NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

69 N° 2 1947

La grâce libératrice

Henri RONDET (s.j.)

p. 113 - 136

https://www.nrt.be/fr/articles/la-grace-liberatrice-2825

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA GRACE LIBERATRICE

Dans une brillante conférence qui lui servit un jour d'introduction à une série de leçons sur la théologie de la grâce, le regretté Père Rousselot rappelait qu'on trouve apparemment dans l'Ecriture et dans la tradition deux conceptions différentes de la grâce du Christ.

D'un côté, les Pères grecs avec saint Jean, de l'autre les Latins avec saint Paul. Saint Jean et les Grecs insistent sur la divinisation du chrétien, la vie nouvelle donnée au baptême, la filiation divine, la présence du Saint-Esprit. Ils célèbrent à l'envi les richesses de cette nouvelle nature qui nous rend participants de la nature même de Dieu, qui, selon les fortes expressions d'un Athanase ou d'un Cyrille d'Alexandrie, nous fait dieux par participation. Saint Paul au contraire nous décrit le conflit entre la grâce et la nature. La grâce du Christ est pour lui un principe de guérison pour la nature blessée par le péché. Pour Paul, l'ancien persécuteur, la grâce du Christ apparaît comme un principe de libération. Il suffit de relire l'épître aux Galates et l'épître aux Romains pour comprendre quel frémissement de joie ressent le pécheur pardonné. Il compte désormais sur la toute-puissance de Dieu pour vaincre les forces hostiles qui rôdent autour de lui et qu'il sent encore présentes en son propre cœur. Renchérissant encore sur les analyses pauliniennes, Augustin, le vaincu de la grâce, montre comment celle-ci s'insinue au plus profond de notre être et, par des cheminements mystérieux, y refait l'unité d'une âme divisée par le péché. L'homme pécheur peut guérir, il peut ressusciter, mais à condition d'accepter humblement qu'un autre veuille en lui, qu'un autre se mette pour ainsi dire au gouvernail de sa liberté. L'homme ne sera lui-même que si Dieu entre en lui et s'il renonce à être le suffisant sujet de ses propres actions (1). Augustin est même tellement pénétré de cette idée qu'il voit moins dans la justification un état qu'un perpétuel devenir. *Spe salvi facti su-*

(1) P. Rousselot, *La grâce d'après saint Paul et d'après saint Jean*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1928, p. 87-104.

mus (2). Cette parole est chez Paul comme un cri de triomphe : nous sommes déjà sauvés en espérance. Chez Augustin, elle se nuance d'un sentiment d'inquiétude : nous sommes sauvés, mais en espérance seulement (3). Quoi qu'il en soit de cette opposition, Augustin est certainement de tous les Pères de l'Eglise celui que Dieu avait prédestiné à entrer dans l'intelligence de la pensée de l'Apôtre et l'Eglise a en grande partie canonisé son œuvre. Il est le docteur de la grâce.

Cette opposition brillante de deux théologies était faite pour stimuler la réflexion théologique et aujourd'hui encore on relit ces pages avec joie et avec grand profit. En les rappelant, nous les avons d'ailleurs interprétées. Mais, pas plus que le P. Rousselot, nous ne pensons qu'il faut exagérer l'opposition entre les Grecs et les latins, entre la théologie de saint Paul et celle de saint Jean. La notion catholique de la grâce n'est pas double. C'est la même grâce qui divinise et qui guérit. Si les grands docteurs du passé ont insisté tantôt sur un aspect, tantôt sur l'autre, aucun d'eux n'a méconnu les multiples caractères de la grâce du Christ. A plus forte raison serait-il facile de montrer — et le Père Rousselot entendait précisément le faire, — que l'opposition entre saint Jean et saint Paul s'évanouit à la lecture attentive des textes. Chez saint Paul, la théologie de la grâce ne tient pas tout entière dans quelques chapitres de l'épître aux Romains ; on sait au contraire avec quelle insistance l'apôtre nous parle de la présence du Saint-Esprit dans les âmes, de notre filiation adoptive ou du mystère de notre union au Christ. Inversement, n'est-ce pas chez saint Jean qu'Augustin est allé chercher son thème fondamental de la grâce libératrice? Le pécheur, dit saint Jean, est esclave du péché, seule la Vérité le délivre (4).

Mais une fois cette mise au point accordée, il reste que la distinction entre la grâce élevante et la grâce médicinale, la divinisation de la créature et la guérison du pécheur est fondamentale. Si l'on veut écrire l'histoire de la théologie de la grâce, on devra l'avoir sans cesse présente à l'esprit. Supposant cette histoire connue (5), nous voudrions dans cette note et celles qui, nous l'espérons, pourront la suivre, présenter dans un éclairage moderne quelques questions fondamentales abordées dans le traité de la grâce. Laissant aujourd'hui de côté le problème de la divinisation du chrétien, les rapports entre grâce et liberté, nous voudrions revenir, dans l'esprit de saint

(2) *Rom.*, VIII, 24.

(3) Augustin, *Serm.* CLVIII, 8 ; PL, XXXVIII, 866 ; *En. in Psalm.*, 37,5 ; PL, XXXVI, 398 : « si non gemueris in spe, non pervenies ad rem ». — Voir notre étude sur *l'anthropologie religieuse de saint Augustin*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1939, p. 182.

(4) Jean, VIII, 31-36. Cfr Augustin, *In Ioannem*, Tract. 41, n. 8 ; PL, XXXV, 1696 ; « eris liber si fueris servus, liber peccati, servus justitiae ».

(5) Voir notre *Esquisse d'une histoire de la théologie de la grâce* (à paraître prochainement).

Augustin et de saint Thomas, sur les thèses qui traitent de la nécessité de la grâce. Avant d'en prolonger l'enseignement, nous nous efforcerons de dégager les antinomies qu'elles recèlent. Que le lecteur, surtout s'il est théologien de métier, veuille bien nous suivre avec bienveillance, quitte à nous contredire ensuite librement ou à reprendre notre essai.

* * *

Dans le traité de la grâce, on rencontre, émanant les unes et les autres du magistère ecclésiastique, deux séries de propositions apparemment contradictoires.

D'un côté, l'Église avec saint Augustin déclare que tout ce que nous faisons de bien est l'effet d'une grâce de Dieu. L'homme n'a de lui-même que le mensonge et le péché. Dieu opère en nous le vouloir et le faire, de sorte que toute bonne pensée, tout bon désir, toute résolution généreuse, même à peine esquissée, est l'effet d'un secours intérieur à la volonté, qui guérit notre libre arbitre, le redresse et l'illumine, l'arrachant aux ténèbres où il a été plongé par suite du péché originel :

« Nous n'avons en propre que le mensonge et le péché. Si quelqu'un possède un tant soit peu de vérité ou de justice, il le puise à cette source divine vers laquelle l'homme égaré dans le désert d'ici-bas soupire, altéré, désirant en recevoir au moins quelques gouttes, pour ne pas défaillir en route (6).

« Chaque fois que nous avons une bonne pensée, que nos pas évitent le mensonge et l'injustice, il nous faut l'attribuer au divin secours (7).

« L'amour de Dieu est un don de Dieu. C'est Dieu lui-même qui nous a donné de l'aimer, alors que nous ne l'aimions pas encore. Il nous a aimés alors que nous n'étions pas aimables, afin de mettre en nous de quoi répondre à son amour, la charité étant répandue dans nos cœurs par l'Esprit du Père et du Fils que nous aimons conjointement avec le Père et le Fils (8).

« Par le secours de la grâce, loin de nous être enlevé, le libre arbitre est en réalité affranchi ; de ténèbres, il devient lumière, tortueux, il est fait droit ; malade, le voilà guéri ; téméraire, il devient prudent et sage... (9) ».

---

(6) « Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum. Si quid autem habet homo veritatis et iustitiae, ab illo fonte est quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via » (*Conc. d Orange*, can. 22 ; D.B., *Enchir.*, n. 195. — Cfr Augustin, *In Ioan.*, tract. 5, n. 1 ; PL, XXXV, 1414).

(7) « Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus » (*Ibid.*, can. 9 ; D.B., n. 182).

(8) « Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus. *Diffundit* enim *charitatem in cordibus nostris Spiritus* » (Rom., V, 5) « Patris et Filii, quem cum Patre amamus et Filio » (*Ibid.*, can. 25 ; D.B., n. 198).

(9) « Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum » (*Indiculus* dit de Célestin, cap. 9 ; D.B., *Enchiridion*, n. 141).

On pourrait allonger ces citations, et surtout les compléter par ce que nous dit Augustin en des formules qui, si elles n'ont pas été canonisées, expriment certainement la pensée de l'Eglise de la fin du cinquième siècle jusque vers les débuts du moyen âge (10).

Mais voici que toute une série de documents modernes, s'opposant aux Protestants, à Baius, à Jansénius et aux Jansénistes, prend le contre-pied de cette doctrine. L'Eglise anathématise non seulement ceux qui disent que le libre arbitre de l'homme est déchu, anéanti, n'est plus qu'une fiction juridique (11), mais ceux qui pensent que les infidèles ne sauraient avoir de vraies vertus (12). Elle rejette les thèses de Baius pour qui le libre arbitre, sans la grâce, ne peut faire aucune œuvre bonne (13). Ces erreurs, il est vrai, exagèrent à plaisir la déchéance originelle et renchérissent encore sur saint Augustin. Un Quesnel n'hésite pas à écrire :

« la volonté que ne prévient pas la grâce n'a de lumière que pour courir à l'erreur, d'élan que pour se précipiter aux abîmes, de forces que pour se blesser. Elle est capable de tous les crimes, incapable du moindre bien (14) ».

