. L'*habitus*, on le rappelait récemment dans cette revue, n'est pas tout à fait l'habitude dont

19. Pour le détail des problèmes soulevés autour de cette affirmation générale qui, telle que nous la formulons, nous semble en parfait accord avec l'Encyclique *Humani Generis*, voir par ex. L. Malevez, *La gratuité du surnaturel*, dans *N.R.Th.*, 1953, p. 1-43.

20. La belle formule : *Filii in Filio*, est due au regretté P. Mersch. Dans son ouvrage inachevé, le P. Mersch semble, lui aussi, chercher une conciliation entre l'idée d'une seconde nature et la théorie de la grâce qualité. Il parle de pleine réalisation de nous-mêmes, d'achèvement surnaturel de notre personnalité (*La théologie du Corps mystique*, t. II, 1949, pp. 101, 353, 355, 359).

21. *Gratia Christi*, 1948, p. 191-194. Cfr A. Michel, *Veritas*, dans le *D.T.C.*, t. XV, 1950, cc. 2750, 2762.

parle la psychologie expérimentale, voire le sens commun²². Il reste que du comportement physiologique, on peut passer par degrés à cette structure spirituelle qui est comme une attitude habituelle de l'âme; entre le geste, la démarche et les dispositions spirituelles qui en sont la préparation et la condition, il y a une relation ontologique. Jouer du piano, taper à la machine à écrire, faire du tennis, tout cela, qui relève de l'habitude, est lié à des mécanismes mentaux, à des associations d'images, génératrices de mouvements, et qui constituent comme une hiérarchie de déterminismes au service d'une liberté. Un Guynemer à bord de son « vieux Charles », le pilote moderne d'une caravelle, l'organiste qui improvise à sa console, ce sont des volontés libres, souveraines, utilisant toutes sortes de déterminismes qui du mécanisme rigide vont jusqu'à l'*habitus* au sens profond du mot. Entre le monde extérieur et l'organisme humain, entre le corps et l'âme, il y a ainsi comme un lien à la fois nécessaire et libre qui permet à l'homme de s'exprimer et d'agir.

L'habitude peut devenir tyrannique, mais elle n'est pas nécessairement telle; celle qui parfois devient une servante maîtresse devrait normalement rester docile et soumise. C'est un instrument au service de la liberté²³. Comme l'avait noté Aristote, comme l'ont après lui détaillé les grands scolastiques, les *habitus* s'enracinent dans un tempérament, ensemble de qualités, de principes d'opération innés; ils se développent par l'exercice et la répétition des actes, mais peuvent aussi être contractés par un seul acte²⁴. L'hirondelle, dit-on, fait toujours son nid au même endroit chaque année; cela, qui n'est qu'une habitude instinctive, est comme la transposition dans le domaine de la vie animale d'un comportement spirituel qui, à la suite d'un acte unique, peut devenir habituel²⁵. Qu'on songe à tel orateur capable de répéter indéfiniment un discours qu'il n'a lu qu'une fois!

La diversification des *habitus*, leur classification sont pour notre

22. S. Pinckaers, *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*, dans *N.R. Th.*, 1960, p. 388. Le P. Rogatien Bernard, dans sa traduction de la Somme théologique, *La vertu*, t. I, 1933, a cependant traduit *habitus* par « habitude ». Même en notant comme nous le faisons plus loin, que l'habitude au sens moderne ne dit pas nécessairement automatisme opposé à la liberté, il reste que l'habitude s'entend davantage du comportement extérieur, des structures psycho-physiologiques, et non de réalités purement spirituelles. Un moderne ne dirait pas que la science est une habitude, pas davantage que la vertu est une habitude. Le P. Bernard note que chez saint Thomas lui-même, le passage se fait parfois laborieusement du matériel au spirituel (*op. cit.*, note 33, p. 329; note 36, p. 330).

23. Cfr Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 410, § 464; *Werke*, t. X, p. 239-248. Cfr R. Bernard, *op. cit.*, t. I, p. 387.

24. *I° II^{oe}*, q. 51, art. 1-4. R. Bernard, *op. cit.*, p. 398-408. D. de Roton, *Les habitus, leur caractère spirituel*, 1933. Pour une vue d'ensemble des positions modernes, cfr P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I, 1949, p. 264-290. Nombreuses remarques éparses dans le *Traité du caractère* d'E. Mounier (1947).

25. *I° II^{oe}*, q. 51, art. 3.

propos chose secondaire ; il suffit de noter ici que l'homme, qui est un, poursuit des fins temporelles multiples, en sorte que, pour y tendre efficacement, il possède par nature ou par calcul, par exercice, des principes d'actions diversifiés par leur finalité propre.

