

25.76

ETUDES FRANCISCAINES

TOME XXV - N° 75

TROISIÈME TRIMESTRE 1975

BIBLIOTHÈQUE
FRANCISCAINE
PROVINCIALE

LAUDES DE FRA JACOPONE DE TODI

LE CHANT LITURGIQUE
DANS L'ORDRE DE SAINT FRANÇOIS AUX ORIGINES

études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris
publiée par un groupe de frères mineurs franciscains et capucins

Rédaction / 26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration / Librairie Mariale et Franciscaine
9, rue de Vauquois, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38

Belgique / Les Editions Franciscaines, 14, rue du Prince, Verviers

Abonnements

	France	Etranger
Revue trimestrielle :	35 F.	45 F.
de soutien, à partir de :	50 F.	

Les manuscrits ne sont pas retournés.

La revue se réserve le droit de publier ou non, en tout ou en partie, les lettres à l'éditeur, selon l'intérêt qu'elles offrent et l'espace dont elle dispose.

études franciscaines

TOME XXV - N° 76

Revue trimestrielle

4° trim. 1975

SOMMAIRE

LIMINAIRE	311
ENCART	314
L'ITINERAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU :	
Chapitre quatrième : LA SPÉCULATION DE DIEU EN SON IMAGE	
RÉFORMÉE PAR LA GRACE (suite)	Louis Prunières 315
La grâce du Saint-Esprit.	
I. — Missions divines	315
II. — La grâce du Saint-Esprit dans le Breviloquium	328
III. — Grâce et Libre-Arbitre	348
IV. — Ramifications de la grâce	364
V. — Grâce et activité méritoire	371

LIMINAIRE

La méditation bonaventurienne sur LA GRACE DU SAINT-ESPRIT se présente comme un moment privilégié de la coïncidence des opposés, moment où l'existus et le reditus se rejoignent selon leur signification intégrale en attendant de coïncider parfaitement lors de l'avènement achevé de la Jérusalem céleste. La grâce, c'est le ciel qui transfigure la terre, c'est le Dieu indissociablement un et trine qui restaure et réforme, cosmise et hiérarchise selon le modèle céleste ce microcosme qu'est l'homme terrestre. *L'itinéraire de l'esprit vers Dieu et en Dieu*, mouvement ascendant par lequel l'ami de la Sagesse se laisse porter jusqu'à Dieu, tourne définitivement notre attention vers cette ouverture ou cet oculus de la voûte céleste d'où descend la Jérusalem d'en-haut : « En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez désormais le ciel ouvert, et les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'homme. »

C'est donc selon cette double référence céleste et terrestre, archéologique et eschatologique, que se développe et se systématise cette étude. Tout d'abord, selon sa référence au Dieu unique et tri-personnel, l'univers de la grâce créée apparaît comme une authentique théophanie, un mode particulièrement suggestif de la manifestation trinitaire. Pour saint Bonaventure, la théologie de la grâce est aussi inséparable de la théologie des missions divines qu'une perle de son eau-mère : « Nous avons d'ailleurs un bel exemple de l'articulation trinitaire de la grâce dans cette théologie de la mission, car nous trouvons dans l'effet conféré le don à posséder, et l'inhabitation dans la mission du Saint-Esprit, en un mot, ce qui fonde théologiquement la grâce du Saint-Esprit : don divinement donné, immédiatement donné et infusé par Dieu ; avec la grâce et dans la grâce, l'Esprit-Saint est donné, lui qui est le Don incréé, excellent et parfait qui descend du Père des Lumières par le Verbe incarné. Et ce, conformément à la vision johannique : « Il me montra un fleuve d'eau vive, clair comme du cristal jaillissant du trône de Dieu et de l'Agneau. » En somme, faire la théologie de la grâce, n'est-ce pas rester fidèle à cet Archétype ? Notre apparent détour par la théologie de la

mission n'était qu'un retour à la source et au modèle. Telle est l'authentique Archéologie.»

Autrement dit, cette méditation se meut toujours et très consciemment dans un univers qui est celui de l'expressivité de l'Être selon tout lui-même. Cette expressivité se traduit, en langage technique, par le passage de l'ordre essentiel à l'ordre notionnel : « Si l'on objecte que la mission connote un effet dans la créature, et que tout nom connotant un effet a régulièrement une signification essentielle, c'est-à-dire commune à toute la Trinité, nous répondrons qu'il faut distinguer : si le nom connotant l'effet signifie exclusivement l'effet, il est alors proprement essentiel, tel le verbe « créer » ; mais si en plus, le nom signifie un rapport à une personne, il peut devenir notionnel. »

On devine sans peine comment les grands thèmes de la spiritualité chrétienne ne relèvent plus seulement d'une mystique qui ne garde de théologie que le nom, mais retrouvent leur enracinement proprement théologique et donc leur signification plénière : « Ainsi, il ne suffit pas de dire que la grâce est un effet créé de la Trinité toute entière, il faut ajouter que cet effet créé, ce don produit en nous par une opération unique de la nature divine, pose du même coup une triple relation aux personnes qui sont à l'origine de cette unique opération. Nous sommes vraiment et proprement temples consacrés au Saint-Esprit, fils adoptifs du Père, et unis au Christ comme l'épouse à l'époux et comme des membres à leur chef. » Et l'on pourrait multiplier les exemples montrant la puissance d'intégration de cette théologie, puisqu'alors même l'analyse de la grâce dans son entité propre, dans son rapport à l'âme humaine et au libre arbitre déborde le cadre de la controverse avec le pélagianisme et le quiétisme entendus au sens le plus large, c'est-à-dire selon toutes les variétés et nuances qu'ils ont revêtues d'Augustin à nos jours. De ce simple point de vue, d'ailleurs, la synthèse bonaventurienne qui condense et systématise l'apport des siècles antérieurs reste classique et conserve toute son actualité qui n'est autre que l'actualité brûlante du concile de Trente.

Il n'est donc pas question de minimiser l'importance d'un équilibre doctrinal péniblement acquis et sans cesse à défendre au moins contre les intempérances de théologiens prisonniers d'une logique unilatérale. Nous voulons seulement souligner en marge du Commentaire lui-même, que la théologie spéculative ne retrouvera la place qui lui revient qu'en épousant ce mouvement de pensée à la recherche de la Vérité et de la Sagesse pour elle-même et non d'abord en vue d'une apologétique, laquelle tourne court le plus souvent ! Que le beau terme de « spéculation » reprenne enfin, au moins pour les contemplatifs, son sens originel. Se fabriquer un miroir fidèle dans lequel contempler les splendeurs divines : si c'est là souhait utopique, c'est volontiers que nous nous exercerons à chérir cette utopie. Outre que nous ne connaissons pas ici-bas d'activité plus noble, vingt siècles de tradition chrétienne en témoignent : ce n'est pas d'une ou-

verture au monde que l'Eglise a jamais tiré sa vitalité. C'est de cette ouverture céleste invitant à la contemplation de la Jérusalem d'en-haut que l'Eglise a reçu son sens unique de l'adaptation à la pluralité des civilisations. C'est pourquoi aussi cette adaptation n'a pas été une démission mais, à l'image de l'adoption divine, une adoption radicalement réformatrice de ce qu'elle venait sauver.