Il n'en reste pas moins que le lecteur non prévenu ne peut que s'étonner de ces deux attitudes contraires de l'Eglise.

Comment concilier ces textes? L'Eglise aurait-elle changé? Aurait-elle fini par condamner, sans oser se l'avouer franchement, Augustin et ses disciples de jadis? Après avoir dit que l'homme a été blessé par le péché originel, atteint dans ses forces vives, en serait-elle venue à penser que l'on doit rejeter toute idée d'une atteinte portée aux forces naturelles proprement dites? Les théologiens, on le sait, imaginent ici diverses théories sur les rapports entre la nature et la surnature.

Voici d'abord toute une école qui, de peur de donner des gages au « pessimisme augustinien », ramène la déchéance originelle à une simple spoliation de dons gratuits ajoutés par pure bonté à la nature proprement dite. Ces théologiens n'ont pas de peine à accepter les condamnations de Baius et des jansénistes. Sous sa forme extrême,

(10) Au concile de Sens, Abélard est condamné pour avoir dit « *quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum* » (D.B., *Enchiridion*, n. 373). Cette proposition doit évidemment être remise dans son contexte historique. Dans l'esquisse annoncée, elle sera située.

(11) *Conc. de Trente*, session VI, can. 5 ; D.B., n. 815.

(12) « Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia » (Pie V, prop. de Baius ; D.B., n. 1025). « Omne quod non est ex fide christiana supernaturali quae per dilectionem operatur peccatum est » (Alexandre VIII, prop. janséniste, D.B., n. 1301).

(13) « Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet » (Prop. condamnée chez Baius, n. 27 ; D.B., n. 1027. Cfr X. M. Le Bachelet, *Baius*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. II, col. 81-89).

(14) « Voluntas quam gratia non praevenit nihil habet luminis nisi ad aberrandum, ardoris nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum, est capax omnis mali et incapax ad omne bonum » (Prop. condamnée chez Quesnel, n. 39 ; D.B., n. 1389).

cette théorie suppose que l'homme déchu reste capable, avec les seules forces de la nature, d'observer la loi naturelle, de vaincre toute espèce de tentation, d'aimer Dieu par-dessus toutes choses (15). Le surnaturel est plaqué du dehors, la nature le revêt comme un habit, elle le quitte allègrement, sans en subir de dommage. Si l'on objecte les documents anciens de l'Eglise, on dira qu'il faut lire : « concours naturel » de Dieu partout où il est question du « divin secours ». Ces documents, ajoute-t-on, ne parlent que de la grâce élévante, non de la grâce médicinale. Lorsqu'ils nous disent qu'il faut la grâce pour aimer Dieu comme il faut, *ut expedit, ut oportet,* ces formules indiquent que l'homme, pour arriver au salut, doit faire d'une manière surnaturelle ce qu'il fait déjà naturellement (16). Mais cette interprétation semble une gageure, et presque un tour de passe-passe. On est certainement aux antipodes de l'augustinisme historique et de la pensée des Pères du concile de Carthage ou du concile d'Orange, à plus forte raison de saint Augustin. Sans doute on n'avait pas encore à leur époque des idées très précises sur la distinction entre le concours naturel à l'acte libre et la grâce actuelle, entre la grâce médicinale et la grâce élevante, mais ces documents, lorsqu'ils parlent du secours de Dieu qui guérit la volonté blessée et l'oriente vers la fin dernière, parlent certainement de la grâce du Christ (17).

Faudra-t-il donc, au risque de donner des gages à Baius et à Jansénius, accepter dans son intégrité la thèse augustinienne, exiger la grâce pour tout acte bon, insister sur la déchéance originelle? Mais alors ne faudra-t-il pas conclure que les vertus des infidèles ne sont que des vices déguisés? Ces propositions, il est vrai, ont été condamnées chez Baius et ses épigones, mais on peut chercher à discuter la censure doctrinale qu'elles méritent. Faudra-t-il donc ergoter sur le sens d'une condamnation? Le concile de Trente, lui, affirme seulement que le libre arbitre, loin d'avoir été détruit par le péché originel, demeure chez l'homme déchu, bien qu'affaibli et incliné au mal (18). Cette assertion suffit à exclure la thèse optimiste de l'école nominaliste, mais elle reste bien vague.

---

(15) Ces thèses nominalistes n'ont jamais été, semble-t-il, professées dans toute leur rigueur, les théologiens de cette école, Biel par exemple, refusant souvent à l'intelligence ce qu'ils accordent à la volonté.

(16) Molina, *Concordia,* disp. 15, éd. 1876, p. 83. — Molina ne tient d'ailleurs pas la thèse nominaliste dans toute son ampleur. Suarez, qui est encore plus loin des positions de Biel ou même de Scot, accepte cependant le principe d'interprétation pour les documents anciens (*De gratia,* lib. I, c. 20 ; *Opera,* Vivès, t. VII, p. 466). Le concile de Trente semble porter la trace de cette exégèse lorsqu'il affirme : « si quis dixerit sine... Spiritus Sancti... adiutorio hominem credere, sperare et diligere aut poenitere posse. *sicut oportet* ut ei iustificationis gratia conferatur », A.S. (Sess. VI, can. 3 ; D.B., n. 813).

(17) *Indic. Coelestini,* cap. 4 (D.B., n. 133) : « quod nemo, *nisi per Christum,* libero bene utatur arbitrio... ».

(18) « Tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum » (Sess. VI, cap. 1 ; D.B., n. 793).

Prise entre ces deux thèses extrêmes, qui ne sont elles-mêmes que des avant-gardes du pélagianisme ou du jansénisme, la théologie scolastique a cherché une voie moyenne. Elle dira d'abord avec force que tous les actes des infidèles ou des pécheurs ne sont pas nécessairement des péchés, mais cela ne résout rien, parce qu'il faut encore préciser si ces actes sont faits ou non avec la grâce. Elle affirmera ensuite que, sans la grâce, l'homme peut faire des actes bons, non seulement par conformité extérieure à la loi, mais avec une intention bonne subjectivement, et cela suffit à réfuter Baius (19). On se garde à gauche mais il faut se garder aussi à droite, et les théologiens ajoutent que sans la grâce (certains disent même : sans la grâce habituelle), l'homme déchu ne pourra pas rester longtemps sans péché (20). Tôt ou tard, il tombera dans une faute mortelle. Mais cette thèse est encore bien générale. Dès qu'il s'agit de la compléter, les hésitations et les divergences recommencent. Les uns se refusent à croire que l'homme puisse avec les seules forces de sa nature aimer Dieu pardessus toutes choses, les autres l'accordent. Suarez et Bellarmin, on le sait, quittent ici le camp de Molina et prennent rang parmi les thomistes. Tel théologien du XIX[e] siècle, après avoir affirmé avec force que l'homme peut sans la grâce observer la loi naturelle pendant quelque temps, se range soudain du côté augustinien et accumule les raisons pour montrer que l'homme déchu ne peut sans la grâce résister à une tentation vraiment sérieuse (21).

Quoi qu'il en soit, on est donc d'accord pour affirmer que bien que l'homme sans la grâce puisse poser de temps en temps des actes bons, il ne peut sans elle demeurer longtemps sans péché. Mais comment prouvera-t-on cette thèse? L'Ecriture ne nous en dit rien. Saint Paul nous dit bien que les païens observent la loi naturelle, mais il ne prétend nulle part que ce soit avec les seules forces de la nature (22). Si l'on invoque la description qu'il nous donne du conflit entre la chair et l'esprit, on risque de dépasser le but, car il sera facile de montrer qu'ici l'homme est radicalement impuissant (23).

(19) Certains théologiens, comme Van Noort (*De gratia*, n. 20), commencent par établir que l'homme peut, sans la grâce, faire des actes moralement bons, et concluent de là que tous les actes des infidèles ne sont pas nécessairement des péchés (n. 21). Il vaut mieux, si l'on s'en tient aux décisions du magistère, adopter la marche inverse, comme le fait le P. Boyer (*Tractatus de gratia divina*, ed. 3[a], 1938, p. 62), qui distingue soigneusement les notes de thèses.

(20) C. Boyer, *op. cit.*, p. 53.

(21) Cfr Pesch, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, t. V, ed. altera, 1900, n. 156-172.

(22) *Rom.*, II, 14. — J. Huby, *Saint Paul, Epître aux Romains*, 1940, p. 119-126.

(23) *Rom.*, VII, 7-25. Le P. Lange (*De gratia*, 1929, n. 146) conclut que ce texte prouve *au moins* la thèse sur l'impuissance de l'homme à observer la loi naturelle *diu et integre*. Même argumentation chez d'autres auteurs. La difficulté n'est pas là en effet, mais bien de montrer que les arguments qu'on établit ne dépassent pas le but.

