NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

72 Nº 7 1950

Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme juste

S. DOCKX (op)

p. 673 - 689

https://www.nrt.be/it/articoli/du-fondement-propre-de-la-presence-reelle-de-dieu-dans-l-ame-juste-2700

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

DU FONDEMENT PROPRE DE LA PRÉSENCE RÉELLE DE DIEU DANS L'ÂME JUSTE

La recherche de la raison authentique de la présence spéciale de Dieu dans l'âme juste a fait de tout temps l'objet d'études approfondies. Le renouvellement de la théologie mystique, ces dernières décades, n'a fait qu'accentuer encore, dans des milieux de plus en plus larges, l'intérêt porté à ce problème. Si, néanmoins, on examine les solutions proposées récemment, on ne peut se défaire de l'impression que la réponse adéquate n'a pas été donnée et que la question reste ouverte. Il nous a semblé qu'une analyse plus poussée du mécanisme de notre activité spirituelle, jointe à une lecture des textes de S. Thomas plus dégagée de l'orientation actuellement suivie, était de nature à jeter quelque lumière sur ce problème.

Après un bref état de la question et des solutions récemment proposées nous examinerons le cas typique de la présence réelle de Dieu dans la vision béatifique, pour en faire le point de départ de notre propre solution. Celle-ci se basant sur l'analogie qu'offrent les états de connaissance, du ciel, et d'amour, ici-bas, une étude plus détaillée du mécanisme de notre psychologie spirituelle s'avérait indispensable, vu les interprétations erronées qui en ont été données ces derniers temps. Nous exposerons ensuite ce que nous croyons être l'authentique pensée de S. Thomas.

I

Dieu est réellement présent à toute chose par son opération. Cette présence ressortit au domaine de la *causalité efficiente*. En plus de cette présence, *commune* à toutes les créatures, S. Thomas reconnaît l'existence d'une présence *spéciale* de Dieu dans l'âme des justes. Celle-ci est fondée sur la grâce en tant qu'elle nous donne de posséder Dieu en nous « ut cognitum in cognoscente et amatum in amante » (1).

(1) *S. Th.*, I, q. XLIII, a. 3 : « Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effecti-

Il y a néanmoins, contre cette solution, une difficulté que l'on a essayé de résoudre de façons diverses. La présence par la connaissance et l'amour n'est-elle pas une présence purement objective et affectueuse ? Or, la présence spéciale dont il s'agit est une présence réelle, substantielle. C'est Dieu même qui habite dans l'âme juste comme en son temple. La difficulté est telle que certains théologiens, comme Vasquez, ont pensé devoir abandonner l'interprétation de saint Thomas pour ne retenir que le caractère « spécial » de la présence de Dieu dans l'âme juste. La nouveauté de la présence, et sa distinction d'avec la présence commune, serait due simplement au caractère nouveau et spécial de l'effet produit : la grâce sanctifiante et les vertus qui l'accompagnent. Mais la différence dans l'effet produit ne constitue qu'une différence matérielle. La raison formelle de la présence de Dieu en l'âme juste serait, ici encore, l'opération divine par laquelle Dieu est essentiellement présent partout où il opère.

Certains théologiens, comme Galtier, ont voulu corriger la solution de Vasquez en disant que la causalité dont il s'agit est plutôt une causalité exemplaire (2). Dieu imprimerait son image en nous comme le cachet imprime sa ressemblance dans la cire molle. Cette nouvelle solution n'est pas plus heureuse que la précédente. Elle explique bien le caractère nouveau, spécial, de l'effet produit : la similitude avec Dieu, alors que les autres effets ne donnent qu'une analogie lointaine avec la divinité. Mais la raison formelle de la présence réelle de Dieu est ici encore l'opération de Dieu « *ad extra* ». Action transitive, fondée en la Toute-Puissance du Dieu Un. Or, ce que saint Thomas veut expliquer, c'est une présence personnelle de l'Esprit Saint et du Verbe, une

---

bus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae 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 inhabitare in ea sicut in templo suo. » Nous citons ce texte, traitant de la mission des divines personnes, de préférence à celui de la qu. VIII, a. 3 parce que la qu. VIII considère la présence spéciale de Dieu dans la créature rationnelle d'une façon générique, c'est-à-dire la présence de Dieu comme objet atteint en lui-même et non tel qu'il apparaît dans le miroir des créatures, ainsi qu'on peut s'en rendre clairement compte dans le texte parallèle des Sentences (*I Sent.*, d. XXXVII, q. 1, a. 2). L'inhabitation, fondement du côté des créatures des missions des divines personnes, ajoute à cette présence spéciale selon les opérations la caractéristique d'être une présence non seulement objective mais réelle. Cette distinction entre la présence spéciale considérée en général et la présence spéciale caractérisée par la présence réelle qui convient à l'inhabitation et aux missions des divines personnes n'a pas toujours été suffisamment prise en considération, malgré le commentaire bien net de Cajetan en cet endroit : qu. XLIII, a. 3, n°s VI et VII.

(2) « L'œuvre réalisée relève plutôt de la causalité exemplaire que de la causalité efficiente. L'identité, en tout cas, des deux causes n'est pas ici uniquement réelle; on peut la dire formelle ». Galtier, S. J., *L'inhabitation en nous des trois personnes divines*, Paris, 1928, p. 229. Ce que peut bien être une causalité où les formalités diverses sont néanmoins formellement identiques, nous laissons à d'autres le soin de l'expliquer.

présence, en un mot, qui rende compte des missions distinctes des divines personnes. C'est cela, en effet, que nous enseigne l'Ecriture : « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Consolateur pour qu'il demeure toujours avec vous; c'est l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir... mais vous, vous le connaissez parce qu'il demeure au milieu de vous et sera en vous » (*Io.*, XIV, 16-17). C'est l'Esprit Saint en personne qui est envoyé par le Père, non la divinité comme telle en son essence indivise. Or, une telle présence ne peut se fonder formellement sur une opération de Dieu « *ad extra* ». Cette opération est évidemment prérequise (3), sinon il n'y aurait pas d'effet dans la créature par lequel elle commencerait à se référer à Dieu. La mission des divines personnes ne peut toutefois se fonder formellement sur cette opération, mais seulement sur le fait que la créature, surélevée par la grâce, atteint Dieu tel qu'il est en lui-même dans la distinction des personnes (4). Une telle union ne peut se faire que par l'union hypostatique ou par la saisie immédiate de Dieu en son mystère intime par les actes de connaissance et d'amour. Saint Thomas est formel sur ce point (5). Force nous est donc de nous retourner vers cette solution en tâchant de lever la difficulté qu'elle entraîne; le caractère purement objectif et affectueux de la présence de l'objet connu et aimé.