Précisément, ce n'est pas un hasard si ce traité se prolonge par la considération des vertus, dons et béatitudes pour s'achever dans celle du mérite, de l'action propre à ceux qui se sont embauchés dans l'entreprise divine. A qui l'embrasse dans son mouvement d'ensemble, cette méditation scolastique apparaît comme le déploiement quasi littéral de la perspective paulinienne : Seigneur, que faut-il que je fasse ? — Ma grâce te suffit. — La grâce n'a pas été vaine en moi. — C'est donc encore le plus logiquement du monde que ce mouvement d'ascension humaine et de condescendance divine s'inscrit ultimement dans le mouvement de la prière par excellence, le Notre Père.

Qu'aucune créature, visible ou invisible, ne cherche à me ravir la possession de Jésus-Christ ! Feu, croix, corps à corps avec les bêtes, lacération, écartèlement, dislocation des os, broiement du corps entier, que les tourments inventés par la méchanceté du diable tombent sur moi, pourvu que je possède Jésus-Christ !..

C'est lui que je cherche, lui qui est mort pour nous ! c'est lui que je veux, lui qui est ressuscité à cause de nous ! Je sens déjà les souffrances de l'enfantement.

Épargnez-moi, frères, ne m'empêchez pas de vivre, ne cherchez pas ma mort ; ne livrez pas au monde et aux séductions de la matière celui qui veut être à Dieu ; laissez-moi saisir la pure lumière ; arrivé là, je serai un homme.

Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu.

.....

Mes passions ont été crucifiées, et il n'y a plus en moi de feu pour la matière ; il n'y a plus qu'une eau vive, qui murmure en moi, et qui me dit : Viens vers le Père !

Saint IGNACE d'Antioche,
Lettre aux Romains.



Itinéraire de l'esprit en Dieu. 9

CHAPITRE IV

La Grâce du Saint-Esprit

I

MISSIONS DIVINES

— Dieu, qui est riche en miséricorde,
et poussé par le grand amour dont il nous a aimés,
alors même que nous étions morts par suite de nos fautes,
nous a fait revivre avec le Christ,
car c'est par grâce que vous êtes sauvés. (Eph. 2, 4).

« Et Dieu a réalisé cela même par le Christ qui assume la vie de notre nature et qui nous donne la vie de la grâce. La vie que le Christ a pour nous assumée, il l'a aussi exposée à la mort pour notre salut. C'est le Christ également qui nous confère la vie de la grâce. Mais, encore, la perfection de la vie de la grâce consiste à la fois dans la plénitude des habitus gratuits et dans l'accomplissement des commandements divins ». ¹ Dans le troisième livre des Sentences, saint Bonaventure condense de la Distinction XXII à XXVI sa doctrine sur les vertus théologiques, cardinales, sur les dons du Saint-Esprit, mais il faut compléter cet enseignement par les Distinctions XXVI à XXIX du deuxième livre sur la grâce sanctifiante, et la Distinction XVII du premier livre sur l'habitus de la charité. N'oublions pas que le plan des Sentences est invariablement celui de Pierre Lombard. Il semble légitime d'appliquer à tout ce qui touche la grâce, la pensée du saint Docteur, développée dans la Division du texte de la Distinction XXIII :

1. III Sent., d. 23, Divisio Textus (III, 469).

« C'est le Christ qui nous confère la vie de la grâce ». Et l'on comprendra peut-être alors que la Grâce de Dieu est aussi la Grâce du Christ et la Grâce du Saint-Esprit. Bonaventure récapitule la grâce, il maintient son unité d'origine en la rattachant successivement au Verbe incréé, au Verbe incarné, au Verbe inspiré.

- Le genre humain est venu à l'être par le Verbe incréé, il est tombé dans la faute en abandonnant le Verbe inspiré, il doit ressusciter de la faute par le Verbe incarné.²

L'intelligence même de ce texte récapitulatif implique la connaissance de son articulation Trinitaire.

UNITÉ DE LA NATURE DIVINE DANS LA PLURIFORMITÉ DES APPARITIONS

- Dieu n'est pas délimitable, ni visible, ni muable, et pourtant, il habite d'une manière spéciale dans les saints, il est apparu aux patriarches et aux prophètes, il est descendu du ciel, il a envoyé le Fils et l'Esprit pour le salut du genre humain.
- En Dieu, la nature, la vertu et l'opération de la Trinité sont indivises, et pourtant la mission et l'apparition d'une personne n'est pas la mission ou l'apparition d'une autre personne.

En Dieu réside l'égalité souveraine, et pourtant il revient au Père et à lui seul d'envoyer sans être lui-même envoyé ; l'Esprit-Saint est seulement envoyé, mais à la rigueur on peut dire qu'il envoie l'homme assumé ; il appartient au Fils d'envoyer et d'être envoyé.

- Explication théologique.

Le Principe premier est immense et non délimitable, incorporel et invisible, éternel et immuable, et il est cependant le Principe des réalités spirituelles et corporelles, naturelles et gratuites, il est donc ainsi le principe des réalités muables, sensibles et délimitées, par lesquelles il se rend manifeste et se fait connaître, lui qui est immuable, insensible et illimité.

D'une manière générale, il se rend manifeste et il se fait connaître par l'universalité des effets qui émanent de lui-même ; on dit qu'il est dans ces effets par essence, par puissance et par présence, et cela s'étend à toute la création.

D'une manière spéciale, *il se fait connaître par quelques effets qui conduisent l'esprit plus particulièrement vers lui :*

2. Breviloquium, p. 4, c. 1, 4 (V, 241).

en ce sens on dit qu'il habite, qu'il apparaît, qu'il descend, qu'il est envoyé et qu'il envoie.

Habitation : Habiter signifie *effet spirituel* avec acceptation. Tel est l'effet de la grâce « *gratum faciens* », la grâce qui fait que Dieu nous agrée, grâce déiforme et qui ramène à Dieu, grâce qui fait que Dieu nous possède et que nous sommes en possession de Dieu, grâce par conséquent qui fait que Dieu habite en nous. Mais comme l'effet de la grâce est commun aux trois personnes divines, l'inhabitation d'une seule personne n'est pas possible sans l'inhabitation d'une autre personne, bien plus sans l'inhabitation simultanée de toute la Trinité.

Apparition : Apparaître indique *effet sensible* avec signification expresse, telle l'apparition de l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe. Or les personnes divines sont distinctes, elles peuvent donc être signifiées distinctement et par des signes et par des noms, et c'est pourquoi chaque personne peut apparaître pour son propre compte (*per se apparere*), et l'apparition est compatible avec chacune des personnes et avec toutes, soit simultanément, soit séparément. Ainsi l'apparition de l'Esprit-Saint sous forme de langues de feu ou sous forme de colombe n'a pas lieu en raison d'un nouveau lien (*novum vinculum*) ou d'un effet spécial (*effectum specialem*), mais en raison de l'union qui existe entre le signifié et le signe qui lui est spécialement destiné et par le mode et par l'origine : par exemple, le souffle signifie l'esprit, le feu signifie l'amour et la colombe signifie la fécondité du don.