La tradition patristique ne peut guère être invoquée. Les textes pré-augustiniens doivent être maniés avec précaution, car souvent ils donnent des gages au semi-pélagianisme, sinon au pélagianisme, et on ne les corrige qu'en rappelant que les Pères grecs, lorsqu'ils parlent de la nature, entendent la nature concrète, celle des païens d'avant le Christ. Or rien encore une fois ne nous dit que ceux-ci n'ont pas eu la grâce. Les textes augustinisants, dans leur ensemble, sont peu favorables aux limitations qu'on a fait subir aux thèses sur l'impuissance radicale de l'homme déchu. On peut citer, il est vrai, un chapitre où le docteur d'Hippone explique que l'image de Dieu n'est pas tellement affaiblie en l'homme qu'il ne se puisse, chez les hommes les plus pervers, rencontrer des actes qui aient quelque bonté (24). Mais on est quand même bien loin de l'optimisme qu'on prétend défendre. Si l'on invoque le patronage de saint Thomas, on découvre que le docteur angélique reste dans le sillage de l'évêque d'Hippone.

La nature n'étant pas complètement pervertie par le péché, nous dit saint Thomas, l'homme privé de la grâce de Dieu reste capable de faire de bonnes actions, comme de bâtir des maisons, de planter des vignes, de jouir de la société de ses amis, et autres choses semblables (25). Ces formules, empruntées à un vieil écrit contemporain des luttes semi-pélagiennes (26), se retrouvent précisément sous la plume d'un Calvin (27). Saint Thomas serait-il donc lui aussi un tenant du pessimisme « augustinien » ?

Pour prouver la thèse commune, va-t-on recourir à l'expérience? Mais comment prouver qu'un infidèle ou un pécheur, lorsqu'il observe la loi naturelle, le fait avec les seules forces de sa nature? Pour montrer qu'un homme qui n'est pas sous l'influence de la grâce peut faire des actes bons dispersés sans pouvoir pour autant observer toute la loi, on aura recours à des comparaisons tirées de la vie courante. Voici un pianiste qui exécute un trait difficile. Dix fois,

---

(24) Augustin, *De spiritu et littera*, n. 48 ; PL, XLIV, 230 : « verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere... ». Les auteurs qui citent ce texte sont surtout occupés à montrer que saint Augustin n'est pas absolument opposé à la thèse : bien plus, il leur faut expliquer comment Augustin et ses disciples immédiats n'ont pas enseigné que toutes les vertus des païens étaient des vices déguisés (v.g., Ch. Pesch, *Praelectiones*, t. V, n. 144-146).

(25) *I^a II^ae*, q. 109, art. 2 : « quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi, non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat ». Cfr *I^a II^ae*, q. 109, art. 5.

(26) *Hypomnesticum*, III, 5 ; PL, XLV, 1623. Saint Thomas tronque d'ailleurs ce texte, qui est très pessimiste.

(27) Calvin, *Institution chrétienne*, l. I, c. 2, éd. Pannier, 1936, t. I, p. 115 et passim.

vingt fois, il le recommence, mais à la vingt-deuxième, à la vingt-cinquième, un peu plus tôt un peu plus tard, on est sûr qu'il « accrochera ». Cette comparaison, qu'il est facile de varier, illustre magnifiquement une autre thèse, à savoir que l'homme justifié ne peut éviter le péché véniel, mais elle est ici peu décisive car il ne faut pas confondre péché matériel et péché formel (28). Qui a bu boira, qui a péché péchera, le péché conduit au péché. Oui, mais l'habitude du péché, coupable en ses causes, finit par transformer le péché formel en simple péché matériel, et si le pécheur commet un nouveau péché mortel, c'est qu'il se sera refusé délibérément à une grâce de Dieu. Saint Augustin a égaré ici quelque peu la pensée théologique, bien qu'il ait comme toujours entrevu une vérité profonde : l'adultère, bien que posant de nouveaux péchés avec une telle aisance qu'ils en deviennent spontanés, sera un jour conduit à voler, à tuer son prochain. Mais chaque fois qu'il se trouvera à un nouveau tournant de sa vie morale, l'option devra être faite dans la lumière, sinon, elle ne serait pas un engagement pour l'éternité.

Au fond, le seul argument décisif pour appuyer les thèses communes est l'appel à l'autorité de l'Eglise. Mais encore faut-il bien savoir ce que nous impose le magistère. Que condamne-t-on ici chez Baius et pourquoi ?

Le libre arbitre, dit Baius, s'il n'est aidé par la grâce, ne peut que pécher (29).

Il faudra donc tenir que le libre arbitre de l'homme, laissé à lui-même, est capable d'autre chose que de faire le mal. Mais s'ensuit-il que dans l'ordre concret où nous sommes, il existe un seul acte moralement bon qui soit fait sans la grâce ? Voici par exemple un pécheur endurci, un fêtard qui, au sortir d'une nuit d'orgie, trouve sur son chemin un blessé que des malfaiteurs ont dépouillé et laissé pour mort. Emu de compassion, notre viveur se penche sur cette misère, conduit cet homme à l'hôpital et prend soin de lui. Entendons-nous bien, notre homme ne songe nullement pour autant à changer de vie ; il est fort loin de la conversion et ne se convertira

---

(28) C'est en ce sens qu'il faut lire dans la *I^a II^ae*, l'article 8 : *utrum homo sine gratia possit non peccare*. Saint Thomas y montre que l'homme justifié ne peut maîtriser tous les mouvements de la sensibilité. Il peut éviter chaque péché véniel, mais non tout péché véniel. Il en est du pécheur à l'égard du péché mortel comme du juste à l'égard du péché véniel. Cette thèse, traditionnelle dans l'école, est une véritable *crux theologorum*. Cfr Van Noort, *De gratia*, n. 27-28 ; H. Lange, *De gratia*, n. 153-154. Molina s'est appliqué laborieusement à montrer comment il n'est pas contradictoire de dire que le pécheur peut éviter chaque péché en particulier et que cependant, laissé à lui-même, il pèchera infailliblement, bien que librement, un jour ou l'autre (*Concordia*, q. 14, art. 13, disp. 20, éd. 1876, p. 113-116). Le P. Pesch, en soulignant fortement que, sans la grâce, l'homme ne pourra résister à une tentation un peu pressante, minimise du même coup l'affirmation commune.

(29) *De virtutibus impiorum*, c. 8. Cfr X. M. Le Bachelet, *Baius*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. II, col. 83.

peut-être jamais. Mais que faut-il penser de sa bonne action? Lui sera-t-elle comptée au jour du jugement? Si elle a été utile au salut, elle a dû être faite sous l'inspiration de la grâce, et si la grâce n'a pas été là, c'est un acte vain et stérile. Mais cette dernière hypothèse est-elle vraisemblable? Aussi comprend-on que quelques théologiens, un Vazquez, un Ripalda, pour ne citer que les chefs de file, s'opposent délibérément aux thèses ordinaires de la théologie scolastique, dont ils sont cependant par ailleurs d'authentiques représentants.

Vazquez, impressionné par les textes augustiniens, s'efforcera de montrer que dans l'ordre où nous vivons, toute bonne pensée, tout bon désir, toute action louable est l'effet d'une grâce, parce que, le Christ étant mort pour nous, toute providence devient en quelque manière surnaturelle. Mais, gêné par les condamnations de Baius, Vazquez hésite à assimiler cette *cogitatio congrua* à une grâce authentique et ses adversaires ont beau jeu à montrer ses inconséquences (30).

Ripalda, lui, préfère distinguer entre la grâce élevante et la grâce médicinale. Il part de cette idée que, dans l'ordre concret où nous sommes, toute œuvre moralement bonne est ordonnée à la fin surnaturelle. Ni l'Ecriture ni les Pères ne songent à faire une distinction entre les œuvres naturellement bonnes et celles qui sont surnaturelles, du moins lorsqu'il s'agit d'actes libres et de l'observation de la loi morale. Mais comment s'arranger avec les condamnations de Baius? La grâce, répond Ripalda, est bien requise *ad singulos actus honestos,* mais cette nécessité ne vient pas du péché originel. En droit, l'homme déchu peut faire le bien avec les seules forces de la nature, mais en fait, Dieu a décidé de donner la grâce chaque fois que l'homme fera le bien, non pour guérir une volonté blessée, mais pour élever son acte à l'ordre surnaturel et lui donner une proportion avec la fin dernière de l'homme (31).

Ces essais de solution sont en général assez mal vus des théologiens. Plus suspectes encore, bien que non condamnées, sont les thèses de l'école augustinienne. Noris, Berti et leurs émules prétendent maintenir dans toute leur rigueur les formules de l'évêque

---

(30) Vazquez, *In I^{am} II^{ae}*, disp. 189, c. 16 (éd. Lugd., 1670, p. 311-315) ; *Ibid.*, disp. 190, c. 10-12 (p. 339-347). Discussion dans Suarez, *De gratia,* lib. I, c. 11-15 (*Opera,* t. VII, p. 424-448).