La vertu proprement dite est principe d'action bonne, *habitus operativus bonus*²⁶. Aristote avait remarqué avec profondeur qu'il y a des vertus même dans l'intelligence. Les scolastiques l'ont suivi sur ce point, mais ils insistent surtout sur l'ordre moral. On ne saurait trop souligner le rôle de la « vertu » dans l'éducation. L'éducation n'est pas un dressage, elle n'est pas basée sur un usage habile des réflexes de Pavlov, mais elle cherche à donner à l'enfant un comportement qui, inscrit dans des gestes, dans une démarche, est en réalité une manière d'être, une attitude spirituelle. La politesse, qui peut n'être qu'hypocrisie, est par nature l'une des expressions de la charité²⁷. Dans un monde qui en fait fi et qui, sous prétexte de sincérité, affecte la brutalité, il y a bien des chances que la charité elle-même soit en péril.

Mais y a-t-il une charité naturelle ? Dans l'ordre où nous vivons, qui est surnaturel, les vertus naturelles sont subordonnées aux vertus surnaturelles. Raisonnant à priori, mais sans oublier pour autant l'expérience quotidienne et le concret de la vie spirituelle, les scolastiques ont complété leur doctrine de la grâce habituelle par une théologie des vertus infuses²⁸. Ces vertus sont des *habitus*, des principes d'action surnaturelle. Elles sont aussi à l'égard de l'âme divinisée ce que sont les facultés de l'âme au point de vue naturel. Les théologiens notent avec précision que les vertus infuses ne sont pas seulement destinées à rendre l'action habituellement plus facile, mais à permettre l'action elle-même. Elles ne donnent pas seulement le *facilius posse*, mais le *primum posse*. Elles tiennent donc à la fois de l'*habitus* et de la faculté²⁹.

Mais aux vertus théologiques, pourquoi adjoindre d'autres vertus ? Si on envisage le surnaturel comme plaqué du dehors, comme un revê-

26. 1^o II^o, q. 55, art. 3. Chez saint Thomas, le P. R. Bernard note qu'en ce domaine des vertus, l'influence d'Augustin l'emporte sur celle d'Aristote, bien que celle-ci soit plus apparente (*La Vertu*, t. I, p. 346).

27. J. R à m a u d, *L'Éducation direction de la croissance*, 1946, p. 290-292. Je choisis à dessein cet exemple pour rappeler comment interviennent, dans l'éducation d'un enfant, la volonté des éducateurs, la libre option de l'adolescent, enfin la volonté divine qui a donné au point de départ tel tempérament et, par sa providence naturelle et surnaturelle, permettra à l'enfant de devenir « ce qu'il était ». Ces méthodes pédagogiques sont loin des idées d'un Alain qui, malgré l'accent mis sur la liberté, pense que chaque individu naît, vit et meurt selon sa nature propre, « comme le crocodile est crocodile et qu'il ne change guère » (*Propos sur l'éducation*, p. 48).

28. 1^o II^o, q. 62, art. 1 et surtout de *Virtutibus*, q. 1, art. 10. Cfr *Gratia Christi*, p. 210.

29. Van Noort, *De gratia Christi*, 4^o éd., 1934, n. 168 a.

tement extérieur à la nature, il est en effet inutile de doubler les vertus morales innées ou acquises d'une série parallèle de vertus infuses. C'est la thèse de Scot et du nominalisme³⁰. Mais cette thèse méconnaît la nécessaire unité de la nature et du surnaturel; elle ne voit pas assez dans la grâce ce principe ontologique qui, dans un être complexe, multiple, finalise toutes les tendances vers une destinée unique. Aussi bien, la thèse scotiste est-elle aujourd'hui presque universellement abandonnée. Le concile de Trente, il est vrai, ne s'est pas prononcé sur l'existence ou la non-existence de vertus morales infuses; il n'a pas défini que la foi, l'espérance et la charité sont des vertus proprement dites, encore moins qu'elles s'enracinent dans la grâce comme dans leur principe³¹. Avant comme après le concile, on est libre de penser ou non que la charité est distincte de la grâce sanctifiante³². Mais si nous avons tenu à rappeler ces précisions dogmatiques, c'était afin d'entrer résolument dans les perspectives aujourd'hui communes. Nous admettrons donc l'existence des vertus morales infuses, cortège accompagnateur de la grâce habituelle et des vertus théologiques³³.