La descente : Descendre s'applique à l'un ou l'autre des effets *spirituels ou sensibles* mais dans leur inchoation. Dans le ciel, Dieu est toujours présent aux anges, car il habite toujours en eux et toujours il leur apparaît. Mais sur terre, pour les pécheurs, Dieu est presque absent du point de vue de la grâce et du point de vue de la connaissance, et c'est pourquoi il commence d'apparaître et d'habiter, présent au ciel et comme absent pour nous, il se rend présent sur terre : il ne change pas en soi-même, on dit cependant qu'il descend en nous.

La mission : La mission implique les *effets prédits et l'éternelle production*. Le Père envoie le Fils, lorsqu'il nous le rend présent par la connaissance ou la grâce, nous insinuant ainsi que le Fils procède du Père. Puisque le Père ne procède de personne, on ne dit jamais qu'il est envoyé. Mais le Fils, lui, produit et il est produit, c'est pourquoi, il envoie et il est envoyé. L'Esprit-Saint est éternellement produit, mais il ne produit que temporairement, c'est pourquoi il est envoyé au sens propre, mais

dans la mission active, sa compétence est réservée aux créatures.

La mission implique un effet dans la créature, mais elle implique aussi une relation intrinsèque d'autorité et de sub-autorité, en raison de la production interne et éternelle des personnes divines.³

LA MISSION CHEZ LES PERSONNES DIVINES

Le livre de la Sagesse nous dit : « Envoyez la sagesse de votre sainte demeure du ciel, envoyez-la du trône de votre gloire, afin qu'elle soit avec moi dans mes labeurs et que je connaisse ce qui vous est agréable » (Sap. 9, 10). L'envoi de la Sagesse insinue ici l'envoi ou la mission du Fils de Dieu. Mais l'Épître aux Galates est plus précise : « Lorsqu'est venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme, né sous la Loi, pour affranchir ceux qui sont sous la Loi, afin de nous conférer l'adoption. Et parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba, Père ! Ainsi tu n'es plus esclave, tu es fils ; et si tu es fils, tu es aussi héritier, grâce à Dieu ». (Gal. 4, 4-7). Enfin nous recueillons dans saint Jean le témoignage de la Vérité en personne : « Il vous est bon que je m'en aille ; car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas en vous, mais si je m'en vais, je vous l'enverrai » (Jn 16, 7).

Parler de mission des personnes divines c'est opérer un transfert de sens de la créature à Dieu. La mission implique un triple rapport : au principe ou à celui qui envoie, au terme, à l'envoyé.

La mission se réfère à son *principe* ou à celui qui envoie, comme à celui qui donne l'être, ainsi le rayon est émis par le soleil ; comme à ce qui donne la force, tel celui qui lance le javelot ; comme à celui qui donne juridiction et autorité, tel le prêtreur qui envoie le nonce. De ce triple point de vue on peut appliquer cette comparaison aux personnes divines : le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils comme celui qui possède l'être, la vertu et l'autorité en opérant de leur part. Sous cet aspect la mission se vérifie complètement chez les personnes divines, et il ne faut jamais avancer qu'une personne reçoive l'autorité sinon de celui dont elle reçoit la vertu, et elle reçoit la vertu de celui dont elle reçoit l'être. (Non enim est ponere, quod una persona recipiat auctoritatem, nisi a quo recipit virtutem, nec virtutem, nisi a quo recipit esse).

Il y a également trois manières d'envisager la mission à son terme : quelque chose est envoyée quelque part, où elle s'arrête et se repose, une pierre est ainsi envoyée en bas ; quelque chose est envoyée à quelqu'un, pour en être possédée, comme on envoie un don à quelqu'un ; enfin on envoie pour quelque chose, à savoir pour opérer

3. Idem, p. 1, c. 5 (V, 214).

quelque chose. Là encore la mission est applicable aux choses divines. Le Fils et l'Esprit en effet sont envoyés quelque part pour y habiter, ils sont envoyés à quelqu'un pour être possédés comme don, ils sont envoyés pour quelque chose, c'est-à-dire pour conférer un effet. Ainsi le terme de la mission apparaît plus prégnant dans le monde divin que dans les créatures.

S'il s'agit de l'envoyé ou de ce qui est envoyé, il faut lui reconnaître dans le monde créé une triple condition d'imperfection, à savoir : la séparation, la sujétion, la mutation, conditions qui ne se vérifient pas dans la réalité divine ; et pourtant il y a en Dieu une certaine perfection qui correspond à ces conditions d'imperfection. Car dans le monde inférieur, l'envoyé est séparé de celui qui l'envoie à cause de la distance qui sépare celui qui envoie et le terme de la mission. Par exemple, si j'envoie quelqu'un à Rome, dans la mesure où Rome est loin de moi, il faudra que celui qui doit être à Rome se sépare de moi. Mais dans le monde divin, Dieu qui envoie est partout, la distance est nulle et nulle aussi la *séparation*. C'est l'émanation et la sortie (*egressio*) qui tient lieu de distance.

Dans le monde inférieur, il y a soumission ou sujétion de l'envoyé à celui qui l'envoie. L'envoyé reçoit de qui l'envoie ou l'être ou la vertu ou l'opération, et de plus, il en est séparé substantiellement, car une substance absolument identique n'est pas participée par plusieurs. L'envoyé reçoit donc une autre vertu et une autre juridiction inférieure à celle de celui qui l'envoie. Or en Dieu, il n'y a aucune différence substantielle, et tout est d'une égale noblesse dans celui qui envoie et dans l'envoyé. C'est l'émanation de subautorité qui tient lieu de sujétion.

Enfin dans le monde créé, il y a changement dans l'envoyé en raison de la distance qui le sépare du terme. Il doit changer de lieu pour atteindre le terme où il est envoyé ; il y a donc changement local. Mais en Dieu celui qui est envoyé ne se trouve absent d'aucun lieu, il n'a pas besoin d'y accéder personnellement ; il n'y a donc pas changement local ou mutation. Toutefois la production d'un effet nouveau tient lieu de mutation.

Ainsi dans la réalité divine il n'y a ni séparation, ni sujétion, ni mutation, et c'est l'émanation, l'origine de la sub-autorité, et la production d'un effet nouveau qui en tiennent lieu.⁴

4. I Sent., d. 15, p. 1, a. 1, q. 1 (I, 259).

Mission

In creaturis

In Deo

Principium :

- 1° Dans esse.
Mittitur radius
a sole.
- 2° Dans virtutem.
Mittitur jaculum
a projectore.
- 3° Dans auctoritatem.
Mittitur nuntius
a praetore.

Una persona recipit auctoritatem
a quo recipit virtutem et esse.

Terminum :

- 1° Alicubi mittitur
ubi quietatur.
Lapis mittitur
deorsum.
- 2° Alicui mittitur
ut donum, a quo
habeatur.
- 3° Ad aliquid,
ut operetur.