(31) Ripalda, *De ente supernaturali,* disp. XX, n. 6, 11-15, 25, etc. (éd. Vives, t. I, p. 211-269). — Cfr L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles,* 2e éd., 1934, t. I, p. 332-340. Cette thèse a été reprise par Palmieri, (*Tractatus de divina gratia,* éd. 3a, 1885, p. 254-268), qui argumente comme suit : 1) L'homme est ordonné au surnaturel, or l'acte bon doit conduire à la fin dernière ; 2) l'Ecriture ne distingue pas entre actes surnaturels et actes simplement honnêtes ; 3) Cette distinction est étrangère à saint Augustin ; 4) Les Pères, lorsqu'ils admettent que les infidèles peuvent faire des actes bons moralement, supposent qu'ils se trouvaient sous la loi de grâce sans le savoir ; 5) les fidèles pensent que les actes bons faits par un pécheur sont utiles à son salut ; 6) enfin, depuis la condamnation de Baius, l'Eglise a clairement montré que les infidèles peuvent eux aussi avoir la grâce.

d'Hippone ([32]). Aucun acte moralement bon qui ne soit fait sous l'influence d'une grâce qui, avant d'élever nos actes à l'ordre surnaturel, commence par guérir une volonté blessée par le péché originel. Un homme privé de la grâce pourra bien donner dans sa vie l'apparence de la vertu, mais si l'on pénétrait au fond de son cœur, on verrait que l'intention qui anime ses actes est une intention égoïste, viciée. Il est chaste peut-être, mais c'est pour être vu des hommes, magnanime, généreux, charitable, mais ses gestes apparemment chrétiens procèdent d'un orgueil secret. Il ne suffit pas en effet de faire le bien, il faut encore le bien faire, avec une intention droite. *Sicut expedit, sicut oportet,* disent après Augustin les documents anciens. Et ces formules ne signifient nullement, comme beaucoup le pensent dans l'École depuis la fin du moyen âge, que l'acte, par ailleurs honnête, doit être élevé, surnaturalisé, mais elles désignent la finalité, l'intention morale qui doit animer un acte vertueux, pour qu'il soit vertueux. La fin concrète de l'homme est une fin surnaturelle, tout ce qui n'est pas orienté vers cette fin est péché. Les vertus apparentes sont des vices cachés, ou tout au moins des fausses vertus qui vaudront tout au plus à leurs auteurs une moindre condamnation.

Toujours le pessimisme « augustinien ». Comment y échapper dès que l'on a concédé quelque chose au docteur de la grâce? Si on lui accorde une fois que l'homme ne peut pas aimer Dieu par les seules forces naturelles, il vous amènera à penser que dans l'homme privé de la grâce, il n'y a que mensonge et péché, car la moindre action réellement bonne implique secrètement un commencement de charité, un germe infinitésimal peut-être, mais réel, d'amour de Dieu et du prochain. Peu importe qu'on donne ou non à cette charité son nom, peu importe même qu'on sache qu'il existe un Dieu et une grâce de Dieu. Dès qu'une âme, fût-elle celle d'un débauché ou d'un impie, commence à dépasser son égoïsme, c'est que Dieu travaille secrètement en elle, l'attirant pour la mener au Christ.

Vraiment, la thèse augustinienne est bien tentante. De toutes celles qu'on nous propose, n'est-elle pas celle qui rejoint le plus facilement l'expérience, la vie concrète, la nôtre et celle des autres? Mais comment l'accorder avec ce que l'Eglise nous impose de croire depuis la condamnation de Baius?

* * *

Cependant, voici, tout près de nous, un autre essai d'explication. Dans une étude restée malheureusement inédite, le regretté Père Rousselot reprend la question ([33]). A la différence des auteurs de

([32]) Noris, *Vindiciae augustinianae*, c. 3, § 4; PL XLV, 621. Berti, *De theologicis disciplinis*, lib. 18, c. 3-4, éd. de Venise, 1792, t. IV, p. 10-11, 13-16.

([33]) P. Rousselot, *Quaestiones de caritate et de virtutibus moralibus*, 1910-1911.

manuels qui juxtaposent leurs thèses sans chercher à les concilier, Rousselot part d'une thèse systématique : Il est impossible à l'homme d'être moralement bon s'il n'aime pas Dieu par-dessus toutes choses. Or, il est impossible d'aimer Dieu par-dessus tout si l'on n'a pas la charité. Cependant, bien que l'homme qui n'a pas la charité ne puisse être moralement bon, il est possible de découvrir dans sa vie des actes isolés qui aient une véritable bonté morale. Voilà donc deux thèses d'une franche inspiration augustinienne, suivies d'une thèse qui implique le ralliement aux théories scolastiques et qu'il s'agit d'expliquer (34).

D'où vient que chez un pécheur dont la vie, prise comme ensemble, n'est pas bonne moralement, on puisse trouver des actes moralement bons? L'Ecole augustinienne répond : parce que la grâce déjà travaille en son âme. Rousselot, impressionné par les condamnations de Baius, se refuse à entrer dans cette voie. Ce serait admettre que la nature a été intrinsèquement viciée par le péché, atteinte dans ses forces vives. Mais notre auteur est trop augustinien pour dire que la bonté de ces actes leur vient d'un certain amour naturel de Dieu qui resterait chez le pécheur. Il va donc tenter une explication nouvelle, dont il croit trouver l'essentiel dans saint Thomas (35). Cette bonté relative d'œuvres isolées accomplies par un homme qui n'a pas la charité leur vient d'une espèce d'inertie qui fait que l'homme pécheur, au lieu de viser Dieu à travers les objets créés, s'arrête à ces objets comme s'ils étaient une fin dernière, sans cependant en faire une fin dernière proprement dite. L'homme ordonne ses actes vers une fin honnête, mais il s'y arrête par suite d'une déficience congénitale de sa volonté blessée par le péché.

Les explications classiques, dit Rousselot, sont par trop sommaires.

(34) *Thesis 1* : « Non potest homo esse moraliter bonus nisi dilectione Dei super omnia ». — *Thesis 2* : « Non potest homo lapsus diligere Deum super omnia sine gratia ». — *Thesis 3* : « Etsi homo qui caritatem non habet bonus moraliter non est, tamen aliquod opus eius bonum moraliter esse potest ». — *Thesis 4* : « Actio illa moraliter bona quae est in homine caritate carente moralitatem suam habet a) non ab aliqua dilectione Dei super omnia voluntaria ordinis naturalis, b) nec semper ab aliquo adiutorio supernaturali quod rationem habeat caritatis inchoatae, c) sed ab aliqua Dei appetitione naturali quae relate ad caritatem rationem habet non dispositionis sed potius cuiusdam deficientiae ».

(35) *II*ª *II*ªᵉ, q. 23, art. 7 : « virtus est dispositio perfecti ad optimum, et sic nulla virtus potest esse sine caritate : sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem ; sic potest aliqua virtus dici sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum : sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus avarorum prudentia... qua excogitant diversa genera lucrorum, et avarorum iustitia..., et temperantia... et fortitudo, etc. ut Augustinus dicit » (*Contra Iulianum*, IV, 19 ; PL, XLIV, 748) ; « si vero illud bonum sit particulare bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum ».

Pour résoudre le problème posé, il faut dépasser le champ de la conscience claire et faire se rejoindre nos intentions explicites et nos intentions implicites, notre volonté voulante et notre volonté voulue, l'une et l'autre étant raccordées par toutes sortes d'intermédiaires subtils. Il y a en nous un vouloir profond qui conditionne tous nos vouloirs libres. Dans l'ordre concret où nous sommes, l'homme est tout entier désir de Dieu possédé par la vision, il est désir naturel du surnaturel. A l'attraction divine qui met la volonté dans l'être répond une aspiration de la volonté vers Dieu. Mais, par suite du péché originel, cette aspiration, cet appétit de la créature ne correspond plus à l'intention divine. Pour être droite, l'inclination de la volonté devrait viser implicitement, à travers les biens créés, l'être incréé dont ils sont une participation ; l'élan naturel de l'homme devrait se terminer au bien surnaturel. Or il n'en est pas ainsi concrètement. Non que la volonté de l'homme déchu soit viciée, retournée sur elle-même, comme le veulent les théologiens de l'école augustinienne, mais parce que cette volonté s'arrête au bien créé sans chercher au delà. Et c'est à cause de cette déficience, de ce manque d'élan que l'acte moralement bon de l'homme pécheur manque son but normal. Il pourrait être un acte surnaturel, il n'est qu'un acte simplement honnête. Cependant, ce n'est pas un péché, l'homme qui le pose ne sera pas puni pour l'avoir posé, au contraire il aura sa récompense, mais une récompense terrestre, car cet acte est stérile pour le salut.

Thèse subtile, qui, en gardant les formules courantes, leur donne un sens tout nouveau et mérite une attention particulière. Pour la faire comprendre, Rousselot recourt à une comparaison. Le monde créé, dit-il, est pour la volonté ce qu'est une parabole pour l'intelligence. Il y a bien des manières de comprendre une parabole. On peut en pénétrer le sens profond et être incapable d'en détailler les richesses. Inversement, on peut en exposer longuement le contenu matériel et laisser échapper l'idée essentielle. Un exégète incroyant peut expliquer des paraboles évangéliques avec un grand luxe de détails, rappeler minutieusement les conditions de vie des pêcheurs galiléens, les usages orientaux, sans pour autant être entré un seul instant dans la pensée de Jésus. Il s'arrête à l'enveloppe, à l'écorce ; il ne va pas jusqu'au fruit. Celui qui au contraire a compris la parabole comme parabole est allé au fond, même s'il connaît mal l'histoire et le milieu évangéliques.