Certains auteurs, après Suarez, ont tenté de la résoudre en faisant appel à l'excellence de l'amour de charité qui est amitié entre Dieu et le juste. Dès lors, ce que l'amour ne peut obtenir de soi, à savoir la présence *réelle* de l'objet aimé, Dieu, par sa toute-puissance, daignerait le donner. L'amour, en effet, veut posséder réellement l'objet de son amour. C'est là l'exigence foncière de sa tendance. Dieu répon-

---

(3) « Illi tres modi (per essentiam, praesentiam et potentiam) non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus : et ideo omnem creaturam consequuntur et *praesupponuntur* etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem, etiam est per gratiam; et in quo est per gratiam, est per essentiam, praesentiam et potentiam ». *I Sent.*, d. XXXVII, q. 1, a. 2, ad 3.

(4) « Sicut in *exitu* rerum a principio dicitur bonitas divina in creatura procedere, in quantum repraesentatur in creatura per similitudinem *bonitatis divinae* in ipsa receptam, ita in *reductione* rationalis creaturae in Deum intelligitur processio *divinae personae*, quae et missio dicitur, in quantum propria relatio ipsius personae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo Spiritus refertur ad Patrem est quia est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae, in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus. » *I Sent.*, d. XV, q. 4, a. 1, in c.

(5) « Gratia creaturae facit unionem ad Deum : quae quidem duplex est; scilicet per operationem, secundum quam nos unimur Deo cognoscendo et amando ipsum; et in persona. » *III Sent.*, d. X, q. 3, a. 1, sol. 1, in c. Cfr de même *De Ver.*, q. 29, a. 1, in c : « Animae ad Deum duplex potest esse coniunctio : una secundum esse in una persona, quae singulariter est animae Christi; alia secundum operationem ».

drait à cet amour en réalisant sa demande. Ceci expliquerait comment Dieu n'est pas seulement présent d'une présence purement objective et intentionnelle dans l'amour de charité. Ecoutons un des tenants les plus autorisés de cette opinion. « Puis donc que son amour souverainement efficace, nous dit le P. Froget, 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 (6) ? »

Le P. Gardeil dans son beau livre : *La structure de l'âme et l'expérience mystique* a montré à suffisance la caducité de cette argumentation (7). Dire que Dieu est tout-puissant, qu'il peut, s'il le veut, répondre au désir de sa créature en venant habiter substantiellement dans l'âme justifiée, ce n'est là qu'affirmer la possibilité de la présence réelle, qu'aucun théologien ne met en doute. ce n'est pas en assigner le fondement propre. Le P. Gardeil remarque excellemment à ce sujet : « Si l'on veut parler de la puissance divine en général, au service de la dilection que Dieu nous porte, mais ne s'identifiant pas avec elle, c'est sans doute ici, sinon « la main », du moins « le bras » que nous cherchons. Mais, de la toute-puissance au service de l'amour de Dieu on peut *tout conclure*, et l'Incarnation, et l'Eucharistie, et l'union béatifique. La main ? Où est la main ? c'est-à-dire la raison déterminante spéciale de la présence réelle de Dieu dans l'âme par la grâce, du contact avec nous de cette divine présence (8). »

Le P. Gardeil, estimant, à la suite de Jean de Saint-Thomas (9), que la charité ne peut, de soi, nous donner qu'une présence purement affective, se croit obligé de compléter celle-ci par la présence réelle d'immensité, afin d'expliquer tout à la fois comment Dieu est réellement en nous et d'une façon spéciale. Réellement, en raison de la présence d'immensité, d'une façon nouvelle, comme objet aimé et expérimenté selon cette présence. Ni la présence d'immensité seule, ni les opérations de l'âme en état de grâce seraient à même d'expliquer la présence réelle de Dieu en l'âme juste.

Nous reconnaissons, certes, la réalité de la présence d'immensité; nous acceptons, avec le P. Gardeil, une connaissance expérimentale de

(6) B. Froget, O.P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, dans *Revue Thomiste*, 1896, p. 757.

(7) A. Gardeil, O.P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, pp. 44-52.

(8) *Op. cit.*, p. 50.

(9) « In hoc puncto videntur laborare difficultate fere omnes qui istam praesentiam et unionem realem Dei ad animam conantur explicare per ipsum amorem quatenus perfectissimus est et exigit praesentiam amicabilem ipsorum amantium; hoc enim verum est quod amor talem praesentiam exigit et quaerit, sed non formaliter facit, nec enim solus amor est ratio faciendi praesentes realiter ipsos amantes, sed quando fiunt realiter praesentes id fit per contactum et praesentiam corporalem, quam amans ex amore quaerit, non amore constituitur praesens ». *In I^a P.*, q. 43, a. 3, n. 9.

Dieu par le don de sagesse; mais nous avons, contre la synthèse de ces deux éléments pour fonder la présence réelle de Dieu en l'âme juste, une double difficulté : difficulté de principe et difficulté de fait.

Difficulté de principe d'abord. Le fait que Dieu nous est réellement présent selon son immensité ne nous le rend pas réellement présent comme objet. Seule la lumière de gloire nous donne d'atteindre immédiatement Dieu comme verbe immanent (10). Ce n'est pas parce que Dieu est réellement en nous à titre de cause efficiente que l'objet atteint par la foi surnaturelle et par la charité nous devient réellement présent « *in ratione obiecti* ». Or, c'est une telle présence qui est requise pour fonder le caractère expérimental de la saisie de Dieu par l'âme juste. Synthétiser ces deux éléments : la présence réelle d'immensité et la capacité d'atteindre Dieu « *sub ratione Deitatis* » ne nous avance donc guère. La coïncidence des deux présences : la réelle et l'objective, dans le même sujet est une coïncidence purement matérielle, elle n'assigne pas la raison formelle qui fait que Dieu est *réellement présent comme objet.*

Difficulté de fait. Celui du croyant en état de péché. Dieu lui est réellement présent selon l'immensité et d'autre part il atteint Dieu tel qu'il est en lui-même. Pourtant, malgré que les deux conditions requises pour la présence de grâce se trouvent réalisées, Dieu ne lui est pas réellement présent de cette présence qui est le privilège du juste. Aussi bien n'est-ce pas de la foi comme telle que le P. Gardeil entend parler mais de la connaissance expérimentale du don de sagesse fondé sur la charité. Ne devrons-nous pas répondre à cela que Dieu ne nous est pas réellement présent parce qu'il est connu expérimentalement, mais, tout au contraire, que c'est parce qu'il est réellement présent à titre d'objet qu'il est connu expérimentalement ?