Alicubi ad *inhabitandum*

Alicui ad *possidendum* ut donum.

Ad aliquid : ad *effectum* confe-
rendum.

Missum :

- 1° Separatur a
mittente.
Distantia.
- 2° Subjicitur mittenti ;
recipit a mittente
vel esse
vel virtutem
vel operationem.
- 3° Mutatur
Distantia missi a
termino.

Deus est ubique :
Emanatio, egressio missi a
mittente.

Non substantialis differentia :
omnia aequalis nobilitate in
mittente et misso.
Subauctoritatis emanatio.

Missus nulli loco abest.
Alicujus effectus de novo
productio.

LA MISSION EST TEMPORELLE

On parle de mission chez les personnes divines uniquement à partir du temps. En effet la mission implique un rapport à son principe et à l'envoyé, mais aussi au terme. Or le terme de la mission est nécessairement créé, puisque la mission en Dieu ne signifie aucun changement, mais une opération sur le terme, c'est-à-dire un effet. Tout ce qui reçoit un effet est créé et temporel, c'est dire que toute mission est temporelle.⁵

5. Ibidem, q. 2 (I, 261).

LA MISSION PASSIVE NE CONVIENT PAS AU PÈRE

L'idée de mission implique deux éléments : l'émanation et la manifestation par un effet. La mission passive implique l'émanation passive, or le Père est absolument sans principe, on ne peut donc parler à son sujet de mission passive.

Si l'on objecte que la mission connote un effet dans la créature, et que tout nom connotant un effet a régulièrement une signification essentielle, c'est-à-dire commune à toute la Trinité, nous répondrons qu'il faut distinguer : si le nom connotant l'effet signifie exclusivement l'effet, il est alors purement *essentiel*, tel le verbe « créer » ; mais si en plus, le nom signifie un rapport à une personne, il peut devenir *notionnel* : exemple : Créer par le Fils appartient uniquement au Père. Ainsi « être envoyé » ne signifie pas seulement un rapport de l'envoyé à celui qui reçoit l'effet, mais aussi à son propre principe d'envoi. (Significat enim, ipsum esse ab alio et in alium). Il procède d'un autre vers un autre.⁶

EST-CE TOUTE LA TRINITÉ QUI ENVOIE ?

P. Lombard dit expressément que le Saint-Esprit s'envoie lui-même et se donne lui-même. Entre celui qui envoie et l'envoyé, il ne fait pas intervenir la distinction personnelle, mais seulement une distinction de raison (*ratio intelligendi*), c'est identiquement le même qui envoie en tant que *Dieu* et qui est envoyé en tant que *don*.

Les autres Maîtres et les anciens pensent au contraire que « envoyer et être envoyé » impliquent autorité et subautorité et distinction personnelle. On ne peut donc pas dire qu'une personne s'envoie elle-même ou qu'elle est envoyée par elle-même. Pour eux de telles locutions sont impropres et elles exigent des explications.

L'autorité de saint Augustin confirme leur position : le Père n'est en aucune façon envoyé et dans l'Écriture on ne lit jamais qu'il soit envoyé. Qui dit « envoyé » « missus » dit subautorité, et inversement qui dit « envoyer » « mittere » dit autorité ; or une personne n'a pas autorité sur soi-même. Il ne faut donc pas confondre avec P. Lombard : « donner » « dare » et « mittere » « envoyer ». En un sens, donner veut dire *communiquer par amour et libéralité* (*ex liberalitate sive amore communicare*), en ce sens, il s'agit d'un acte essentiel qui ne connote aucune distinction, en ce sens on dit que toute la Trinité se donne elle-même et que le Père se donne. Mais en un autre sens, donner signifie *communiquer un don à quelqu'un*, non seulement par libéralité mais aussi *d'autorité*. *Dare est alicui donum communicare non tantum ex liberalitate sed etiam ex auctoritate*. En ce cas « donner » indique une notion, et on le comprend d'une manière notionnelle : donner le Saint-Esprit de la part du Père connote la spiration active, être donné ou le don du Saint-Esprit connote la procession passive ;

6. *Ib.*, q. 3 (I, 263).

en ce cas, donner à la même valeur qu'envoyer, et la donation passive signifie procéder. Pour la mission du Fils, il faut tenir compte de la nature divine et de la nature humaine « in Filio » dans le Fils. Selon la nature humaine, le Fils peut être envoyé et il est envoyé par toute la Trinité, car il est inférieur à Dieu, il n'a pas seulement la subautorité, il a encore la servitude (*servitutum*), car il est *serviteur de Dieu*, bien que par l'union hypostatique il soit Dieu. Selon la nature divine il est envoyé par le Père seul, car il est produit par le Père seul. Puisque le Saint-Esprit est produit par le Père et le Fils, et non par soi-même (et non *a seipso*), il ne peut être envoyé que par le Père et le Fils. Ainsi toutes les formules qui disent que le Fils est envoyé soit par l'Esprit-Saint soit par soi-même sont à entendre d'une mission selon la nature humaine.

Cette dernière position semble plus conforme à la raison et plus facile à soutenir, cependant nous ne devons pas tirer l'autorité des saints à notre raison mais au contraire soumettre notre raison à l'autorité des saints, sauf en cas de manifeste absurdité, or les saints disent, P. Lombard dit et surtout saint Augustin dit que *le Fils est envoyé par le Saint-Esprit et par soi-même*, et ces affirmations ne peuvent s'entendre seulement de la nature humaine, et c'est pourquoi il semble préférable de tenir la première position. Lorsque saint Augustin dit que « le Fils est envoyé dans la chair par l'Esprit-Saint », cette mission ne peut s'interpréter selon la nature humaine du Fils, car elle est préalable à l'assomption de la chair ou de l'humanité : elle est donc préalable à la nature humaine déjà unie. Il faut donc attribuer cette mission au Fils selon la nature divine, c'est donc selon sa nature divine que le Fils est envoyé par le Saint-Esprit. On doit donc dire à fortiori que l'Esprit-Saint peut s'envoyer lui-même.

On pourra dès lors répondre aux justes objections de la deuxième position par référence à l'exacte notion de la mission. De soi la mission implique deux choses : l'émanation et la manifestation, mais en raison même de sa signification elle comporte *principalement la manifestation*. Au Livre IV de la Trinité saint Augustin dit : « *mitti est cognosci esse ab alio* » « être reconnu comme procédant d'un autre ». On dit également que le « Fils est envoyé lorsqu'il est dans le temps perçu par l'esprit de quelqu'un ». Puisque la mission comporte principalement la manifestation et qu'elle connote dans l'envoyé l'émanation, il en résulte que la *manifestation* est signifiée par le mode actif et le mode passif de la mission (envoyer - être envoyé) ; mais l'*émanation* est signifiée dans l'un et l'autre cas d'une manière uniforme. Lorsque l'on dit : « le Père envoie le Fils », cela veut dire : le Père déclare ou manifeste l'émanation du Fils, c'est-à-dire que le Fils émane. Si l'on dit : « le Fils ou l'Esprit-Saint est envoyé », au sens passif, cela veut dire : il est rendu manifeste que le Fils ou l'Esprit émane d'un autre (*manifestatur ab alio emanare*).