Transposons cette comparaison, dit Rousselot. Un homme qui n'a pas la grâce sera parfois plus patient, ou plus tempérant, ou plus courageux qu'un homme en état de grâce. Mais sans la grâce, il lui sera impossible d'être à la fois patient, courageux et chaste. Inversement, celui qui possède la grâce saura exercer la vertu de tempérance là où apparemment celle-ci n'a rien à voir. L'homme déchu aime le bien

temporel comme une fin, il s'y arrête sans chercher au delà. Sa vie, prise dans son ensemble, n'est pas ordonnée. Il y a du bien dans cette vie, mais elle n'est pas bonne. Cet homme n'aime pas les créatures en les opposant au Créateur, mais il ne les aime pas comme il devrait les aimer. Seule la grâce pourra commencer à orienter positivement cet homme vers la fin dernière. Pour reprendre notre exemple à nous, disons que notre débauché a eu un bon mouvement, qu'il a fait un acte honnête en secourant la victime rencontrée sur son chemin, mais, tant qu'il ne songe pas à se convertir, — et il ne peut y songer que si la grâce l'y invite, — cet acte et d'autres semblables seront absolument inutiles pour le salut.

Cette doctrine, ajoute Rousselot, suppose évidemment qu'on admet dans la nature une certaine blessure consécutive au péché originel. L'homme déchu ne diffère pas de l'homme purement homme uniquement *tanquam spoliatus a nudo*. Le péché a vraiment introduit dans l'âme une division qui brise l'élan ontologique de la volonté vers le Dieu pour lequel elle est faite. Mais on ne dit pas pour autant avec l'école augustinienne que la volonté de l'homme déchu est naturellement égoïste, pervertie, *recurvata*. L'expérience prouve que le pécheur ne rapporte pas tous ses actes à l'amour de soi, elle témoigne seulement que l'homme, encore esclave du péché, s'arrête spontanément au bien créé sans chercher au delà. Sa volonté est blessée, elle n'est pas foncièrement pervertie.

Ces explications sont certainement très suggestives. Un théologien de grande classe, disciple de saint Augustin et de saint Thomas, entend rester fidèle aux multiples traditions qu'il rencontre sur sa route et sauver la lettre des documents du magistère. On est loin du surnaturel *quoad modum* de l'école nominaliste et de nombre de théologiens du XVI[e] et du XVII[e] siècle. On rejoint la psychologie et l'on nous donne véritablement une scolastique « intériorisée » ([36]).

Mais ces analyses, précisément parce qu'elles cherchent à rejoindre la vie concrète, nous paraissent encore insuffisantes. Elles appellent la critique. Est-il bien vrai que la volonté de notre pécheur s'arrête au bien créé comme à une enveloppe opaque que seule la grâce rendra transparente? Cet arrêt, s'il se produit, sera-t-il une simple déficience? N'est-il pas un véritable péché? Reprenons l'exemple qui nous a déjà servi, et qu'on pourrait varier à plaisir. En secourant le blessé que Dieu place sur sa route, notre débauché pose-t-il vraiment un acte indifférent au salut? N'est-ce pas déjà un commencement lointain de conversion? Les théologiens augustiniens reprendraient ici leur distinction. De deux choses l'une, diraient-ils, ou bien l'intention qui anime cet homme est bonne, et elle ne peut être indifférente au salut, ce qui suppose l'action de la grâce. Ou elle est mau-

(36) X. Moisant, *Revue pratique d'apologétique*, 1912, t. XIV, p. 29, à propos d'autres travaux du P. Rousselot.

vaise et cet homme ajoute à ses péchés un autre péché. Rousselot répliquera par sa distinction de la conscience claire et de la conscience profonde. Mais alors on pourra lui objecter que, dans notre conscience même, il y a divers plans de profondeur, nos intentions les plus pures sont mêlées d'éléments moins bons et, inversement, il n'est pas de péché si grave que l'homme ne fasse en même temps quelque chose d'honnête. La conversion d'un pécheur n'est pas une chose simple. Dieu travaille obscurément les âmes avant de les faire arriver à cette décision finale qui les fera rebrousser chemin. Il y a en nous des élans et des retombées, des reprises et des surprises. Rien de ce qui se passe en nous n'échappe à notre volonté. Mais tant que celle-ci n'est pas unifiée par la grâce de Dieu, elle est multiple, tiraillée en sens divers, à la fois bonne et mauvaise (37).

Pour reprendre avec profit les analyses de Rousselot, il faut d'abord faire un bout de chemin avec les Augustiniens. Ce qu'il faut reprocher à cette école en effet, ce n'est pas tant d'exiger la grâce pour tout acte bon ni même d'exagérer les conséquences du péché que de méconnaître la Rédemption (38). Comme Luther et Calvin, Baius, Jansénius et les jansénistes, les augustiniens restent prisonniers d'un augustinisme étroit qui, mettant en relief les conséquences du péché originel, oublie que l'Ecriture ne nous parle de celui-ci que pour exalter l'immense bienfait de la Rédemption.

Omnis homo Adam, omnis homo Christus, nous dit Augustin dans une formule magnifique. Mais il restreint malheureusement aussitôt la portée de cet axiome : *Omnis homo Adam, sicut in his qui regenerantur omnis homo Christus* (39).

Si l'on veut dire par là qu'il y a ici-bas des justes et des pécheurs, des fidèles et des infidèles, cette précision est inattaquable. Mais si l'on sous-entend que, par suite du péché d'Adam, il y a des hommes, voire des multitudes qui échappent à l'influence de la grâce du Christ,

---

(37) On pourra rapprocher des thèses de Rousselot ce qu'écrit le P. Th. Deman, à propos des idées de M. Maritain (*Science et sagesse,* 1935) sur la permanence des vertus acquises dans l'âme du pécheur (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1937, p. 287-294). La question que nous étudions est en dépendance des discussions sur l'amour naturel de Dieu. Pour renouveler cette dernière question, on pourra se reporter aux objections que fait Loisy à Bergson, lorsque celui-ci assure que l'homme qui aime spontanément sa famille, son pays (cfr *II^{a} II^{ae},* q. 23, art. 7 : *conservatio civitatis*) ne peut aimer l'humanité qu'en passant par le détour de l'amour de Dieu (*Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 27, p. 50, p. 249). Loisy lui répond : dans la mesure où l'homme aime vraiment son groupe d'un élan qui n'est pas égoïste, c'est que déjà cet amour implique secrètement l'amour de l'humanité. Loisy suppose d'ailleurs à tort que l'amour d'un Dieu personnel n'est pas nécessairement le moteur secret de toutes ces démarches (A. Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion?,* p. 104 suiv., 193 suiv.).

(38) E. Portalié, *Augustinianisme,* dans le *Dict. Théol. cath.,* t. II, col. 2489.

(39) *En. in Psalm.,* 70 (II), 1 ; PL, XXXVI, 891.

on abandonne l'esprit catholique, même si l'on reste dans l'orthodoxie juridique (40). Dès l'éveil de sa raison, l'homme est baigné dans un monde de grâce. Le Christ l'attire et l'appelle avant même qu'il sache lui donner son nom. Beaucoup ne le connaîtront jamais avant de quitter cette vie. Le surnaturel a de multiples visages, la grâce du Christ se présente aux hommes de façon indéfiniment variée. Déjà les événements extérieurs, les rencontres providentielles sont des grâces au sens large du mot et, si elles s'accompagnent d'une illumination intérieure, elles appartiennent authentiquement, bien qu'analogiquement, au monde de la grâce proprement dite. Les philosophes modernes, qui ignorent le surnaturel chrétien, nous parlent de l'appel de la valeur. Mais la Valeur suprême, c'est Dieu qui se présente à nous comme un au-delà de notre pensée et de notre libre détermination. Notre autonomie doit abdiquer devant lui, et nous tombons à genoux.

Entre la nature et la grâce, il y a une correspondance mystérieuse, où la transcendance suppose la continuité vitale. Dans l'ordre concret où nous sommes, la nature est à la fois ce qui en nous appelle la grâce et la repousse. Elle l'appelle en ce sens que la nature est faite pour la grâce et ne peut s'achever sans elle, bien qu'on puisse concevoir un autre ordre de providence où la nature eût pu se suffire (41). Elle l'appelle encore en ce sens que, prévenue par la grâce, elle crie vers de nouvelles grâces, pressentant qu'il n'y aura de grandeur pour elle qu'en se laissant envahir par « l'Autre ». Mais elle la repousse aussi parce qu'elle sait que la grâce, en venant à son secours, la fera captive. Notre élan naturel, s'il nous fait sentir notre indigence, nous révèle aussi nos forces, et à peine sommes-nous en possession de nous-mêmes que nous croyons pouvoir nous suffire. Il y a ainsi dans notre vie une continuité vitale et une discontinuité,

(40) Sont condamnées les formules suivantes : *Pagani, Judaei, haeretici aliique omnis generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum* (D.B., n. 1290) ; *extra Ecclesiam nulla conceditur gratia* (D.B., n. 1379). La théologie des manuels se contente d'affirmer comme théologiquement certain que les infidèles reçoivent la grâce *opportuno tempore* (Van Noort, *De gratia*, n. 93), et beaucoup pensent encore que les infidèles ne reçoivent pas dès le début de leur vie des grâces *entitative supernaturales* (H. Lange, *De gratia*, n. 668). Il semble bien que plusieurs notions doivent être ici revisées et que la théologie, comme nous le dirons plus loin, s'orientera de plus en plus vers l'idée que, dès l'éveil de sa raison, qu'il le sache ou non, tout homme est prévenu par la grâce du Verbe incarné qui illumine tout homme venant en ce monde (Jean, I, 9).