Mais quel est le rapport entre les vertus infuses et les vertus naturelles innées ou acquises? Quel est le rapport des vertus infuses entre elles? Y a-t-il des vertus infuses avant la justification? Les vertus sont-elles tellement liées entre elles qu'elles doivent exister simultanément, naître ou périr ensemble? Ici les positions théologiques divergent et les raisons apportées de part et d'autre ne sont pas toujours convaincantes. Quelques points sont certains. Il faut maintenir que, si la charité est liée à la grâce habituelle de telle sorte qu'elles naissent et disparaissent ensemble, la foi et l'espérance demeurent dans une âme en état de péché mortel et ne sont chassées que par un acte contraire à ces vertus³⁴. Mais cette affirmation doctrinale gêne les théologiens, ou du moins semble s'opposer à la systéma-

30. A. Michel, *Vertu*, dans *D.T.C.*, t. XV, col. 2781.

31. Sess. VI, cap. 7 (*D.B.*, *Enchiridion*, n. 800) : « in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo », *haec omnia*, c'est-à-dire la justice, ou la grâce, non pas seulement la foi, mais aussi l'espérance et la charité. Cfr *Gratia Christi*, p. 284-285. La distinction entre la théologie et les affirmations dogmatiques n'est pas assez soulignée dans l'excellent article du *D.T.C.* Cfr col. 2752 la conclusion de la partie positive; col. 2763 sur le concile de Vienne, etc.

32. Arguments pro et contra dans Ch. Pesch, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, t. V, nn. 318-324. Le P. Pesch opte pour la distinction réelle avec l'école thomiste et Suarez contre Scot, Bellarmin, Lessius et quelques autres. Cette controverse fut jadis célèbre (cfr le texte de Ripalda cité par Pesch).

33. Voir dans H. Judéaux, *Sermons et discours*, t. I, p. 245-250 une présentation imagée de cette doctrine commune.

34. A. Michel, *Vertus*, dans *D.T.C.*, t. XV, 2794-2795. Cette vérité est de foi en ce qui concerne la perte de la foi, mais pour bien préciser la note théologique, il faut se reporter aux condamnations des positions protestantes (*Conc. Trid.*, Sess. VI, cap. 13 et canon 27; *D.B.*, nn. 806, 838. Cfr Pesch, *Praelectiones*, t. VIII, n. 84).

tisation adoptée. Il serait tellement plus commode de penser que toutes les vertus surnaturelles sont liées à la charité et que, celle-ci disparue, l'homme pécheur ne garde que les seules vertus acquises! Détourné de Dieu par le péché mortel, il peut faire encore des actes moralement bons, être encore tempérant, chaste, juste en affaires.

Mais ici se pose un problème : cette bonté morale qui reste en lui est-elle purement naturelle, ne procéderait-elle pas d'une grâce secrète qui maintient l'orientation provisoire de sa vie, non pas comme totalité, mais partiellement? Bien plus, si les vertus surnaturelles de foi et d'espérance peuvent demeurer en l'âme de ce pécheur, pourquoi n'admettrait-on pas qu'y restent aussi les vertus morales contre lesquelles il n'a pas posé d'acte directement contraire? Si la foi et l'espérance demeurent, assure-t-on, c'est parce que Dieu, dans sa bonté, le veut ainsi, laissant encore au pécheur une planche de salut³⁵. Mais à moins de nous ramener au nominalisme extrinséciste, cette raison dépasse le but, car elle prouverait tout aussi bien que Dieu laisse au pécheur d'autres vertus surnaturelles. Sans doute elles ne seront plus alors liées en faisceau, elles n'auront plus cet équilibre organique qu'assurait la charité, mais elles n'en seront pas moins encore vivantes, comme des principes d'opération surnaturelle. Si la grâce actuelle est donnée au pécheur pour qu'il se convertisse, pourquoi ne viendrait-elle pas de principes prochains, et comme d'une espèce de surnaturel rémanent?

Pour saint Thomas, la foi et l'espérance qui demeurent dans l'âme du pécheur sont bien des *habitus*, mais le Docteur angélique se refuse à leur donner le nom de *vertu*³⁶, et il y a là certainement autre chose qu'une question de vocabulaire. Pourquoi n'étendrait-on pas aux vertus morales surnaturelles la remarque du docteur commun? Si l'on réserve le nom de vertus aux *habitus* surnaturels qu'informe la charité, on dira encore que les vertus morales surnaturelles disparaissent avec la charité, en tant que vertus parfaites, mais il sera loisible de supposer qu'elles demeurent comme vertus surnaturelles imparfaites, comme principes d'opération réels, efficaces mais pour ainsi dire partiellement inhibés.