La formule la plus adéquate et la plus propre à traduire la réalité mystérieuse sera donc la formule qui associera le principe de manifestation et le principe d'émanation ; ainsi on dira : « le Père envoie le

Fils, le Fils est envoyé par le Père » d'une manière adéquate parce que précisément le Fils qui émane du Père est aussi manifesté par le Père.

Dire que le Fils s'envoie lui-même ou que le Saint-Esprit s'envoie lui-même sera donc une formule moins adéquate, parce que ici la manifestation prend le pas sur l'émanation ; ce qui est principalement signifié en ce cas c'est le principe de la manifestation, non pas le principe de l'émanation.

Enfin on ne dit jamais que le Père ou que la Trinité est envoyé pour la simple raison que « envoyer ou être envoyé » impliquent l'émanation de l'envoyé ; or ni la personne du Père, ni la Trinité ne sont susceptibles d'émaner de quelqu'un. Il s'agirait alors de formules absolument impropres et inadéquates.⁷

BREVILOQUIUM ET SENTENCES : ACCORD OU DISCORDANCE ?

A première vue, la doctrine du Breviloquium semble prendre des distances à l'égard de l'enseignement des Sentences. Dans le Breviloquium, il y a mission au sens fort et propre lorsque « le Père qui envoie le Fils, nous le rend présent par la grâce ou par la connaissance, insinuant par là que le Fils procède du Père. Puisque le Père ne procède de personne, on ne dit jamais qu'il est envoyé. Le Fils produit et il est produit, c'est pourquoi il envoie et il est envoyé. L'Esprit-Saint, lui, est éternellement produit, mais il ne produit pas sinon temporellement, et c'est pourquoi il lui revient d'être envoyé au sens propre, mais au sens propre il ne lui revient d'envoyer que par rapport à la créature. « L'Esprit-Saint s'envoie lui-même ; l'Esprit-Saint envoie le Fils ; le Fils s'envoie lui-même » sont des formules *impropres* qui exigent une explication ; il faut préciser : « L'Esprit envoie le Fils ou le Fils s'envoie lui-même » pour autant qu'il est né de la Vierge Marie ».

Dans le Breviloquium, saint Bonaventure est soucieux avant tout de creuser en profondeur les axes de la construction théologique, il met en relief le sens fort, le sens propre ; mais dans les Sentences l'analyse tient compte davantage des données de la positive, de l'opinion des Pères ; au lieu de parler de formules impropres, il dira formules *moins propres* pour qualifier l'envoi du Fils par l'Esprit ou du Fils et de l'Esprit par eux-mêmes. Il reste que dans les deux textes, jamais le Père n'est envoyé. Dans le Breviloquium comme dans les Sentences, la mission au sens propre est la manifestation de la production chez celui qui envoie et de l'émanation de celui qui est envoyé. Ensuite, nous passons aux distinctions de raison ; dire que l'Esprit s'envoie lui-même, c'est dire analogiquement que la volonté est un instrument qui se meut elle-même ; l'Esprit est celui qui envoie comme Dieu mais il est l'envoyé comme don. Mais il ne s'agit pas d'un non-sens, car dire que l'Esprit s'envoie lui-même ne signifie pas que l'Esprit émane de lui-même, mais cela signifie que par l'Esprit s'opère, s'effectue la

7. Ib., q. 4 (I, 264).

manifestation d'une émanation, en mettant l'accent sur la manifestation. Nous dirions peut-être aujourd'hui que l'émanation n'est pas explicitée, mais qu'elle doit être implicite pour que la mission garde son sens. C'est au fond ce que dit saint Bonaventure lorsqu'il dit que la manifestation est le signifié principal, mais que l'émanation est connotée.

Toutefois, quand tout est dit sur les nuances du sens, il faut reconnaître un accord fondamental entre les Sentences et le Breviloquium ; en effet dans les deux textes, c'est la manifestation qui est première. « Mitti dicit effectus praedictos cum aeterna productione », littéralement : « Etre envoyé dit les effets susdits avec l'éternelle production ». Or les effets susdits sont la descente, l'apparition et l'inhabitation. Et le Breviloquium affirme que ces effets rendent *manifeste et connu d'une manière spéciale* le Principe premier. Les Sentences comme le Breviloquium sont une théologie de la manifestation, de la Théophanie. Mais n'est-ce pas dans les Sentences qu'on trouvera les articulations techniques de cette manifestation, le passage du sens commun au sens notionnel ? Rien de plus commun aux trois personnes divines que la création, et pourtant dire que « le Père crée par le Fils » c'est passer à l'ordre notionnel. (Innascibilité, paternité, filiation, spiration, procession). La finesse et la subtilité des analyses ne doit pas donner le change, ce qui reste premier dans l'intention bonaventurienne, c'est l'articulation trinitaire.

Nous avons d'ailleurs un bel exemple de l'articulation trinitaire de la grâce dans cette théologie de la mission, car nous trouvons dans *l'effet conféré*, le *don à posséder* et *l'inhabitation*, dans la mission du Saint-Esprit, en un mot, ce qui fonde théologiquement « la grâce du Saint-Esprit » : don divinement donné, immédiatement donné et infusé par Dieu ; avec la grâce et dans la grâce, l'Esprit-Saint est donné, lui qui est le Don incréé, « excellent et parfait qui descend du Père des Lumières » par le Verbe incarné, conformément à la vision johannique : « Il me montra un fleuve d'eau vive, claire comme du cristal jaillissant du trône de Dieu et de l'Agneau ». (Apo. 22, 1). En somme, faire la théologie de la grâce, n'est-ce pas rester fidèle à cet Archétype ? Notre apparent détour par la théologie de la mission n'était qu'un retour à la source et au modèle. Telle est l'authentique Archéologie. Nous n'aurons donc aucun scrupule à poursuivre notre enquête sur la Mission invisible du Fils et du Saint-Esprit dans le Premier Livre des Sentences.

LA MISSION INVISIBLE : GRACE GRATIS DATA OU GRACE GRATIFIANTE ?

L'Esprit et le Verbe peuvent-ils être donnés sans inhabitation (Quaerere de Spiritu et Verbo, quomodo dicatur dari et non inhabitare) ? Les grâces gratis datae ou charismes, tel que le don des miracles, le don de prophétie, le don de révéler les choses cachées, et même le don de la foi informe ne sont pas nécessairement liées à la grâce sanctifiante ou à l'inhabitation de Dieu dans l'âme. Dire en ce cas que le Fils ou que l'Esprit est donné ou envoyé, n'est-ce pas risquer l'équivoque ? Il faudra donc distinguer le sens prégnant : dari-mitti purement et

simplement, et le sens occasionnel (ad hoc). L'Esprit est donné purement et simplement lorsqu'il est posé non seulement en vue d'un usage, d'une activité, d'un exercice précis, mais possédé comme objet de fruition, de jouissance (ad fructum). Ce don se vérifie seulement au niveau de la grâce sanctifiante. Quand le don n'est pas possédé comme objet de fruition, mais comme secours (grâce actuelle) ou pour une activité particulière (charisme), il est donné « ad hoc » occasionnellement. Cela se vérifie lorsque sont donnés des charismes, où se *manifeste* le Fils ou l'Esprit-Saint. Dans la perception même de la Sagesse, il ne suffira pas de reconnaître que le Fils procède d'un autre, il faudra encore reconnaître que le Fils habite en nous-mêmes comme en son habitacle, pour dire que le Fils est envoyé purement et simplement.