Fait-on remarquer que Dieu peut nous devenir réellement présent, abstraction faite de la présence d'immensité, comme il appert dans le cas de la vision béatifique, le P. Gardeil répond : « Parfaitement, mais nous en savons la raison positive : c'est que l'essence divine entre dans l'intelligence physiquement, à la manière d'une espèce intelligible. Pouvez-vous affirmer quelque chose d'analogue dans l'âme sainte du fait de sa charité ? Non certes ! Alors, en dehors de l'immensité, montrez de quelle manière s'effectue ici l'union. Il n'y en a pas : *nec apparet quod detur alia unio* » (11).

Ce « non certes ! » qui fait se tourner le P. Gardeil vers la présence d'immensité est-il bien si certain que cela ? N'y a-t-il pas derrière

(10) « Quamvis divina essentia sit praesens intellectui nostro, non est tamen ei coniuncta ut forma intelligibilis, quam intelligere possit quamdiu lumine gloriae non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam praedicto lumine illustretur. Et sic deficit et videndi facultas et *visibilis praesentia* ». *De Ver.*, q. X, a. 11, ad 11. Cfr de même : *IV Sent.*, d. XLIX, q. 2, a. 6, ad 4.

(11) *Op. cit.*, p. 54.

ce « non certes ! », qui barre brusquement la voie, l'amorce d'un chemin qui aboutit à un principe analogue à la « species expressa » de la vision béatifique et capable de fonder la présence réelle de Dieu dans l'âme juste dès ici-bas ? En l'affirmative, le recours à la présence d'immensité deviendrait donc superflu.

Pour bien saisir l'analogie entre les deux situations : celle d'ici-bas et celle du ciel, ce en quoi elles se ressemblent et en quoi elles diffèrent, il nous faut examiner de plus près comment Dieu nous est réellement présent dans la vision béatifique.

II

La connaissance naturelle atteint Dieu, non tel qu'il est en lui-même, mais seulement en tant que reflété partiellement dans ses créatures, de plus, par des concepts humains qui l'expriment d'une façon inadéquate.

La connaissance de foi atteint Dieu d'une façon bien plus parfaite. Elle l'atteint tel qu'il est en lui-même. Cependant cet objet divin, atteint *en lui-même* n'est pas atteint *par lui-même*, mais au moyen de concepts humains qui sont encore comme un voile entre l'essence divine et nous.

Le bienheureux, enfin, connaît Dieu *en lui-même* et *par lui-même*. Il touche (12) de la sorte l'essence divine immédiatement. Ainsi, dans la vision béatifique, c'est l'essence divine elle-même qui devient le verbe intelligible par lequel nous la saisissons. Nous ne proférons pas en nous-même ce verbe intérieur mais, en vertu de la lumière de gloire, notre intellection s'unit immédiatement à l'essence divine comme à son terme immanent. Ici il n'y a pas seulement une présence objective de Dieu, comme le signifié est présent en son signe, il y a présence réelle en raison du contact immédiat et physique entre l'acte d'intellection et son objet qui lui est réellement présent comme terme immanent. Il n'y a donc là aucun intermédiaire objectif : ni écran des créatures, ni aucun concept interposé. Il y a pourtant en notre âme et en notre intelligence une disposition permanente qui nous connaturalise par rapport à Dieu et nous rend aptes à nous unir immédiatement à lui par un acte de vision. Cette disposition est appelée par saint Thomas « *medium formale* » (13), en ce sens qu'elle est une

(12) « Ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum ut voluntas quietetur in ipso. Haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam *contactus* Dei ad intellectum; cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur ». *IV Sent.*, d. XLIX, q. 1, a. 1, sol. 2, in c.

(13) « Inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur et iustificatur ; nec per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata; potest tamen

forme surajoutée à notre être, nous élevant à un agir vraiment divin. Ce moyen formel : la grâce consommée dans l'essence de l'âme et la lumière de gloire dans la puissance de l'intelligence, se tient tout entier du côté du sujet et des potentialités. Il ne nuit en rien à l'immédiateté objective réalisée par la vision béatifique. Sans cette vertu surnaturelle, élevant nos facultés, pas de saisie de l'essence divine comme terme intelligible de notre intellection.

La différence spécifique entre la foi et la vision béatifique ne provient donc pas d'une différence venant de l'objet atteint (comme c'est le cas pour la connaissance naturelle et surnaturelle de Dieu, celle-là connaissant Dieu tel qu'il apparaît dans les créatures, celle-ci tel qu'il est en lui-même), mais d'une différence provenant de notre mode de connaître : par la foi nous connaissons Dieu tel qu'il est en lui-même, *médiatement*, à savoir par le truchement des concepts humains, par la vision nous connaissons Dieu tel qu'il est en lui-même, *immédiatement*, à savoir par l'essence divine elle-même. Ce caractère médiat et immédiat dépend entièrement de la vertu qui élève nos facultés : là, la *lumière de foi*, ici, la *lumière de gloire*.

La connaissance de foi nous donne de participer à l'*objet* de la connaissance divine, c'est pourquoi la foi est une vertu théologale, mais elle ne nous donne pas d'atteindre au *mode divin*. Dieu, en effet, se connaît lui-même par lui-même. Seule une connaissance de Dieu *par* son essence est donc une connaissance déiforme et exige une connaturalisation à Dieu non seulement de nos facultés mais aussi de notre être tout entier. C'est ce qui explique que la foi peut subsister dans l'intelligence de l'âme sans qu'il y ait surélévation de l'âme par la grâce sanctifiante, alors que la lumière de gloire, nous rendant déiforme (14), est inséparable de la grâce.

Au ciel : grâce sanctifiante dans l'âme, habitus surnaturels dans les facultés permettant la saisie immédiate de Dieu par son essence, présence réelle de Dieu en nous comme verbe intelligible, voilà les trois chaînons d'un même processus psychologique se conditionnant mutuellement.

Ici-bas, il y a la grâce sanctifiante et le fait de la présence réelle. Ne serait-ce pas, ici aussi, en raison d'une saisie immédiate de Dieu nous le rendant réellement présent à titre de terme immanent, non plus cette fois comme verbe intelligible, mais seulement comme réalité d'amour ?