35. P esch, *Praelectiones*, t. VIII, n. 86. Cfr *ibid.*, n. 56 la réponse à ceux qui arguent de cette rémanence de la foi et de l'espérance pour admettre l'existence de vertus théologiques avant la justification. Le P. Bernard note lui-même que cette persistance de la foi et de l'espérance est *une anomalie* que le Docteur angélique cherche à expliquer (*La Vertu*, t. II, p. 340 et 342) et recourt lui aussi à la miséricorde de Dieu (p. 342, note 65).

36. I^o II^o, q. 65, art. 4. — I^o II^o, q. 71, art. 4 : « per unum actum peccati mortalis exclusa charitate, excluduntur omnes virtutes infusae inquantum sunt virtutes ». La foi informe et la foi vive diffèrent non d'espèce, mais comme l'imparfait du parfait; or la vertu dit perfection (II^o II^o, q. 4, art. 5, ad 3). Le P. Bernard traduit : dans une âme qui n'a plus la charité, la foi et l'espérance sont comme de bonnes inclinations, de *bonnes habitudes* (*habitus*), ce ne sont plus des vertus au sens plein du mot (note 64, t. I, p. 341).

Une autre question concerne les rapports entre vertus acquises et vertus infuses. Celles-ci sont susceptibles d'accroissement encore qu'il faille ici se défier, avec les meilleurs commentateurs de saint Thomas, des comparaisons empruntées à l'ordre de la physique³⁷. Cet accroissement est-il indépendant de l'exercice des vertus acquises, et comme d'un ordre tellement différent qu'entre la croissance ou la perte des vertus naturelles et l'accroissement ou la diminution des vertus surnaturelles il ne puisse y avoir aucune relation? Beaucoup de théologiens le pensent. Cependant les vertus surnaturelles sont liées à la grâce habituelle, elles croissent avec elle. Mais la grâce ne croît-elle pas elle-même par la libre coopération de l'homme? C'est ici toute la question des rapports entre la nature et la grâce, la liberté et la grâce qui est en jeu et on ne peut s'étonner que les divergences des théologiens soient liées à leurs options dans les querelles *de auxiliis*³⁸. Sans entrer dans les controverses, n'est-il pas permis de penser qu'entre vertus surnaturelles et vertus naturelles il y a aussi une osmose? Tout dans notre vie surnaturelle est don de Dieu, mais tout aussi est l'effet de notre libre coopération, étant bien entendu que la coopération elle-même est un don. La grâce du Christ, en nous libérant de la servitude du péché, nous aide à devenir « nous-mêmes », à réaliser notre vocation de fils de Dieu. Elle nous arrache aux multiples déterminismes, aux habitudes mauvaises que crée en nous l'oubli de Dieu et de sa loi. Par la libre coopération aux grâces actuelles qui sont comme l'efflorescence en lui de la grâce habituelle³⁹, l'homme justifié se donne comme un organisme à la fois humain et surnaturel, l'exercice des vertus étant à la fois un don de Dieu et un moyen de faire grandir ce don⁴⁰. Entre les vertus il y a une connexion à la fois naturelle et surnaturelle⁴¹, en sorte que les actes de tempérance ne seront pas sans influence sur la croissance en humilité ou en douceur. Il faut envisager non seulement de façon statique mais de façon dynamique l'état de grâce qui fait de nous des fils de Dieu, des frères du Christ, des temples du Saint-Esprit. La grâce et son cortège de vertus, ce sont les arrhes de la lumière de gloire, c'est la vie éternelle commencée, mais dans cette marche vers l'éternité, il y a des reprises, des avancées, des reculs partiels qui ne sont pas sans affecter notre ontologie surnaturelle. Ne pas avancer c'est reculer, dit la sagesse traditionnelle, et le progrès est d'abord celui de la charité, racine, force et reine de

37. R. Bernard, *La Vertu*, t. I, notes 33 et 35, p. 329-330.

38. A. Michel, *Vertu*, dans *D.T.C.*, t. XV, col. 2767-2772. Voir les deux exposés parallèles du P. Deman et du P. de Lanversin, dans le *Dictionnaire de spiritualité*, art. *Accroissement*, t. I, col. 138-166.

39. Voir la fin de notre étude sur *la Grâce libératrice*, dans *N.R.Th.*, 1947, p. 130-131.

40. Voir les excellents développements du P. Bernard, *La Vertu*, t. II, p. 452-454.

41. *I^a II^{ae}*, q. 65, art. 5.

toutes les vertus. Dans l'ordre humain la prudence assure l'équilibre entre les vertus morales; dans l'ordre surnaturel, la prudence le cède devant une charité qui, exigeant le sacrifice, est souvent folie aux yeux des hommes, mais suprême sagesse surnaturelle.