LA MISSION DU FILS ET DE L'ESPRIT EST-ELLE INDIVISE ?

Dans la mission invisible il y a collation des dons dans lesquels se vérifient la manifestation et l'inhabitation. Il faut donc envisager les dons de Dieu à trois niveaux : la racine, les habitus et les actes.

Il y a une seule grâce sanctifiante par laquelle le Fils et l'Esprit habitent dans l'âme, et comme elle est la racine des dons gratuits, à ce niveau le Fils et l'Esprit sont donnés ou envoyés par le même don.

Les habitus se divisent en trois catégories : habitus purement affectifs, purement cognitifs et mixtes (medii). L'Esprit est donné ou envoyé dans les habitus purement affectifs, car ils lui sont appropriés. Dans les habitus purement cognitifs ni le Fils ni l'Esprit ne sont envoyés au sens propre. Dans les habitus en partie cognitifs et en partie affectifs, selon la diversité de leur contenu, c'est à la fois le Fils et l'Esprit qui est envoyé, car les habitus cognitifs acheminent à la manifestation du Verbe et les habitus affectifs conduisent à la manifestation de l'Amour.

Si nous appelons dons, l'illumination de l'intelligence et l'inflammation de l'affectivité, qui sont les actes consécutifs aux habitus, le Fils est envoyé dans les uns et l'Esprit dans les autres. Toutefois, comme ces actes sont conjoints, la mission invisible du Fils et de l'Esprit reste indivise. Il ne faut donc pas presser la comparaison entre la mission visible ou sensible et la mission invisible, car l'union et la connexion dans les signes extérieurs est loin d'être aussi étroite que dans les habitus intérieurs.

LA CROISSANCE DE LA GRACE IMPLIQUE-T-ELLE LA MISSION DU FILS ET DE L'ESPRIT-SAINT ?

Au jour de la Pentecôte, l'Esprit-Saint a été envoyé aux Apôtres, d'une mission visible mais aussi invisible, ce qui implique ici non pas naissance à la grâce mais croissance dans la grâce. De même le sacrement de confirmation ajoute au sacrement de baptême : l'Esprit qui était donné pour consacrer à Dieu l'inhabitation dans le baptême, vient dans l'homme à la confirmation avec toute la plénitude de la

sainteté. Enfin qui dit croissance de la grâce dit donation, c'est-à-dire mission du Saint-Esprit ; et qui dit consommation de la charité ne dit pas moins que naissance de la grâce, ainsi la consommation de la charité implique la mission de l'Esprit au moins autant que la naissance à la grâce.

Mais les opposants diront simplement que la notion de mission ne se vérifie pas dans la croissance de la grâce. En effet, l'Esprit-Saint n'est pas envoyé dans l'homme pour être *à nouveau* chez l'homme, mais pour y être *autrement* (de novo, aliter in ipso). Or chacun sait que l'Esprit n'est pas présent là où il n'était pas avant, mais qu'il s'agit d'une autre manière d'être présent, non plus seulement la présence par essence mais la présence par grâce. Or la croissance de la grâce n'implique pas un autre mode de présence. Bien plus, si nous concédons que la naissance à la grâce est un nouveau mode de présence, il ne s'en suit pas que la croissance de la grâce implique mission de l'Esprit ; en effet « être envoyé » c'est « procéder », « être envoyé » plus abondamment, ce serait « procéder » plus abondamment ; or il est évident que l'Esprit procède toujours également du Père et du Fils.

D'autre part, dans la mesure où la croissance de la grâce s'opère dans l'âme d'une manière inconsciente, il semble que l'aspect de manifestation, essentiel à la mission, ne se vérifie pas. Faudra-t-il dire enfin que la négligence qui entraîne le relâchement de la charité entraînera un abandon corrélatif de l'Esprit-Saint ?

Dans la solution et la réponse aux objections, saint Bonaventure sera assez nuancé. Tout d'abord il présente la solution qui tient surtout compte de la prise de conscience ; en ce cas, si la croissance de la grâce est perceptible à l'âme, il y aurait mission ; si la croissance est imperceptible, il n'y aurait pas mission. On maintient ainsi la définition augustinienne : « Tunc dicitur dari vel mitti, cum mente percipitur » « On dit qu'une personne divine est donnée ou envoyée lorsqu'elle est perçue mentalement ».

Mais on peut envisager la croissance de la grâce d'un autre point de vue, dans la mesure où il y a seulement progrès dans la grâce préalablement reçue et dans son exercice, dans la mesure au contraire où il y a octroi d'un nouvel usage ou même d'un nouveau don gratuit. S'il y a seulement progrès dans la même ligne, on ne parlera pas de mission du Saint-Esprit ; mais s'il y a octroi d'un nouveau don, comme cela s'est réalisé pour les Apôtres au jour de la Pentecôte, ou bien d'un nouvel usage, comme cela se réalise dans le sacrement de confirmation ; on peut alors dire que l'Esprit est envoyé ou donné, car il est en quelque sorte de nouveau présent selon ce don et l'usage de ce don, et il est présent d'une manière plus abondante.

Les objectants ont raison de dire que la croissance de la grâce n'implique pas une autre manière d'être, un autre mode de présence, mais il reste qu'il y a une manière plus parfaite d'habiter l'âme et un autre mode d'utilisation, et donc un nouveau mode. De même il est bien certain que le Saint-Esprit ne procède pas d'une manière plus

abondante du Père et du Fils, mais il peut être reçu d'une manière plus abondante (*mitti abundantius vel procedere est dupliciter : vel ab hoc, vel in hoc ; primo modo est uniformiter mitti, secundo modo non*). Ensuite la troisième objection confond l'augmentation de la ferveur, qui peut être quotidienne, et l'octroi de nouveaux dons et de nouveaux usages, qui eux ne sont pas un apport de chaque jour. Enfin parler de relâchement, c'est parler de la ferveur et non pas de la substance de la grâce qui seule est sujette à croissance ; Dans l'augmentation de la ferveur, on ne parle pas de mission de l'Esprit, mais uniquement en cas de croissance de la charité substantielle.⁸