(41) L'histoire de la notion de nature pure vient d'être débrouillée magistralement par le P. de Lubac. Il exorcise l'idée d'une nature qui, une fois créée par Dieu, pourrait se suffire à elle-même, et n'aurait pas besoin du secours de son créateur. Il nous semble qu'il faudrait encore ajouter quelques précisions, à partir de la distinction entre le surnaturel relatif et le surnaturel absolu. Je persiste à croire que celui-ci, pour s'exprimer, suppose qu'au moins anthropomorphiquement, on parle de la possibilité de la nature pure. Mais on trouverait alors dans celle-ci une déficience congénitale bien plus radicale que celle qu'admettait Suarez. C'est ce que semble avoir entrevu Fénelon, auquel le P. de Lubac fait une allusion trop brève (*Surnaturel*, 1946, p. 170).

une rupture qui tantôt nous soumet à la grâce et tantôt nous fait lui résister. Pour qu'il puisse faire l'expérience de sa misère, Dieu veut souvent que l'homme commence par faire l'expérience de ses possibilités « naturelles ». Dans notre vie, « tout est grâce », mais tout n'est pas grâce de la même façon. Autre est la nature, sujet récepteur de la grâce, autre la grâce elle-même. La grâce d'aujourd'hui peut devenir la nature de demain, en ce sens que nous ferons demain ce que nous étions incapables de faire hier. Nature et grâce sont dans un rapport de tension qui suppose de perpétuelles interférences.

La grâce achève la nature et ne la détruit pas, nous dit l'humanisme chrétien, mais les auteurs spirituels ajoutent : pas de progrès spirituel sans une mortification constante des tendances de la nature (42). C'est que le concept de nature est plus souple que ne le disent les manuels de théologie et qu'il doit être lui-même « situé » dans une histoire concrète. Une fois accordé que nous sommes baignés dans un monde de grâce et que l'homme, doué de liberté, peut toujours coopérer à son salut, accueillir la grâce et la faire fructifier, on peut accepter le fameux pessimisme augustinien, pourvu qu'on le double d'un optimisme de la grâce, car cet optimisme surnaturel se révélera finalement aussi un optimisme de la nature. Un homme doué d'une immense fortune et qui se trouve soudain ruiné est un homme misérable ; mais si, par lui-même ou par ses amis, il peut la reconstituer en quelques années, c'est déjà un homme sauvé. C'est bien là, semble-t-il, l'esprit, sinon la lettre de l'augustinisme véritable : l'homme déchu, l'homme pécheur est un être misérable, mais il lui reste le libre arbitre et la possibilité de coopérer à la grâce de Dieu. Or la grâce ne lui manquera jamais, car le Fils de Dieu s'est fait homme pour sauver ce qui était perdu (43).

L'histoire de la théologie de la grâce nous montre justement qu'on a mis de plus en plus l'accent sur la volonté salvifique de Dieu, vo-

(42) On pourra relire ici, pour éclairer le débat, deux articles apparemment opposés et qui sont une sérieuse invite à la réflexion. En 1939, aux journées universitaires de Grenoble, M. Pierre Mesnard dénonçait vigoureusement le faux spiritualisme pour qui la nature est l'ennemie de la grâce, et critiquait le « pessimisme » de l'auteur de l'*Imitation* (*Vie intellectuelle*, 1939, t. LXIV, p. 23). Mais, en 1942, le P. L. Merklen réhabilite le vieil auteur en traitant à son tour des divers mouvements de la nature et de la grâce (*La pensée catholique* [cahiers de guerre de la *Docum. cath.*], 1942, p. 54-55).

(43) Luc, XIX, 10. — Si l'on étudiait les réactions de l'Eglise en face du protestantisme et du jansénisme, on verrait qu'elle a voulu rejeter avant tout l'idée que l'homme est purement passif dans l'histoire de son salut, qu'il ne peut coopérer en aucune façon à sa justification. Les premières censures du baianisme ont insisté sur ce point (*Baiana*, éd. Gerberon, 1696, p. 3-7). Malheureusement la théologie scolastique, avec les controverses *de auxiliis*, s'engageait dans une impasse. Molinistes ou non, les théologiens supposaient que tout ce qu'on donne à la liberté est enlevé à la grâce et inversement. Dès lors, pour sauver la nature, on en venait nécessairement à délimiter un domaine où elle serait, *de iure* sinon *de facto*, seule maîtresse.

lonté sérieuse, efficace, qui, sans nullement contredire l'idée d'une prédestination éternelle, met tout en œuvre ici-bas pour que chaque homme, et non pas seulement tels prédestinés, ni telle ou telle classe d'hommes, puisse faire son salut et arriver d'abord à la grâce de la justification, ensuite à la persévérance finale. La gratuité de la grâce ne s'oppose nullement à son universelle distribution. Lorsqu'on imagine que la grâce est d'autant plus gratuite qu'elle est répartie entre un plus petit nombre d'hommes, on est victime de représentations anthropomorphiques, ou plutôt, essayant de se servir d'analogies humaines pour penser les dons divins, on ne sait pas découvrir ce qu'il y a de meilleur chez l'homme. L'amour d'une mère est gratuit, mais qui donc oserait penser qu'il n'enveloppe de tendresse que tel ou tel fils? Bien plus, le péché lui-même, loin d'être nécessairement un obstacle à la grâce, peut en être comme une préparation providentielle. Le pécheur, remarque quelque part M. Maritain, ne dit pas à Dieu : « ayez pitié de moi, malgré mes péchés », mais « ayez pitié de moi, *parce que* j'ai péché » (44). L'Évangile nous représente le Père des Cieux sous les traits du père de la parabole, qui accueille son fils prodigue sans lui demander d'explication. Dieu va ainsi sur la route au-devant de ses fils pécheurs, il agit secrètement au dedans des cœurs pour faire surgir en eux cette nostalgie de la maison paternelle où il faisait si bon vivre. Dieu, dit le concile de Trente après Augustin, n'abandonne jamais les hommes qu'il n'ait été abandonné le premier (45). Cette formule magnifique est encore trop peu audacieuse. Dieu, devons-nous dire, n'abandonne jamais le pécheur tant que dure la vie d'ici-bas. Même lorsqu'il le laisse pour un temps aux conséquences de ses fautes, c'est toujours avec l'intention de lui faire prendre conscience de sa misère. Il faut dire de chaque vie d'homme ce que saint Paul nous dit de l'humanité entière. La loi est à la fois le pédagogue qui conduit au Christ et l'obstacle qui, révélant le mal, provoque la transgression (46). Mais comme la nature elle-même, la Loi est orientée vers le Christ. La loi naturelle et la loi écrite n'ont de sens que rapportées à cette Loi de grâce qui, inscrite dans les cœurs par l'Esprit Saint, est l'essentiel de la loi nouvelle (47).

* * *

Essayons donc maintenant de reprendre, en les complétant, les analyses de Rousselot. La nature est en nous à la fois désir natif et refus possible de la surnature, du moins dans l'ordre historique où nous vi-

(44) J. Maritain, *L'humanisme intégral*, 1934, p. 87.

(45) *Concil. Trident.*, Sess. VI, c. 11 ; D.B., n. 804 : « Deus sua gratia semel iustificatos non deserit nisi prius ab eis deseratur ». Cfr Augustin, *De natura et gratia*, n. 29 ; PL, XLIV, 261.

(46) Voir le bel article de saint Thomas, *I° II°°*, q. 106, art. 3.

(47) *I° II°°*, q. 106, art. 6 : « id quod est potissimum in lege Novi Testamenti et in quo tota virtus eius consistit est gratia Spiritus sancti ».

vons ; la surnature se définit d'abord par la vision béatifique et la grâce habituelle qui en est l'anticipation. Chez l'homme justifié, la grâce achève la nature, c'est-à-dire qu'elle la parfait, l'élève à un ordre tout nouveau et proprement divin, mais elle l'achève aussi en lui donnant la mort, en lui enlevant cette indépendance, cette suffisance qui est impliquée dans toute affirmation spontanée de l'esprit créé (48). Pour être lui-même, il faut que l'homme accepte de se laisser envahir par la présence d'un autre, mais d'un autre qui, loin de supprimer en lui la personnalité, lui donne de se parfaire et d'entrer en relations avec Dieu lui-même.

Une fois ainsi affirmée, de façon statique, notre divinisation, il reste à voir comment concrètement elle se réalise à travers nos histoires humaines. Avant d'être justifié par le baptême ou la pénitence, l'homme est un pauvre pécheur qui, laissé à lui-même, ne pourrait sortir de son état misérable, mais que la grâce de Dieu vient chercher au fond de l'abîme où il est plongé. Cette grâce de Dieu est la grâce actuelle dont parlent le catéchisme et la théologie.