Concernant le problème de l'infusion des vertus avant la justification, on enseigne presque communément aujourd'hui qu'il n'y a pas de vertus infuses avant la justification. Le concile de Trente, qui décrit de façon admirable le processus de la justification, est plutôt favorable à cette thèse, sans qu'on puisse dire qu'il l'ait canonisée⁴². Mais si l'on prolonge l'enseignement de saint Thomas sur la différence entre la foi informe et la foi vivifiée par la charité, si l'on admet, comme nous l'avons fait, que les vertus morales infuses, quoi qu'il en soit du vocabulaire, peuvent demeurer dans l'âme du pécheur, au moins comme dispositions habituelles surnaturelles, et qu'elles ne seront chassées que par un péché formel contraire à telle vertu particulière, rien n'empêche de croire que dans sa marche vers la justification proprement dite, l'homme pécheur s'unifie progressivement, non seulement par des actes isolés, mais par des dispositions à la fois surnaturelles et humaines qui seront comme l'anticipation de la grâce habituelle avec son cortège de vertus infuses⁴³.

Ontologiquement parlant, la justification est soudaine : — on est en état de grâce ou on ne l'est pas. Mais l'ontologie et l'expérience de la vie spirituelle se rejoignent par des plans divers de profondeur, et les *habitus* raccordent ces plans, allant de l'être à l'agir, de la « substance » aux principes d'action et par là aux actes à la fois naturels et surnaturels qu'ils permettent d'effectuer. Privé de la vie divine, l'homme est comme un faisceau de tendances contradictoires, une multiplicité spirituelle à l'intérieur d'un unique sujet; un désordre profond, mais qui, dans ses orientations contraires, est aussi travaillé par un désir d'unité. Dans la moindre vertu, dit un commentateur de saint Thomas qui se réclame aussi d'Augustin, il y a toujours un peu de charité⁴⁴. Si l'homme peut chercher à s'unifier, au moins partiellement, par les fausses vertus que dénonçait Augustin, il sait bien que la véritable unification est celle que créera le renoncement à l'égoïsme. Et savoir cela, le désirer, c'est déjà une grâce de Dieu.

Le processus de la justification décrit par le Concile est donc progressif, une certaine foi, une certaine crainte de Dieu, une espérance

42. A. Michel, *Vertu*, dans *D.T.C.*, t. XV, col. 2786-2787.

43. En ce qui concerne la foi et l'espérance, cette thèse a été soutenue par un assez grand nombre de théologiens (Michel, col. 2786) et, si on est attentif à ne pas majorer les précisions scolastiques retenues par le Concile de Trente, on ne doit pas l'écartier *a priori* pour les vertus morales surnaturelles.

44. *I^o II^o*, q. 56, art. 3, sol. 1. Cfr R. Bernard, *La Vertu*, t. I, note 68, p. 352. Cfr t. II, p. 302 et 309.

commençantes étant comme les principes d'unification des vertus elles aussi commençantes, mais vraiment surnaturelles en même temps qu'humaines. Distinguons, mais pour unir, jamais la consigne n'aura été aussi nécessaire. Ne confondons pas la nature et la grâce, mais ne les séparons pas non plus.

La meilleure comparaison qu'on puisse donner ici sera empruntée à la vie sociale, à l'unification progressive d'un pays désolé, déchiré par la guerre civile, à la suite d'une invasion étrangère. Il est un par ses désirs profonds, multiple par ses tendances contradictoires. Ici ou là, il s'unifie partiellement, avec des alternatives de reprise et de dispersion, jusqu'à ce que les forces d'union l'emportent, que le pouvoir central ait réduit les tendances centrifuges en mal d'une unification différente, impossible ou contraire à la vraie tradition du pays. Ainsi dans une âme divisée par le péché mortel. Elle n'échappe pas à l'influence de la grâce. Celle-ci, redisons-le, lui vient comme de l'extérieur, mais elle est aussi l'efflorescence, la manifestation de ces vertus commençantes (ou rémanentes) que sont les *habitus* surnaturels de foi, de crainte de Dieu, d'espérance, de repentir, comme aussi d'humilité, de tempérance, de pureté, de patience. En même temps que s'intensifient en elles ces *habitus* surnaturels, une correspondance à la grâce fait produire des actes vertueux qui sont aussi le fruit de vertus morales acquises que, sur la base d'une donnée naturelle, d'un tempérament, d'un caractère, développe l'effort personnel. L'*habitus* de charité ne viendra qu'au terme, comme le principe dernier d'unification, prolongement dynamique de la grâce habituelle, celle-ci étant l'*habitus entitativus* en qui s'enracine un *habitus operativus* à la fois un et multiple.