RÉFORME DE L'IMAGE TRINITAIRE

L'image de recreation ou la ressemblance est constituée dans l'âme par l'enracinement des trois vertus théologiques dans l'unité de la grâce. L'unique Réformateur des hommes est le Verbe incarné qui nous envoie l'Esprit-Saint. A ce titre, le Christ est la porte du Paradis, et sa médiation nous octroie le Don des dons. La théologie de la mission a montré comment la grâce du Saint-Esprit était également la grâce du Christ. Mais le Christ n'est pas seulement principe de la grâce, il est aussi par la grâce et dans la grâce objet de fruition. A ce titre, le Christ est médiateur de contemplation, il est l'Arbre de vie au milieu du Paradis. En langage technique, nous dirions avec le saint Docteur que le Christ est à la fois : principe-don-objet. Mais la présence du Christ par mode de *don infus* instaure un registre nouveau dont le contemplatif peut tirer des harmoniques inouïes. Dans l'Itinéraire, Bonaventure montre comment les trois vertus théologiques, foi-espérance-charité, récupèrent les cinq sens spirituels et accèdent du même coup aux plaisirs de l'esprit, aux fruitions mentales extatiques de la dévotion, de l'admiration et de l'exultation. C'est tout un organisme mental qui est mis en jeu. Mais dans ce jeu divin, on ne doit pas rester un débutant, et le futur virtuose devra s'entraîner, faire des exercices hiérarchisés : purification-illumination-union ; il doit apprendre à lire la Bible, dans son sens littéral et dans son sens spirituel ; il doit enfin imiter les citoyens de la Jérusalem céleste, apprendre à vivre sur la terre comme au Ciel ; en un mot, le virtuose dispose des actes hiérarchiques, des révélations hiérarchiques et des ordres hiérarchiques sous la direction du Christ, Unique Hiérarque. A ce niveau qui précède la gloire, l'homme retrouve l'épanouissement de sa condition divine ; familier des personnes divines par l'inhabitation trinitaire, son comportement sera filial, sponsal, amical vis-à-vis du Père ; il agira en membre du Christ, comme son frère et son co-héritier ; il aura conscience enfin d'être un temple consacré à l'Esprit, fondé par la foi, érigé par l'espérance et dédié par la sainteté de l'âme et du corps. L'authentique noblesse de l'homme est alors retrouvée dont la racine et la souche coïncide avec la grâce et la charité du Christ : voie, vérité, vie, Verbe incréé, Verbe incarné, Verbe inspiré.

8. Id., p. 2, q. 1-3 (I, 270-273).

II

LA GRACE DU SAINT-ESPRIT DANS LE BREVILOQUIUM

Si le plan de l'itinéraire est ascendant et remonte des actes de foi, d'espérance, de charité, en passant par les sens spirituels et les activités proprement fruitives, jusqu'à l'état de grâce sanctifiante, le plan du Breviloquium est au contraire condescendant, depuis l'infusion divine, la réception dans le libre arbitre, la ramification des habitus vertueux, jusqu'à l'exercice des actes méritoires. Nous avons successivement : 1, 2, 3, 4 chapitres sur les sujets respectifs, soit au total : 10 chapitres sur la grâce. La grâce est donc étudiée comme une progression vers l'activité méritoire, avant l'activité ou la réceptivité de la gloire.

- 1° La grâce comme don divinement donné.
- 2° La grâce vis-à-vis du libre arbitre.
 - a) La grâce comme secours au bien méritoire.
 - b) La grâce comme remède au péché.
- 3° La ramification de la grâce dans les habitus vertueux.
 - a) La ramification des vertus.
 - b) La ramification des dons.
 - c) La ramification des béatitudes.
- 4° La grâce et l'activité méritoire.
 - a) L'activité de la grâce dans ce qu'il faut croire.
 - b) L'activité de la grâce dans ce qu'il faut aimer.
 - c) L'activité de la grâce dans ce qu'il faut pratiquer.
 - d) L'activité de la grâce dans ce qu'il faut demander.

Nous sommes dans la perspective paulinienne : « Seigneur que voulez-vous que je fasse ? » « Ma grâce te suffit », « La grâce de Dieu n'a pas été vaine en moi ». La grâce n'est pas un trésor ou un talent qu'on laisse improductif.

Salutation à la Vierge

Salut, Dame sainte, Reine très sainte,
Mère de Dieu, ô Marie,
et vierge perpétuellement,
choisie par le très saint Père du Ciel,
consacrée par lui comme un temple
avec son bien-aimé Fils et l'Esprit Paraclet !
Vous en qui fut et demeure
toute plénitude de grâce
et celui qui est tout bien !
Salut, palais de Dieu,
salut, tabernacle de Dieu,
salut, maison de Dieu !

Salut, vêtement de Dieu,
 salut servante de Dieu,
 salut Mère de Dieu !

Et salut à vous toutes, saintes vertus,
 qui par la grâce et l'illumination de l'Esprit-Saint
 êtes versées dans le cœur des fidèles,
 et d'infidèles que nous sommes,
 nous rendez fidèles à Dieu !

Salut, reine Sagesse, que le Seigneur te garde,
 avec ta sœur, sainte et pure Simplicité !

Dame sainte Pauvreté, que le Seigneur te garde
 avec ta sœur, sainte Humilité !

Dame sainte Charité, que le Seigneur te garde,
 avec ta sœur, sainte Obéissance !

Vous toutes saintes vertus, que le Seigneur vous garde,
 Lui de qui vous venez et vous procédez toutes.

Nul homme en ce monde ne peut posséder l'une de vous
 si d'abord il ne meurt à lui-même.

Qui possède l'une ne blesse pas les autres,
 il les possède toutes ;
 qui blesse l'une, les blesse toutes
 et n'en possède aucune.

Chacune d'elles met en déroute
 tous les vices et péchés :

Sainte Sagesse confond Satan
 et toutes ses malices.

Pure et sainte Simplicité confond toute sagesse de ce monde
 et toute sagesse de la chair.

Sainte Pauvreté confond toute cupidité et avarice
 et tous les soucis matériels de ce siècle.

Sainte Humilité confond l'orgueil et tous les honneurs de ce monde,
 et toutes prétentions mondaines.

Sainte Charité confond toutes les tentations venant du diable
 ou de la chair et toutes craintes égoïstes.

Sainte Obéissance confond toute volonté propre et tout charnel
 attachement et toute charnelle obstination.
 C'est elle qui tient le corps mortifié
 pour qu'il obéisse à l'esprit,
 pour qu'il obéisse à son frère :
 C'est elle qui rend l'homme soumis
 à n'importe quel homme de ce monde,
 et non seulement aux hommes,
 mais aux bêtes et aux fauves eux-mêmes,
 les laissant disposer de lui comme ils veulent,
 autant que d'en-haut leur permet le Seigneur.⁹

9. Salutation à la Vierge. Salutation des vertus. Saint François d'Assise :
 Documents (Desbonnet - Vorreux).

Sans empiéter sur le domaine du Père Dominique Gagnan, nous pouvons remarquer comment François dans ces Laudes opère le passage du ternaire au sénaire : Sagesse-Pauvreté-Charité ; Simplicité-Humilité-Obéissance. Pour ne pas choquer les néo-théologiens, nous n'insisterons pas sur le triomphalisme de ces Laudes : la victoire sur Satan, sur le monde et sur la chair !!! Le Poverello croyait encore à la priorité de la grâce sur la libido, à la priorité de la charité et de l'obéissance sur la lutte des classes, à la priorité de la pauvreté sur la dictature du prolétariat. La bouche parle de l'abondance du cœur, et les pseudo-frères du siècle incubent gravement ce que François avait exorcisé. Heureux François qui croyait à l'illumination du Saint-Esprit, à l'infusion de la grâce, à la royauté de Marie, à la possibilité d'un changement intérieur ! Heureux François qui ne confondait pas la pratique évangélique et la praxis révolutionnaire, l'efficacité de la grâce et l'efficacité du Parti ; la gloire du Seigneur et sa contestation ! Heureux François qui a su réveiller l'usage des vieilles vertus par la puissance de l'Esprit et non par la dialectique et la logomachie ! Heureux François qui reste pour nous un témoin de la théologie de son époque, et par là de la théologie réelle.