Il nous faut donc considérer de plus près la possibilité de la présence immédiate de Dieu en nous comme réalité d'amour nonobstant la médiateté de la connaissance de foi. Toutefois, avant d'aborder ces

aliquid esse *medium formale*, quo anima Deo assimiletur ». *De Ver.*, q. 27, a. 1, ad 10.

(14) « Lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae : quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis ». *I°*, q. 12, a. 5, ad 3.

considérations plus spéciales il nous faut examiner, au préalable, la nécessité d'une réalité d'amour à tout acte de dilection, ainsi que les ressemblances et dissemblances qui existent entre le verbe intelligible terminant notre intellection et la réalité d'amour face à notre dilection.

III

La connaissance intellectuelle a pour point de départ l'espèce intelligible (15) qui informe et actue la potentialité de l'intelligence. Celle-ci, ainsi déterminée et en acte premier, passe, grâce à la motion efficiente de la volonté et sous la lumière de l'intelligence, à l'acte d'intellection. L'opération, jaillie de la puissance, reproduira en acte second, par manière de verbe intelligible, la forme reçue en acte premier par l'espèce intelligible (16); avec cette différence que si l'espèce intelligible entre en composition avec la potentialité de la faculté intellectuelle il n'en va pas de même de la forme intelligible qui termine l'acte d'intellection. L'espèce impresse peut être dite la forme de l'intelligence parce qu'elle informe celle-ci, tout comme la forme substantielle informe la matière première. Elle n'est qu'une modification de l'intelligence sous le choc de l'intelligibilité décelée par la lumière intellectuelle dans les représentations sensibles. Le verbe mental, par contre, bien qu'il ne diffère en rien de l'espèce intelligible quant à son contenu objectif, c'est-à-dire dans la pure ligne de la causalité formelle, en diffère considérablement quant à son être ontologique. Le verbe est l'*objet en acte second* face à l'*opération intellectuelle*. Or, aucun acte n'entre en composition avec un autre acte par manière de forme mais seulement par manière de terme. Le verbe, terme immanent de l'intellection, possède une existence propre, distincte de l'existence de l'opération, vu qu'il y a entre le verbe et l'intellection non seulement une distinction réelle mais une distinction de chose. C'est ce que nous apprend un texte fort clair, bien que controversé, du *De Veritate* (17). Cette existence immanente de l'essence intelligi-

(15) Afin d'éviter toute confusion nous entendons par « espèce intelligible », selon l'usage qu'en fait habituellement saint Thomas, uniquement l'espèce impresse, réservant pour l'espèce expresse l'appellation de « verbe » ou de « concept ».

(16) « Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intellectionem formet illi rei similem; quia, quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intellectionem, rem illam intelligat ». *C. Gent.*, I, c. 53.

(17) « Dupliciter potest aliquid procedere ab altero, uno modo sicut actio ab agente vel operatio ab operante, alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab

ble n'est produite par l'opération intellectuelle qu'au cas où celle-ci n'atteint pas immédiatement l'objet en son existence connaturelle. En ce cas, en effet, la réalité connue par l'intelligence termine l'intellection d'une façon purement objective. Ainsi, dans l'acte de foi, l'essence divine termine *objectivement* celui-ci, alors que les concepts et les propositions de foi le terminent *réellement* par manière de terme immanent. Par la foi Dieu ne nous devient donc pas réellement mais seulement objectivement présent.

Ce processus psychologique se retrouve d'une manière analogue dans l'activité volontaire. L'acte de dilection prend son point de départ dans une modification réelle de la potentialité de la volonté. Cette modification, que nous pourrions appeler « impression affective » par comparaison avec l'espèce impresse, détermine la volonté, non d'une manière spécifique et objective, c'est-à-dire dans l'ordre de la causalité formelle, mais d'une manière purement tendantielle, dynamique, à savoir dans l'ordre de la causalité finale. La volonté étant ainsi disposée en acte premier passera à l'opération. Dès lors, l'acte de dilection reproduira en acte second la tendance déjà présente en acte premier. A l'impression affective correspondra à présent une réalité immanente, distincte de la dilection, que nous nommerons avec S. Thomas : réalité d'amour. L'impression affective peut, sans inconvénient, être dite informer la volonté, vu qu'elle s'unit à la potentialité de la volonté comme la forme à la matière. Elle n'est qu'une modification accidentelle de la faculté qu'elle incline en son fond vers une chose concrète. La réalité d'amour, par contre, bien qu'elle ne diffère en rien de l'impression affective quant à sa tendance vers la fin, en diffère du tout au tout quant à sa manière d'être ontologique. La réalité d'amour détermine et oriente l'acte de dilection non à la manière d'une forme, vu qu'un acte ne saurait informer un autre acte, mais, tout comme le verbe, à la manière d'un terme immanent. L'amour procédant possède ainsi une existence propre au sein de la volonté chaque fois que la réalité aimée, qui finalise la puissance et l'opération, ne peut entrer selon son existence connaturelle au sein de la volonté en acte. Lorsque la chose aimée ne termine que comme fin objective l'acte de dilection, la réalité d'amour le termine réellement à titre de terme immanent. La *fin,* tout comme l'*objet* connu par l'intelligence, est d'ordre transsubjectif, alors que la *réalité d'amour,* tout comme le verbe *intelligible,* est intimement présent au sujet en acte.

Le parallélisme ontologique est donc parfait entre le processus intellectuel et affectif. Si S. Thomas signale certaines dissemblances

---

alia. » *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7. C'est le *processus operati* que S. Thomas voit réalisé dans la conception du verbe mental et de l'amour procédant. Cfr pour l'interprétation de la suite du texte notre *Note sur la procession du terme dans la volonté,* dans *Angelicum,* 1938, pp. 418-428.

entre la réalité d'amour et le verbe intelligible ce n'est pas qu'il accepte un terme immanent dans le processus de l'intellection et non dans celui de la volonté. Car ce n'est pas parce que l'intellection est centripète alors que le processus affectif est centrifuge que l'intellection se termine réellement à un terme immanent. L'unique motif de la présence d'un terme immanent, émané de l'opération même, est l'incapacité pour le terme transsubjectif, objet connu ou fin aimée, d'entrer, selon son existence propre, dans la pure immatérialité de l'intellection ou de la dilection en acte. C'est le cas pour tous les êtres, Dieu excepté (18). Dans tous les autres cas, le terme immanent est le vicaire de l'objet connu ou de la fin aimée, il est ce par quoi nous connaissons et aimons en acte. C'est ce qui arrive en fait pour toute connaissance de Dieu, la vision béatifique exceptée, et pour toute dilection de Dieu, celle de la charité exceptée, comme nous le montrerons bientôt. Sans terme immanent qui régularise et modèle intérieurement et dynamiquement l'activité spirituelle nous ne pourrions ni connaître ni aimer. Il est donc clair qu'il y a un terme immanent aussi bien dans la volonté que dans l'intelligence, car si l'espèce impresse modèle l'intelligence sur son objet et l'impression affective la volonté sur sa fin, ni l'espèce impresse ni l'impression affective n'atteignent l'immatérialité requise pour l'activité en acte second.