Les analyses qui précèdent appellent certainement une réflexion plus poussée, mais on voit que, sans renoncer à l'héritage scolastique, elles cherchent à retrouver une conception dynamique de la justification dont, à la suite d'Augustin, docteur de la grâce, s'est manifestement inspiré le concile de Trente.

Ajoutons que dans ces descriptions ou cette métapsychologie, on ne saurait oublier que toute grâce nous vient par le Christ et par l'Eglise. Si le pécheur n'échappe pas à l'influence de la grâce, c'est parce que, même coupé des racines profondes de la vie divine, il reste membre du corps de Christ. C'est dans cette vision ecclésiale de la théologie de la grâce que nous allons maintenant parler du mérite.

Le mérite.

La notion catholique de mérite heurtait violemment la sensibilité religieuse de Luther. Si dans l'œuvre de la rédemption tout est don gratuit, comment parler de mérite sans faire injure aux mérites du Christ? Quand il s'agit du salut, tout est grâce, le mérite sera donc

exclu dans toutes les directions, avant comme après la foi justifiante⁴⁵. Dieu se donne et c'est lui qui fait tout, l'homme ne peut que recevoir passivement. Mais Luther oubliait que « recevoir est un verbe actif » ; le protestantisme ne pouvait s'en tenir à ces affirmations radicales, liées d'ailleurs à une vision pessimiste de la nature déchue plus encore qu'à une métaphysique de l'Être et des êtres. Dès le XVI^e siècle, la Confession d'Augsbourg atténuait la rigueur des thèses luthériennes et, de Mélanchthon au synergisme, on allait voir naître des courants opposés dont quelques-uns finiraient même par retourner à un véritable pélagianisme⁴⁶.

Nous ne nous attarderons pas à montrer que la doctrine du mérite est solidement fondée en Ecriture et en tradition, ni à voir en quel sens Augustin, qui semble donner des gages à Luther pour les œuvres qui précèdent la justification, souligne avec force le mérite qui la suit, spécialement à partir d'un texte paulinien : *fides per dilectionem operatur*⁴⁷. Nous laisserons également de côté les attaques portées par les historiens protestants du dogme contre le soi-disant crypto-semipélagianisme des théologiens scolastiques⁴⁸. Rappelons seulement que le concile de Trente, dans un très beau chapitre, montre comment les justes, unis au Christ et vivant de sa vie, méritent vraiment la récompense que Dieu leur a promise. Ils méritent non seulement la vie éternelle, mais un accroissement de grâce et aussi de gloire⁴⁹.

Le concile n'a pas voulu entrer dans les précisions de la théologie scolastique⁵⁰. Celles-ci doivent cependant être rappelées⁵¹. On distingue le mérite de simple convenance, *de congruo*, et le mérite au sens strict, mérite *de condigno*. Celui-ci est propre aux justes et c'est de lui qu'il était pratiquement question au concile, dans le chapitre qui traite *ex professo* du mérite.

L'infidèle, à supposer qu'il soit quelque temps en dehors de toute influence directe de la grâce, ne saurait mériter la première grâce, si minime fût-elle, qui inaugure le processus de la justification. Cela est de foi contre l'erreur semi-pélagienne⁵². Quant au pécheur, bien qu'on

45. Cfr R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, p. 151-152, cité dans J. Rivière, *Mérite*, dans *D.T.C.*, t. X, 1927, col. 713.

46. J. Rivière, *op. cit.*, col. 717-719.

47. Retenons une belle formule dans une apostrophe à l'apôtre Paul : « *fidem servasti ex misericordia Dei, non ex fortitudine tua. De caetero ergo superest tibi corona iustitiae, quam reddet tibi Dominus in illa die iustus iudex. Meritis enim reddet, ideo iustus iudex. Sed etiam hic non extollatur cervix tua, quia dona ipsius sunt merita tua* » (*Serm.* 298, 5; *P.L.*, 38, 1367). Pour une étude détaillée, cfr J. Rivière, *Mérite*, dans *D.T.C.*, t. X, col. 643-651.

48. Cfr J. Rivière, *op. cit.*, col. 695.

49. *Conc. Trid.*, sess. VI, cap. 16, canon 32; D.B., *Enchir.*, nn. 809-810, 842. Trad. dans *Gratia Christi*, p. 369-370, 375.