La distinction entre grâce actuelle et grâce habituelle est fondamentale, et nul ne peut songer à la remettre en question, mais il ne faut pas l'entendre de façon trop rigide. Lorsqu'elle nous parle de la grâce actuelle comme d'une *motion*, la théologie risque de nous égarer. Le terme a pu être fort utile, mais il peut laisser croire que le Dieu du christianisme n'est que l'Acte pur, le moteur immobile qui meut toutes choses par le désir. Non, Dieu, sans laisser d'être transcendant à sa création, a daigné habiter en elle. Il est présent dans l'âme des justes, il leur communique sa vie, il met en eux une participation de sa propre nature. La grâce habituelle est un principe de vie supérieure, un don permanent qui nous fait être et agir de façon divine. Chez le juste, la grâce actuelle sera moins une motion venant de l'extérieur que l'épanouissement, l'efflorescence, l'irradiation de la grâce habituelle. La présence de Dieu se manifestera par des impulsions, des attraits, des élans qui, s'ils ne sont pas d'abord du domaine psychologique, ne sont pas sans rapport avec notre psychologie concrète. Ici les merveilleuses analyses de saint Augustin reprennent toute leur valeur sans nul péril de voir, comme chez Jansénius, la liberté supprimée au profit de la délectation victorieuse. Mais laissons ici ce problème qui nous entraînerait trop loin.

Chez le pécheur, la grâce actuelle n'est pas le fruit de la présence de Dieu dans les âmes, mais l'homme, si pécheur qu'il soit, n'échappe pas à ce milieu divin, à ce monde tout pénétré de grâce dont le Christ et l'Eglise sont le centre et la raison d'être. Tout homme est fils du vieil Adam pécheur, tout homme aussi appartient au Christ et à la

(48) Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 30 (II), 1 ; PL, XXXVI, 230 : « Finis non consumens, sed perficiens, duobus enim modis dicimus finem : vel quo fit ut non sit quod erat, vel quo fit ut perfectum sit quod inchoatum erat ».

Trinité entière. Le Saint-Esprit n'habite pas dans l'âme du pécheur et, en un certain sens, on peut dire qu'il n'agit que du dehors (49), mais ce même Esprit vit au cœur de l'Eglise et, par elle, de l'humanité tout entière. Il cherche à unifier les membres épars de ce corps immense qui n'est pas encore enfanté tout entier, à briser les murs de séparation, à rassembler les nations dispersées, à réaliser l'unité spirituelle de la famille de Dieu. L'homme est libre, hélas ! et il peut se damner. Mais il reste que, tant qu'il demeure sur terre, si infidèle ou si pécheur qu'il soit, Dieu travaille en son cœur, la grâce cherche à l'envahir, ainsi qu'on voit, dans une terre désolée, la vie manifester sa présence en mille endroits, apparemment sans lien les uns avec les autres, et préparer pour l'avenir de merveilleuses réussites.

La grâce actuelle, qui était comme l'efflorescence de la grâce habituelle dans l'âme des justes, est, dans l'âme du pécheur ou de l'infidèle non justifié, l'anticipation de cette même grâce. Elle n'a de sens que finalisée vers la justification. Elle est surnaturelle parce qu'elle vient dans une nature déjà constituée, mais surtout parce qu'elle est orientée vers la grâce habituelle qui, elle, est intrinsèquement surnaturelle. Les théologiens ont ici quelque peu compliqué les choses. A les lire, on croirait que Dieu dispose de deux espèces de motions, les unes surnaturelles, les autres simplement naturelles. De là naissent de faux problèmes, ou des reproches injustifiés à l'égard des théologiens du passé. Se demander si l'on trouve chez saint Thomas, avant la justification, une grâce actuelle intrinsèquement surnaturelle, c'est peut-être canoniser trop vite une problématique moderne assez discutable. Tout est grâce, a dit Bernanos, mais, comme nous l'avons dit plus haut, tout n'est pas grâce de la même manière. On peut, si l'on veut, appeler grâce le premier mouvement par lequel la créature raisonnable s'oriente vers son Créateur. Mais comment définira-t-on alors la nature ? Celle-ci, avons-nous dit, est, dans l'ordre concret où nous sommes, et quoi qu'il en soit de l'hypothèse d'une nature pure, un élan spontané vers sa fin dernière en même temps qu'une possibilité de refus. Voici par exemple un petit païen égaré sur une terre lointaine. La « grâce » du Christ, à son insu, va le chercher dès l'éveil de sa raison, la nature est chez lui à la fois l'ennemie et l'amie de la grâce. La spontanéité naturelle est à la fois bonne et mauvaise. Avant même de poser un acte vraiment libre, cet enfant aime d'un même amour le Créateur et les créatures, mais il aime celles-ci d'un amour qui n'est pas sans mélange. Il se conforme d'instinct aux exemples qu'il rencontre autour de lui, les bons comme les mauvais. L'éducation de cet enfant commence dès ses premiers ans. Mais peu à peu l'intelligence s'éveille, la volonté s'exerce

(49) *Conc. Trident.*, Sess. XIV, c. 4 ; D.B., n. 898 : « Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed moventis... ».

librement, d'une liberté commençante et comme analogique. La grâce aussi travaille cette âme, grâce encore anonyme, don gratuit qui n'est pas encore, dans cette conscience, l'appel de quelqu'un à quelqu'un. Cet enfant en arrive ainsi à poser des actes bons, conformes à la Loi morale, mais aussi des actes mauvais, en désaccord avec cette Loi. Le problème de l'intention n'est pas encore posé en toute clarté. On reste dans le domaine de cet implicite cher au P. Rousselot où la moralité, comme la réflexion et la liberté, ne sont encore qu'analogiques. Ni le bien ni le mal, même s'ils sont nommés, ne sont encore clairement distingués dans leur rapport à la fin dernière. En ce sens, nous continuerons à dire avec la théologie classique, elle-même en accord avec saint Augustin : sans la grâce de Dieu, entendons sans grâce *connue comme telle*, l'*homme peut poser des actes moralement* bons, non seulement en droit, mais en fait (50).

Mais voici, au sein de la continuité naturelle, une rupture soudaine. La grâce entre dans cette vie, grâce proprement dite, illumination soudaine qui révèle le sens de ces touches mystérieuses qui peut-être l'ont préparée. C'est cet âge de raison dont saint Thomas nous dit qu'il commande l'orientation de la vie entière (51). A vrai dire, la thèse du Docteur Angélique est ici quelque peu sommaire et manque de nuances psychologiques. Il est peu vraisemblable que l'enfant délibère ici sur sa fin dernière de façon très explicite. Mais il n'y en a pas moins une rupture avec l'expérience antérieure, sauf le cas extraordinaire d'enfants tellement prévenus par la grâce que celle-ci les a établis presque d'emblée dans une vie surnaturelle qui, de loin, rappelle celle de la Vierge Marie. Désormais, la vie morale a un sens profond. Le péché véniel lui-même, pourrait-on dire, n'est plus qu'analogique avec le péché véniel de la période précédente. C'est le péché véniel d'un enfant qui a déjà commis ou pu commettre un péché mortel, se détourner délibérément de Dieu tel qu'il l'a connu. Si, dans cette épreuve providentielle, l'âme a été fidèle à l'appel d'en haut, elle a été du même coup justifiée, elle est désormais en état de grâce (52).

L'enfant chrétien, lui, a été établi dans cet état par le baptême. Dès ses premiers pas dans la vie, il a été constitué fils de Dieu, frère du Christ, temple de l'Esprit Saint. Mais on trouverait dans sa psychologie concrète un cheminement analogue des appels divins et des réponses humaines. L'enfant païen sentait en lui confusément qu'un autre, meilleur que lui, travaillait son âme et l'invitait à se dépasser, à devenir meilleur. L'enfant chrétien sait cela dès son enfance. Les leçons de sa mère, les exemples de ses éducateurs viennent corroborer

(50) *De spiritu et littera*, n. 48 ; PL, XLIV, 230 (cfr ci-dessus, page 119, note 24).

(51) *I^a II^ae*, q. 89, art. 6 ; autres références dans L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai théologique*, 2e éd., 1934, p. 65-66.

(52) Cfr L. Capéran, *op. cit.*, p. 57-60.

les inspirations divines. Mais lui aussi, bien que délivré de la tache originelle, il sent en lui les résistances d'une mauvaise nature. Sa bonne nature est tout entière pénétrée de grâce, mais les germes des sept péchés capitaux sommeillent aussi dans son âme, et seule une fidèle correspondance à la grâce, manifestée pratiquement par le renoncement et le sacrifice, entretenue par la vie sacramentaire, peut les mortifier. Chez lui, sans cesser de rester une grâce, l'action divine crée comme une nouvelle nature, lui donne cette connaturalité pour le bien que le P. Rousselot, après saint Thomas, a mise en relief.

La grâce en lui, comme d'ailleurs chez notre païen, est génératrice de liberté, elle affranchit l'homme de la servitude intérieure, le fait maîtriser les passions naissantes. Mais une vigilance attentive est ici indispensable. La « nature » en effet, entendons la mauvaise nature, prend quelquefois le masque de la grâce ([53]). On peut vouloir être chaste ou tempérant et le vouloir avec une intention perverse ou une intention mêlée. L'homme alors organise sa vie autour d'une tendance fondamentale, vanité, orgueil, appétit de domination, qui, au lieu d'unifier l'âme, la divise encore. L'homme se fait centre, il cesse d'être soumis à Dieu, et ses vertus ne sont qu'apparence ou plutôt, unifié dans certains domaines, il devient ailleurs son propre esclave. Nous connaissons tous de ces hommes qui sont des modèles de rectitude en affaires, qui sont fidèles à leurs devoirs religieux, et qui ne savent pas garder la fidélité conjugale ; plus souvent encore, de jeunes époux qui sont chastes, dévoués, mais que la passion des affaires, le souci de gagner de l'argent, ou bien le soin de leur réputation, empêche certainement de monter et fait quelquefois tomber dans le péché mortel. Ici encore, à condition d'être reprises, adaptées, les merveilleuses analyses de saint Augustin sont pour le théologien et pour le directeur spirituel d'un puissant secours. Pour faire une théologie de la grâce qui réponde vraiment à nos préoccupations spirituelles, il faudrait réétudier le problème des rapports entre la grâce et les vertus, entre les vertus infuses et les vertus acquises, le péché mortel et le péché véniel. Mais cela nous entraînerait fort loin.