La dissemblance entre le processus intellectuel et affectif ne provient donc pas d'une présence ou d'une absence de terme immanent, mais du mode d'être essentiellement différent selon lequel le terme immanent se comporte dans l'intellection et la dilection. En quoi consiste cette différence ? C'est que le verbe reproduit objectivement au sein de l'intelligence la réalité transsubjective. Or, l'objet intelligible abstrait du conditionnement existentiel. De là il résulte que l'objet, concrètement réalisé dans les choses ne diffère en rien, dans la ligne de l'intelligibilité, de l'objet existant immatériellement dans l'intelligence par manière de verbe intelligible. L'intellection, du fait qu'elle se termine à l'objet comme tel, se termine à une réalité formellement identique en nous et hors de nous. C'est pourquoi le verbe n'est pas seulement ce *par* quoi nous connaissons, *id quo* cognoscitur, mais encore, ensemble avec la réalité extérieure, ce qui est connu, *id quod* cognoscitur (19). C'est parce que la réalité est *objectivement* présente

(18) « Creaturae corporales non dicuntur immediate videri nisi quando id quod in eis est coniungibile visui ei coniungitur; non sunt autem coniungibiles per essentiam suam ratione materialitatis et ideo tunc immediate videntur quando eorum similitudo intellectui coniungitur; sed Deus per essentiam coniungibilis est intellectui, unde non immediate videretur nisi essentiam suam coniungeretur intellectui; et haec visio immediata dicitur visio faciei ». *IV Sent.*, d. XLIX, q. 2, a. 1, ad 16.

(19) « Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia, ea mediante, operatio intellectus pertingit ad rem : et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id *quod* intelligitur possit dici *et res ipsa et conceptio intellec-*

dans le verbe intelligible que saint Thomas remarque que le mouvement de la connaissance se termine en l'intelligence. Il s'agit ici non de la terminaison ontologique par le terme immanent, mais de la terminaison objective par l'objet présent dans le verbe intelligible.

Pour l'amour il n'en va pas de même. Loin d'abstraire sa fin de l'existence connaturelle, c'est précisément la chose en son existence connaturelle qui meut l'appétit (20). Le terme immanent d'amour, empruntant son existence au sujet aimant, ne reproduit donc pas adéquatement la réalité aimée. Dès lors l'appétit, bien que régularisé et modelé dynamiquement par la réalité d'amour, terminant réellement la dilection, ne peut s'y arrêter comme à sa fin. La fin, comme telle, est donc toujours extrinsèque à l'appétition et ne peut être appréhendée que par une autre faculté. C'est pourquoi saint Thomas remarque que le mouvement de la volonté se termine aux choses par opposition au mouvement de l'intelligence qui se termine en celle-ci. Il y a donc une différence fondamentale entre le terme immanent d'amour qui termine intérieurement le mouvement volontaire et le terme immanent intelligible qui termine intérieurement le mouvement de l'intelligence, non pas en leur être ontologique (l'un et l'autre terme est une réalité en acte second, face à l'opération), mais dans l'ordre de la causalité. Le terme intelligible est, dans l'ordre de la causalité formelle, la similitude de la chose connue, en sorte qu'il y a identité formelle entre la chose connue et sa reproduction intelligible au sein de l'intelligence; c'est de là que la connaissance reçoit son caractère centripète. La réalité d'amour, par contre, est, dans l'ordre de la causalité finale, le point de départ du mouvement d'appétition alors que la chose, en sa réalité connaturelle, en est la fin; de là le caractère centrifuge de l'amour. Nier l'existence d'un terme immanent au sein de la volonté sous prétexte que seules les choses finalisent l'activité volontaire, c'est confondre le processus psychologique de l'activité immanente avec la manière d'être dans l'ordre de la causalité. La réalité d'amour, *terme immanent* de la dilection, n'est qu'une adaptation dynamique, une attraction (21), un poids d'amour, c'est-à-dire un *point de départ* dans l'ordre de la causalité finale, alors que le ver-

---

tus ». *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 3. C'est ce que Cajetan remarque aussi en une formule brève dont il a le secret : « Sciri res extra primo, et conceptiones non ut res, sed ut intentiones rerum extra, idem est », dans *I^a P.*, q. 85, a. 2, n° IX.

(20) « In quolibet ente est duo considerare : sc. ipsam rationem speciei et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa : et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum et sic ab ente perficitur intellectus... Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura; et per hunc modum est perfectivum bonum : bonum enim est in rebus ». *De Ver.*, q. 21, a. 1, in c.

(21) « Non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in *attractione* amantis ad ipsum amatum ». *Comp. Theol.*, I, c. 46.

be intelligible, *terme immanent* de l'intellection est, dans l'ordre de la causalité formelle, le *terme objectif* atteint par l'opération intellectuelle (22). Ce n'est donc pas dans le fait que l'amour n'aurait pas de terme immanent que saint Thomas voit le caractère centrifuge de l'amour, mais dans le fait que la réalité d'amour, terme dans l'ordre ontologique, est pur principe dans l'ordre de la causalité finale.