50. J. Rivière, *op. cit.*, col. 739-745, 751-757, 759-760.

51. Cfr, par ex., Van Noort, *Tractatus de Gratia Christi*, nn. 198-199, 210-225.

52. *Concile d'Orange*, can. 6-7; D.B., nn. 179-180.

puisse imaginer qu'il se trouve parfois coupé de toute grâce, nous avons dit qu'il est encore membre du corps du Christ; seulement la grâce qui lui vient de ce fait est toute gratuite et il ne peut pas la mériter. A partir de cette grâce de renouvellement spirituel, le pécheur ou l'infidèle, coopérant à la grâce, peuvent poser des actes méritoires, non *de condigno*, mais *de congruo*, c'est-à-dire ayant une certaine proportion avec le terme de la justification, sans que la suite du processus soit logiquement impliquée dans ces premières correspondances à la grâce. Si fidèle qu'on soit à coopérer à ces grâces, on ne mérite pas *de condigno* la grâce de la justification.

Les justes eux-mêmes ne peuvent mériter la persévérance finale. Celle-ci est un don spécial et comme une manifestation de la bonté toute miséricordieuse de Dieu. Nous avons rappelé jadis comment, selon les écoles, on entend ce don admirable, et dit notre préférence pour les perspectives augustiniennes, où la souveraineté du don consiste dans l'ensemble des secours accordés par Dieu aux justes, la synthèse étant un don supérieur à la série prise, si l'on peut dire, matériellement⁵³.

Pour être complet, rappelons que les justes peuvent mériter *de congruo* pour les autres, au moins *de congruo fallibili* (noter les nuances de ces distinctions) ce qu'ils peuvent mériter pour eux-mêmes *de condigno*. Ils peuvent même mériter aux pécheurs la première grâce de conversion. Quant aux pécheurs eux-mêmes, les théologiens ne sont guère d'accord pour savoir s'ils peuvent mériter ou ce qu'ils pourraient bien mériter pour d'autres⁵⁴.

Toutes ces distinctions paraissent parfois subtiles, mais n'oublions pas leurs incidences sur la vie de prière et de sacrifice; c'est à partir de ces précisions que les auteurs spirituels déduiront les conseils pratiques, encore que souvent la pratique de la direction des âmes les amène à assouplir une théologie d'école parfois un peu durcie. Les réflexions que nous allons proposer devront elles-mêmes s'interpréter comme un essai de jonction entre théologie et vie spirituelle.

Nul ne songe à remettre en question la distinction fondamentale. Il est par trop évident qu'autre est la situation d'un homme en état de péché mortel et celle d'un juste, ami de Dieu. Mais d'où vient la proportion qui existe entre la grâce habituelle et la vie éternelle qu'elle permet de mériter? Ou plutôt d'où vient qu'un juste puisse poser un acte méritoire *de condigno*? Dieu nous devrait-il donc la gloire du ciel en justice, comme une espèce de salaire? Saint Paul, on le sait, est ici très radical: le salaire du péché, c'est la mort, mais la vie éter-

53. *La grâce libératrice*, dans *N.R.Th.*, 1947, p. 133-136. Sur l'interprétation des textes du Concile de Trente (cap. 13, can. 22; D.B., nn. 806 et 832), voir Michel, *Persévérance*, dans *D.T.C.*, t. XII, col. 1283-1289.

54. Van Noort, *De gratia*, n. 225.

nelle est grâce⁵⁵ et saint Augustin, repris d'ailleurs par les documents du magistère, répète à satiété qu'en couronnant nos mérites, Dieu ne fera que mettre le couronnement à ses propres dons⁵⁶. Dans ces perspectives, le mérite *de condigno* ne serait-il pas en réalité un simple mérite *de congruo*, bien que la disproportion entre l'acte et la récompense soit moins aveuglante? S'il y a proportion, ce n'est pas, dira-t-on, entre l'acte vertueux, même surnaturel, et la récompense, mais entre la grâce et la gloire qu'elle est déjà virtuellement. Celui qui croit, au sens fort, celui qui aime est déjà sauvé.