Il nous reste surtout à dire un mot du problème de la persévérance des justes. Depuis saint Augustin, cette question est, elle aussi, une véritable *crux theologorum*. Le concile de Trente s'est refusé à trop préciser la doctrine en ce qui concerne soit les rapports entre la persévérance imparfaite des justes et la persévérance finale, soit la nature des secours nécessaires pour cette persévérance ([54]). Aussi bien y a-t-il dans la théologie scolastique des explications divergentes. Nous n'entrerons pas ici dans le détail, mais, en gros, on peut dire que

(53) Voir les remarques de J. Thibon, *Retour au réel*, 1943, c. 135-140.
(54) A. Michel, *Persévérance*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 1283-1289.

les uns sont attentifs à la continuité de la vie spirituelle, les autres au contraire à la distinction entre la grâce commune et la grâce de la persévérance finale. On pourrait concevoir à première vue que la grâce donnée au baptême suffit à l'homme pour atteindre sa fin dernière. Impuissant à observer la Loi avant la justification, il est maintenant, dirait-on, équipé surnaturellement. S'il reste fidèle à la grâce, il est assuré du salut. Mais comment sera-t-il fidèle à la grâce? La fidélité aux dons de Dieu n'est-elle pas encore un autre don de Dieu ? La persévérance finale n'est-elle pas un don incomparable ?

Aussi bien, saint Augustin et tous ceux qui se réclament de lui ont-ils adopté une position radicale. L'homme que Dieu tire de son péché a sans cesse besoin de nouveaux secours, la grâce lui est nécessaire à tout instant pour persévérer dans la justice (55). Affranchi du péché, il reste exposé aux attaques de la concupiscence, mère et fille du péché. La grâce habituelle qui lui a été donnée au baptême n'est qu'un germe de vie, germe qu'il faut à tout instant défendre contre les intempéries et contre la malignité de l'*inimicus homo*. Sans une grâce nouvelle, secours intérieur à la volonté qui divinise et guérit à la fois, il sera exposé à de nouvelles offenses de Dieu. Un secours divin, pleinement surnaturel, est donc requis à tout instant pour que le juste puisse persévérer. Cette nécessité commande toute une théologie de la prière de demande, elle impose une foncière humilité. C'est l'attitude des saints qui disent encore au Seigneur : « Mon Dieu, défiez-vous de moi, car sans votre secours, je serais aujourd'hui capable de trahir ». Dans cette perspective, le don de la persévérance finale est moins un don particulier que l'ensemble des dons surnaturels que Dieu fait à une âme, que ces dons viennent de l'extérieur, « motions » nouvelles, distinctes de la grâce habituelle, ou qu'ils soient comme le fruit normal de la grâce habituelle et de la présence du Saint-Esprit dans les âmes. Dans une synthèse, il y a toujours plus que dans les éléments rassemblés. Si l'on adopte cette manière de voir, on ne trouvera aucun instant de la durée, où l'homme puisse se flatter d'avoir reçu le don de la persévérance finale (56).

Cependant cette manière d'envisager les choses a paru dangereuse aux théologiens des derniers siècles ; ils redoutent de donner prise

(55) *Concile d'Orange*, c. 10 : « adiutorium Dei etiam renatis ac sanatis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare ». Ce texte de Prosper d'Aquitaine résume bien la doctrine augustinienne, nous avons dit qu'il entend le secours divin d'une grâce proprement dite. Il distingue entre la persévérance imparfaite et la persévérance parfaite (*perdurare, pervenire*), mais pour affirmer la nécessité d'un secours à tout instant.

(56) C'est dans ce sens, croyons-nous, qu'il faut interpréter les textes classiques de saint Augustin, v.g. *de dono perseverantiae*, 10 ; PL, XLV, 999. — Les textes liturgiques que rassemble M. Michel (*Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 1292), portent incontestablement la marque augustinienne.

aux accusations de protestantisme ou de jansénisme. On a peur de trop accorder à la grâce, je veux dire à la grâce qui guérit. En entrant dans les vues augustiniennes, ne risque-t-on pas de laisser croire que la nature a été complètement viciée par le péché? Ne faut-il pas au contraire chercher à doser savamment ce qui, dans la persévérance des justes, revient à la grâce et ce qui revient à la nature, préciser ce que l'homme peut avec la grâce habituelle et le seul concours naturel de Dieu? Mais du même coup on se prépare des difficultés insolubles. Tous les justes, dit-on, ont le pouvoir de persévérer, mais tous n'ont pas le don de la persévérance ([57]). De nouveaux secours, que l'on s'efforce de préciser, sont encore nécessaires pour que le juste puisse arriver au terme de la vie éternelle. Sans eux, il retombera dans le péché. S'il était permis de recourir à des comparaisons assez grossières, on pourrait dire que certains théologiens imaginent l'homme comme un pilote qui, pour faire un long parcours, n'emporte qu'un stock d'essence limité. S'il veut arriver au terme, il devra nécessairement faire en route un ou plusieurs atterrissages ; on lui garantit du reste que, s'il a réussi à arriver sans encombre à l'étape, on lui fournira le nouveau contingent sans lequel il ne pourrait continuer son vol. Cette comparaison, encore une fois, est bien grossière, mais elle permet de comprendre que la manière dont certains théologiens expliquent le don de la persévérance introduit dans la vie spirituelle un certain discontinu. Nous ne disons pas de suite que cela est illégitime.

La solution augustinienne paraît bien plus tentante, mais elle a l'inconvénient de minimiser le rôle de la grâce habituelle. Celle-ci risque de ne plus être qu'une dénomination commode pour désigner la synthèse de ces dons particuliers sans cesse renouvelés que Dieu fait aux âmes des justes. Ici encore il faut recourir à des notions plus souples. La grâce, avons-nous dit, est avant tout un principe de vie. Or nous savons par expérience que la vie du corps ou celle de l'esprit est en danger dès qu'on ne l'entretient plus par une nourriture appropriée. Cesser de l'alimenter, cesser de lire, de travailler, d'écrire, c'est, pour un corps ou pour une âme, la mort à plus ou moins bref délai. La vie ne s'entretient que si elle puise hors d'elle-même de quoi se renouveler sans cesse. Elle n'est pas un cristal immobile, ni une flamme qui se consume elle-même, elle est une réalité mystérieuse, ontologique, et cependant toujours en devenir. Si donc le justifié ne recourt ni à la prière ni à l'Eucharistie pour rester en contact avec le Dieu qui veut bien habiter en lui, la présence divine, qui est toute spirituelle, tendra à se faire moins intime, moins intense, et du même coup, la grâce, sans disparaître, manifestera moins ses richesses. Dieu est en nous, il nous meut de l'intérieur par cette

(57) Suarez, *De gratia Dei*, lib. X, c. 4, n. 12 ; *Opera*, Vivès, t. IX, p. 585.

seconde nature, par ce principe de vie qu'est la grâce habituelle, mais il ne demeure en nous qu'autant que nous voulons bien accepter sa présence. Le péché véniel, en lui-même, ne saurait le chasser, mais il est signe qu'on néglige l'hôte divin, qu'on commence à avoir moins d'attention pour lui. Un jour viendra où, de péché véniel en péché véniel, on finira par chasser Dieu de son âme. Il sera trop tard alors pour dire : « je n'avais pas voulu cela » !

On conçoit donc qu'il y ait dans la vie spirituelle et dans les rapports entre la grâce habituelle et la grâce actuelle, entre l'état de grâce et le don de la persévérance finale, à la fois cette continuité soulignée par l'augustinisme et la discontinuité, la rupture partielle que suppose la théologie post-tridentine. Mais pour bien analyser ces données de la vie surnaturelle et étudier le rapport entre l'ontologie et la psychologie de la justification, il faudrait donner d'abord une phénoménologie du péché et de la conversion, suivie d'une description de la vie de l'homme justifié. La grâce échappe au scalpel du psychologue, mais, encore une fois, elle n'est pas sans rapport avec l'expérience et, en tout cas, le péché, lui, tombe sous l'expérience de l'homme. Il ne serait pas le péché s'il n'était une rupture délibérée avec un Dieu dont on affirme la présence et qu'on ne peut pas ne pas se représenter comme un maître, un ami ou un père dont on trahit l'affection ou dont on outrage la majesté.

Qu'il nous suffise pour aujourd'hui d'avoir repris et, nous l'espérons, de ne pas trop avoir trahi l'enseignement de la théologie en le replaçant dans les perspectives de la psychologie religieuse moderne.

Lyon-Fourvière. Henri RONDET, S. I.