La réalité d'amour est conçue au sein de la volonté au cas où la chose aimée n'est pas assez immatérielle pour pouvoir, par elle-même, entrer dans l'immatérialité de la dilection en acte. Il s'ensuit que s'il existe une réalité assez immatérielle pour pouvoir terminer par elle-même la dilection il n'y aurait plus de réalité d'amour, émanée de la volonté, comme il n'y a pas de procession d'un verbe intelligible lorsque l'objet de la connaissance est un pur intelligible. Toutefois, bien que réellement présent à la volonté en acte, le pur diligible, jouant le rôle de réalité d'amour, ne serait pas présent comme fin mais seulement comme principe, comme poids d'amour, dans l'ordre de la causalité finale. La présence réelle à titre de réalité d'amour ne fonde donc en aucune façon la possession de la chose spirituellement présente au sein de la volonté. La possession, en effet, n'est donnée que lorsque la chose aimée est atteinte comme *fin* et nullement lorsqu'elle est seulement présente comme réalité d'amour. La possession de la fin ne peut en aucune façon se faire par la volonté, pour la bonne raison que la volonté sous l'influx de la réalité d'amour, qui est en elle, se creuse, si on peut dire, s'adapte dynamiquement à la fin au lieu de la saisir pour la posséder. La volonté ainsi adaptée et en appétition pousse les facultés de consécution, en notre cas, l'intelligence, vers la possession de la fin. Il ne répugne donc nullement qu'un même et seul être, à savoir Dieu, soit réellement *présent comme réalité d'amour* et, à ce titre, principe du branle de tout l'être vers sa possession et *absent comme fin* au cas où l'intelligence ne l'atteint pas immédiatement par la vision béatifique. Point de départ en tant que poids d'amour auquel la volonté s'unit immédiatement, fin en tant que forme intelligible vers laquelle la volonté pousse l'intelligence.

Dans le problème qui nous occupe toute la question revient donc à savoir si Dieu est de fait réellement en nous comme réalité d'amour face à l'acte de charité. Autrement dit : si la volonté est entraînée *immédiatement* par la présence réelle de Dieu même, sans aucun terme d'amour intermédiaire d'ordre créé, vers la possession de Dieu comme forme intelligible réalisée par la vision béatifique.

---

(22) « Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem; quod operatio voluntatis terminatur ad res... sed operatio intellectus terminatur in mente ». *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7.

IV

Les Pères, surtout S. Augustin et les Pères grecs, comme S. Athanase et S. Cyrille d'Alexandrie, ont fréquemment affirmé que c'est par l'Esprit Saint, réellement présent en nous, que nous aimons Dieu (23). Pierre Lombard, impressionné par les dires des Pères, surtout de saint Augustin, pensait que c'est l'Esprit Saint en personne, sans le secours d'aucune disposition du côté du sujet, qui nous donne d'aimer Dieu par la charité. Il est clair qu'il n'en peut être question. Toute relation de Dieu à la créature provient d'un changement réel de la créature à l'égard de Dieu. Cette modification n'est autre que la surélévation de la volonté par l'habitus infus de charité. D'ailleurs tout acte libre doit procéder de la volonté en tant qu'adaptée et connaturalisée à son objet, sous peine pour l'acte de n'être pas volontaire mais violent.

L'opinion erronée du Lombard fut combattue par S. Thomas dès le début de son enseignement. Pourtant sa critique ne visait l'opinion, soutenant l'immédiateté de l'intervention de l'Esprit Saint, que comme supprimant l'habitus de charité. Ce débat ayant attiré l'attention des Commentateurs sur le terrain des dispositions d'où jaillit l'opération vitale, on perdit de plus en plus de vue la question de l'immédiateté de la présence réelle de l'Esprit Saint comme réalité d'amour, c'est-à-dire comme « amatum in amante ».

Or, c'est bien une telle présence que S. Thomas a en vue. Ainsi, dans la question disputée de la charité, il se fait l'objection suivante : « Entre ce qui est un il n'y a pas d'intermédiaire. Or, l'âme aimant Dieu est une avec Lui, selon qu'il est dit dans la Première aux Corinthiens, c. 6 : « *qui adhère à Dieu est un seul esprit avec lui* ». Il n'y a donc pas de charité créée entre l'âme qui aime et Dieu qui est aimé (24). » En sa réponse S. Thomas distinguera entre l'habitus de charité qui nous dispose à l'acte de dilection et l'intermédiaire entre cet acte et son objet. « A cette objection, dit-il, il convient de répondre que lorsqu'on dit : « *celui qui adhère à Dieu est un seul esprit avec lui* » on n'entend pas parler d'une unité substantielle, mais de l'unité affective qu'il y a entre l'aimant et l'aimé. En cette union l'habitus de charité est plutôt le principe de l'amour que l'intermédiaire entre l'aimé et l'aimant, vu que l'acte de dilection atteint *immédiatement* Dieu *comme aimé* ». On remarquera que S. Thomas parle d'union affective. On n'en peut néanmoins conclure qu'elle ne soit pas réelle pour cela. Car de même que la présence réelle de l'objet intelligible doit s'entendre d'une présence *objective immédiate*, de même la

(23) Saint Paul avait déjà dit que c'est en l'Esprit Saint que nous aimons le Père : « Dieu a envoyé l'Esprit Saint de son Fils en nos cœurs, criant : Abba! Père! » (*Gal.*, IV, 6) et aux Romains il dit : « Tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu » (*Rom.*, VIII, 9).

(24) *De Car.*, q. un., a. 1, ad 3.

présence réelle d'un pur diligible, tel que Dieu, ne peut se concevoir que comme une présence *affective immédiate*, c'est-à-dire comme terme immanent d'amour par lequel nous aimons. C'est bien ce que dit encore saint Thomas en accord avec saint Augustin, notant toutefois qu'une telle présence de l'Amour incréé n'exclut pas qu'il y ait, de plus, une vertu créée par laquelle nous aimons formellement. « Bien que la dilection par laquelle nous aimons le prochain soit Dieu, cela n'exclut pas qu'en plus de cette dilection incréée il y ait *aussi en nous* une dilection créée par laquelle nous aimons formellement » (25).