Conscient de la difficulté⁵⁷, saint Thomas a noté que Dieu, en couronnant nos mérites, n'acquitte pas une dette; il n'est pas comme l'arbitre d'une compétition sportive qui juge de la qualité des efforts. Mais s'il récompense cet effort, c'est parce qu'il a lui-même établi cette loi et qu'il est fidèle à ses promesses⁵⁸. Il est comme un père qui, ayant donné à son enfant de quoi mériter un plus grand don, ne revient pas sur ce qu'il a promis, mais au contraire ajoute encore de nouvelles largesses. Recourant à des comparaisons sociales, on pourrait ici évoquer une espèce de plan Marshall donnant à des nations économiquement faibles de quoi se grandir elles-mêmes, et promettant de nouveaux crédits à qui aurait bien usé des premiers. Dans l'ordre international, les plus généreux, hélas, ne sont jamais désintéressés, du moins à long terme, mais la comparaison est éclairante et on pourrait imaginer de la part d'une puissance anciennement colonisatrice un don généreux accompagné de promesses quasi royales. C'est dans de telles perspectives qu'il faut situer la parabole des talents. Le maître n'agit pas avec des esclaves, des ouvriers à qui est dû un salaire, mais avec des collaborateurs et des amis.

Mais le vrai fondement du mérite c'est notre union au Christ. Nous sommes les sarments, il est le cep. C'est parce que sa vie circule en nous que nos actes ont une réelle efficacité et une proportion véritable avec les fruits escomptés. Pour mériter, il faut être greffé sur la vigne, mais aussi coopérer activement à sa croissance⁵⁹. Nous retrouvons alors sur ce plan christologique tous les problèmes soulevés à propos des relations entre la grâce et la liberté, mais le mystère ne doit pas

55. Rm 6, 23. Cfr I^o II^o, q. 114, art. 2.

56. *De gratia et libero arbitrio*, n. 15; *P.L.*, 44, 891. Le Concile de Trente, reprenant une formule de l'*Indiculus* de Célestin (D.B., n. 141), déplace un peu l'accent : « tanta est erga homines bonitas Dei ut nostra velit esse merita quae sunt ipsius dona » (D.B., n. 810).

57. I^o II^o, q. 114, art. 3.

58. I^o II^o, q. 114, art. 1, c et ad 3.

59. S. Augustin, *In Ioannem*, tract. 81, 1; *P.L.*, 35, 1841. Repris dans les *Sententiae* annexées aux décisions du Concile d'Orange, D.B., n. 24. *Gratia Christi*, p. 359. — Concile de Trente, Sess. VI, cap. 16; D.B., n. 809; *Gratia Christi*, p. 370. Le P. Mersch cite ici un très beau texte de Cajetan, *Le Corps mystique du Christ*, t. II, 1933, p. 256-260.

faire méconnaître les données du problème : sans union au Christ, pas de mérite *de condigno* possible, mais si nous lui sommes unis, le mérite devient connaturel, il y a proportion entre le terme et l'acte posé, étant par ailleurs bien entendu que cet acte, qui vient de Dieu, est nôtre, qu'il se situe dans le concret d'une vie morale où Dieu, qui nous a imposé ses commandements, a promis aussi la récompense⁶⁰.

Le pécheur, lui, sans être encore chassé du corps du Christ, n'a pas la même union avec le Chef. Il n'est ni fils de Dieu au sens fort du mot, ni vivifié dans tout son être par la présence de l'Esprit. Les actes qu'il pose ne sont pas sans quelque proportion avec le terme vers lequel ils tendent; plus il se rapproche de ce terme et plus l'abîme se comble, mais tant qu'il n'est pas justifié, on ne peut parler d'un mérite *de condigno*. Si l'on pousse plus loin la comparaison entre la vie de la grâce et celle d'un organisme vivant, on comprendra que le juste puisse mériter pour les autres, bien que moins directement que pour lui-même; car on ne peut jamais séparer la croissance spirituelle des membres de celle du corps pris comme totalité⁶¹. C'est le sens profond du mot de l'Apôtre : « *je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Eglise* » (Col 1, 28). L'exclamation du même apôtre : « *si je vis, ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi* » (Ga 2, 20) doit être située dans une vision plus large encore, que nous a proposée Jésus lui-même (le pluriel *vous* doit être souligné) : « *Je suis le cep; vous êtes les sarments... c'est moi qui vous ai choisis et vous ai institués, pour que vous alliez et que vous portiez beaucoup de fruit...* » (Jn 15, 5 et 16).

Lyon (Rhône)

4, Montée de Fourvière.

Henri RONDET, S. J.

60. Cfr E. Mersch, *La théologie du Corps mystique*, t. II, 1944, p. 396-398. Ces pages malheureusement inachevées eussent ramassé une doctrine qui imprègne le beau livre : *Morale et Corps mystique*.

61. Cfr *III^e*, q. 48, art. 2, ad 1 : « *in quantum duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest* ». Cfr *Supplém.*, q. 13, art. 2.