C'est cette présence de Dieu en nous comme *ce par quoi nous l'aimons*, id *quo* amamus, qui fait l'immédiateté propre de la charité. Il ne peut y avoir de doute sur le sens que S. Thomas donne à ce vocable lorsqu'il parle de la charité. Pour mieux comprendre sa pensée reportons-nous un instant encore à la connaissance de foi dont le processus psychologique nous est mieux connu. La foi diffère de la connaissance naturelle que nous avons de Dieu parce qu'elle l'atteint en lui-même, alors que la connaissance naturelle ne l'atteint que pour autant qu'il est manifesté dans les créatures. Dieu atteint en lui-même, c'est-à-dire « *sub ratione Deitatis* », est l'objet spécifique de la foi et lui donne son caractère de vertu théologale. Pourtant cette spécification n'est pas l'ultime détermination spécifique. Dieu atteint en lui-même peut être atteint de deux manières spécifiquement différentes : médiatement par le truchement des concepts tirés des créatures, immédiatement par l'essence divine elle-même. Dans le premier cas, on a la connaissance de foi, dans le second, celle de la vision béatifique. Médiat, immédiat, quant au mode selon lequel l'opération atteint la même réalité intelligible, constitue ainsi l'ultime détermination spécifique. Immédiat peut donc avoir un double sens : comme signifiant que Dieu même est atteint ou comme signifiant qu'il n'y a pas d'intermédiaire créé entre l'opération et son objet. Il est remarquable de constater que S. Thomas, lorsqu'il traite de la charité dans la Somme, après avoir résolu la question de savoir si Dieu est aimé pour lui-même (Utrum Deus sit propter seipsum amandus ? *II^a II^{ae}*, q. 27, a. 3), se demande aussitôt après si Dieu est immédiatement aimé dès ici-bas (Utrum possit in hac vita immediate amari ? *Ib.*, a. 4). Quelle immédiateté S. Thomas a-t-il en vue ? La première, celle qui fait que Dieu est atteint en lui-même et qui donne à la charité son caractère de vertu théologale, ou la seconde, celle qui conditionne la perfection de l'acte de charité et lui donne d'être, dans l'ordre de l'amour, ce qu'est la vision béatifique dans l'ordre de la connaissance ? S'il n'avait en vue que la première immédiateté, ainsi que l'inter-

(25) *Ib.*, ad 4. La présence réelle de Dieu en nous comme réalité d'amour n'exclut donc pas la vertu de charité comme le pensait le Lombard : « licet bonum quod est Deus, sit *praesens animae per se ipsum*, tamen requiritur medium formale ad hoc quod anima perfecte ordinetur in ipsum ». *Ib.*, ad 17.

prête le P. Gardeil (26), les deux articles traiteraient tous deux le même problème. Or, il n'en est rien. L'énoncé seul de la question : « *si Dieu peut, dès cette vie, être immédiatement aimé ?* » nous fait pressentir déjà de quelle immédiateté il s'agit. Si nous nous reportons au texte des *Sentences* (27), dont cet article n'est qu'un résumé, nous constaterons qu'il s'agit bien de l'immédiateté qui fait que Dieu est aimé *par* son essence même, comme il est connu *par* son essence dans la vision. Dans le développement des objections à la question de savoir : « *si Dieu peut être immédiatement aimé par son essence ?* » Saint Thomas précise tout aussitôt : « il me semble que Dieu ne puisse être aimé immédiatement *en cette vie* ». « L'intelligence, dit-il dans sa première objection, ne peut connaître immédiatement Dieu en cette vie, il doit donc en être de même de l'amour ». L'immédiateté dont il s'agit ne peut être celle qui se passe du recours aux créatures, puisqu'une telle immédiateté est possible, dès ici-bas, ainsi qu'il appert par la connaissance de foi, il s'agit donc de l'immédiateté qui constitue la connaissance « *per essentiam* » dans la vision béatifique. La deuxième objection précise en ce sens la signification du mot : immédiat. Il y est dit en toutes lettres : « Nous ne voyons pas, ici-bas, l'essence divine, nous ne pouvons donc non plus l'aimer immédiatement *par* son essence » (28). La troisième objection s'appuie sur le caractère immédiat de la connaissance bienheureuse pour la différencier d'avec la connaissance terrestre. L'amour de la terre ne peut donc, lui non plus, être immédiat, si on veut le différencier d'avec celui du ciel. Mais S. Thomas répond qu'il faut admettre une différence spécifique entre la connaissance du ciel et de la terre « non erit unius *rationis* cognitio », mais qu'il n'en va pas de même de l'amour « erit *eadem ratio* amoris ». La charité de la terre est spécifiquement la même que celle du ciel, parce que, de part et d'autre, Dieu est immédiatement aimé. Or, l'union immédiate de l'essence divine avec l'acte de connaissance donne une présence réelle, *substantielle* de Dieu « *in ratione obiecti* ». Il est clair, dès lors, que l'union immédiate de l'essence divine avec l'acte de dilection fonde, elle aussi, dès ici-bas, une présence réelle, *substantielle*, de Dieu en nous.

Aussi la conclusion très nette de saint Thomas au livre des *Senten-*

---

(26) « Je me demande, dit le P. Gardeil, comment des théologiens de si bonne trempe (il s'agit des *Salmanticenses*) ont pu confondre deux choses aussi radicalement différentes : l'ordre immédiat de la charité à Dieu tel qu'il est en lui-même, qui est l'objet spécificateur de la charité, avec la présence réelle, *substantielle*, de cet objet spécificateur, dans l'intime de l'âme. On sait que la présence d'un objet, comme tel, à une puissance, à un *habitus*, à une opération, abstrait de la présence substantielle de l'être présenté : spécifier ce n'est pas exister physiquement dans l'être. C'est tellement élémentaire que j'ai dû relire plusieurs fois les documents avant de me convaincre que telle est la confusion faite par nos auteurs. » A. Gardeil, *Op. cit.*, p. 55.

(27) *III Sent.*, d. XXVII, q. 3, a. 1.

(28) « Nos in statu viae non videmus essentiam divinam. Ergo nec ipsam immediate *per essentiam* amare possumus ». *Ib.*, obi. 3ª.

ces ne laisse-t-elle aucun doute : « La volonté, nous dit-il, n'a en nous aucune imperfection propre quant à son mode d'opération, comme c'est le cas pour l'intelligence qui ne connaît qu'au moyen des phantasmes ; il en résulte que nous pouvons, dès ici-bas, aimer Dieu « *per essentiam* », mais non le connaître » (29). La connaissance « *per essentiam* » ne nous est pas normalement départie ici-bas parce que l'intelligence devrait dépasser pour cela son mode connaturel de connaître, qui consiste à utiliser les représentations sensibles, mais l'a-

(29) « Voluntas non habet aliquam imperfectionem de ratione sua in nobis quantum ad modum operationis, sicut intellectus qui cognoscit accipiendo a phantasmatibus ; unde in statu viae *Deum per essentiam amamus* non autem videmus ». *III Sent.*, d. XXXIV, q. 1, a. 1, ad 5. C'est bien ce que dit le P. Garrigou-Lagrange : « Parce qu'elle n'a aucune des imperfections de la foi et de l'espérance, la charité subsistera éternellement. Dès ici-bas elle atteint Dieu *immédiatement* et c'est pourquoi elle fait de nous le temple du Saint-Esprit », *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, p. 164. Cfr du même : *L'habitation de la Sainte Trinité*, dans *Rev. Thom.*, 1929, p. 470 (3) : « Nous disons : cette expérience immédiate ne saurait être dans l'intelligence, car dans la volonté la charité atteint Dieu *immédiatement* (*II*ª *II*ªᵉ, q. 27, a. 4) et à ce point de vue on pourrait parler d'expérience *affective* immédiate ». Le P. Garrigou-Lagrange assimile, dans le texte, l'expérience affective immédiate à la vision béatifique. C'est là d'ailleurs la doctrine des Salmanticenses. Ils enseignent, avec toute l'école thomiste, que l'essence divine est immédiatement atteinte dans l'acte de charité de la même manière « eadem ratione » que cette essence est atteinte dans l'acte de vision béatifique. « Deus, disent-ils, quando est in creatura rationali, tanquam cognitum in cognoscente per supremum actum sive virtutem cognoscitivam, qualis est *visio beatificat.* vel intellectus perfusus lumine gloriae radicato in gratia sanctificante, tunc non solum est in ea per praesentiam obiectivam, sed etiam per praesentiam realem, substantialem ; atque adeo *per se ipsum* et secundum suam substantiam *debet esse unitum cum intellectu* praedictae creaturae *in ratione obiecti intelligibilis* et intellecti. Ergo *eadem ratione* cum Deus, una cum divinis personis, est in eadem creatura rationali, tanquam amatum in amante per perfectissimum amorem secundum speciem, sive per perfectissimam vim ad amandum ipsum, debebit *realiter* et substantialiter *esse praesens* eidem et unitus ipsi, *tanquam obiectum amatum* amori sive virtuti perfectissima ad amandum.

Patet consequentia. Quoniam hoc videtur exigere summa proportio quae est inter intellectum et voluntatem et perfectissimos actus utriusque potentiae circa Deum, Et ita si perfectissimus actus intellectus creati, quo Deus est in illo tanquam cognitum in cognoscente, exigit quod *ipsemet Deus secundum suam substantiam sit unitus illi in ratione obiecti cogniti*, ac proinde quod Deus et operatio illa sint unita secundum suam substantiam per modum operationis et obiective, etiam quando Deus est in eadem creatura rationali, ut amatum in amante, per perfectissimum actum voluntatis et amoris, debebit *Deus secundum suam substantiam esse intime praesens* praedicto actui aut virtuti illi ad amandum, *per modum obiecti dilecti*, eruntque duo ista, nempe charitas et Deus secundum suam substantiam unitus per modum virtutis amativae vel amoris et obiecti illius ». Salmanticenses, *De Trin.*, disp. 19, dub. 5, 2, nº 87. Nous nous excusons de citer ce long texte mais il souligne clairement la parité qui existe entre l'acte de charité et l'acte de vision béatifique. On s'étonne alors qu'un recenseur, appartenant à l'école thomiste, puisse considérer cette doctrine classique comme une doctrine toute nouvelle : « Convaincu, à juste titre, que l'âme n'est pas divinisée à moins que Dieu ne soit substantiellement en elle, l'auteur en vient à croire que la charité du juste atteint Dieu, non seulement en lui-même, mais par lui-même, au point que nous pourrions, dès ici-bas, aimer Dieu par essence, comme nous le verrons par essence dans l'autre vie. Bien que proposée avec vigueur, il est peu probable qu'une doctrine si nouvelle recueille beaucoup de suffrages ». *Vie spirituelle*, Oct. 1949, p. 317.

mour — n'étant pas, comme l'intellection, conditionné par le donné sensible — peut, dès ici-bas, aimer Dieu « *per essentiam* », pourvu que la volonté soit disposée en son fond à une telle dilection par la vertu de charité.

La grâce sanctifiante n'est ainsi que la semence de la grâce consommée parce qu'elle ne donne pas à l'intelligence de s'unir intelligiblement à l'essence divine mais seulement à la volonté de toucher immédiatement Dieu, l'Amour subsistant. La grâce sanctifiante n'est donc pas la semence de la gloire en ce sens qu'elle ne nous donnerait qu'une union morale, qu'une présence purement intentionnelle de Dieu, alors que la gloire nous donnerait une présence réelle. Non, la grâce initiale aussi bien que la grâce consommée nous donne une présence réelle de Dieu au terme de nos opérations : la grâce initiale par manière de réalité d'amour, la grâce consommée par manière de forme intelligible. Présente comme réalité d'amour, l'essence divine termine la volonté comme impulsion vers la fin (30), c'est-à-dire vers la possession de Dieu comme forme intelligible; présente, par contre, comme forme intelligible la volonté se repose en la possession de la fin aimée. C'est précisément parce que la grâce sanctifiante nous donne ici-bas une présence réelle de Dieu par manière de réalité d'amour sans réaliser la présence intelligible, que nous sommes encore des « pèlerins de l'Absolu » (31).

Dieu, providence souveraine et miséricordieuse, nous conduit ainsi jusqu'à la possession de la fin incréée en la gloire du fait qu'il commence par nous donner son Amour subsistant, son Don par excellence (32). En effet, lorsque Dieu nous donne son amour ce n'est pas, comme dans l'amitié humaine, par signes et manifestations seulement — cela aussi il l'a fait, nous envoyant son Fils proclamer la réalité de l'amour éternel qu'il nous porte — mais en devenant lui-même, en nous, le poids d'amour ineffable qui nous pousse amoureusement, par des impulsions suaves et une douce attraction, vers la possession intelligible de la divine essence, pourvu que nous-mêmes nous ne nous détachions pas, par notre faute, du très doux hôte qui nous habite « dulcis hospes animae ».

Louvain. S. Dockx, O. P.

---

(30) «Quia amatum *in voluntate existit* ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam ». *IV Cont. Gent.*, c. 19.

(31) « Quandiu sumus in corpore dicimur peregrinari a Domino, in comparatione ad illam praesentiam quae quibusdam est praesens per speciei visionem... Est autem *praesens etiam se amantibus* etiam in hac vita, per gratiae inhabitationem ». *II^a II^{ae}*, q. 28, a. 1, ad 1.

(32) « Quia Spiritus sanctus est Amor, ex ratione suae processionis habet in se et quod detur et quod sit ratio dandi; unde est Donum per se et primo ». *I Sent.*, d. XVIII, q. 1, a. 2, in c.