LA GRACE COMME DON DIVIN

La grâce est un don *infus et immédiatement donné par Dieu*. Avec la grâce et dans la grâce est donné l'Esprit-Saint, Don incréé, « excellent et parfait, qui descend du Père des lumières » (Jc. 1, 17) par le Verbe incarné, « fleuve d'eau vive, clair comme le cristal, procédant du trône de Dieu et de l'Agneau » (Apoc. 22, 1).

La grâce n'en est pas moins un don par lequel l'âme est perfectionnée, et devient fiancée du Christ (*sponsa Christi*), fille du Père éternel, temple du Saint-Esprit. Cette dignité ne se réalise que par la condescendance élevant (ex dignativa condescensione) et l'élévation condescendante que l'éternelle Majesté octroie par le don de sa grâce.

La grâce enfin est un don qui purifie, illumine et perfectionne l'âme, qui la vivifie, la réforme et la stabilise, qui l'élève, l'assimile et l'unit à Dieu, et par là même la rend *acceptable* ; c'est pourquoi on la nomme grâce qui rend agréable (*gratum faciens*).

En raison de sa bienveillance souveraine, le Principe premier a produit l'esprit raisonnable capable de la béatitude éternelle, et il a réparé cette capacité blessée par le péché en la restaurant pour le salut. Or la béatitude éternelle consiste dans la possession du souverain bien (in habendo : c'est un avoir), c'est-à-dire, dans la possession de Dieu qui est le bien qui l'emporte incomparablement (improportionaler) sur la dignité de tout service humain (obsequii). Il est donc absolument évident que nul n'est digne de parvenir à la possession de ce bien suprême qui transcende absolument toutes les limites de la nature, à moins que Dieu dans un mouvement de condescendance vers l'âme, n'élève l'âme au-dessus d'elle-même (nisi Deo condescende sibi, elevetur ipse supra se).

Or ce n'est pas par son essence immuable que Dieu condescend, mais par l'influence qui émane de lui-même ; et ce n'est pas par un changement de position locale que l'esprit est élevé au-dessus de soi-même, mais par une habilitation déiforme (habitus déiformis). Pour devenir digne de la béatitude éternelle, l'esprit raisonnable sera donc rendu participant de l'influence déiforme.

Cette influence déiforme procède de Dieu, elle est conforme à Dieu, elle est en vue de Dieu (est a Deo, secundum Deum, propter Deum), c'est pourquoi elle rend notre image mentale conforme à la bienheureuse Trinité, selon l'*ordre d'origine* sans doute, mais aussi selon la *rectitude du choix* et la *quiétude de la fruition* (secundum ordinem originis, rectitudinem electionis et quietudinem fruitionis).

Celui qui possède cette influence déiforme est donc *immédiatement* reconduit à Dieu, de même qu'il lui est *immédiatement* conformé, et c'est pourquoi ce don est *immédiatement* donné par Dieu comme Principe d'influx. Ainsi l'image de Dieu émane immédiatement de Dieu, et la ressemblance aussi émane immédiatement de Dieu, cette ressemblance qui est la perfection déiforme de l'image divine, et qu'on nomme *image de recreation*.

Mais encore, jouir de Dieu c'est posséder Dieu, dès lors, avec la grâce dont la déiformité dispose à la fruition de Dieu, nous est donné le Don increé, l'Esprit-Saint ; et qui le possède possède Dieu.

Nul ne possède Dieu sans en être plus spécialement possédé ; nul ne possède Dieu et n'est possédé par Dieu, sans l'aimer au premier chef et d'une manière incomparable, ni sans être aimé de Dieu comme la *fiancée* est aimée du *fiancé* ; nul n'est aimé de la sorte sans être adopté pour *fil*s en vue de l'héritage éternel ; ainsi par la grâce, l'âme devient fiancée du Christ, fille du Père et temple de Dieu.

Cette dignité ne peut résulter que de l'élévation et de la condescendance de Dieu. Il ne peut être question ici de l'*insertion* de quelque habitus naturel, mais uniquement d'un don divin et gratuitement *infus*. Pour le comprendre, il suffit de peser la grandeur (quantum est esse) d'être temple de Dieu, fils de Dieu, la grandeur d'être uni à Dieu indissolublement et d'une manière quasi matrimoniale par le lien de l'amour et de la grâce.

L'image mentale enfin est rendue conforme à la bienheureuse Trinité selon la rectitude de l'élection, c'est-à-dire, par la vigueur de la vertu, par la splendeur de la vérité et la ferveur de la charité. La vigueur de la vertu purifie, stabilise, élève l'âme ; la splendeur de la vérité illumine, réforme l'âme et l'assimile à Dieu ; la ferveur de la charité perfectionne l'âme, la vivifie et l'unit à Dieu ; et de cet ensemble, il résulte que l'homme plaît à Dieu et qu'il en est accepté.

Les dix actes susdits relèvent de l'influence déiforme, mais on la désigne surtout par le dernier qui est le plus complet. On parle de grâce gratifiante (gratum faciens), car celui qui la possède devient

agréable à Dieu (*Deo gratum*) ; il ne s'agit donc pas d'exprimer seulement l'origine gratuite de la grâce, mais aussi sa conformité à l'exemplaire et sa reconduction à la fin ; la grâce est en effet donnée pour que par elle, l'œuvre qui émane de Dieu, retourne à Dieu. en qui réside, à la manière d'un cercle intelligible, le complément de tout esprit rationnel.¹⁰

Ce chapitre du *Breviloquium* sur la grâce comme don divin se suffit à lui-même et pourrait nous dispenser d'une analyse plus développée, cependant le courant spirituel moderne et panthéiste qui prétend remonter à Evagre le Pontique à travers Eckart et Luther et d'autre part la théologie catholique en quête de ses liens trinitaires, nous invitent à montrer qu'il existait au XIII^e siècle une théologie de la grâce élaborée et qui sans sombrer dans la voie d'un émanatisme panthéiste débouchait pleinement sur le mystère Trinitaire. En cet instant où les philosophes chrétiens et les théologiens semblent absorbés par le phénomène de l'athéisme, il n'est pas inutile de rappeler que le véritable danger ne vient pas de l'athéisme qui fera toujours figure d'ennemi étique, c'est-à-dire un peu maigre pour nourrir les foules, mais bel et bien d'un panthéisme à multiples visages, véritable mirage des esprits affamés de Dieu. L'homme moderne voudrait mettre la main sur Dieu comme il a mis la main sur la matière, le monde et la nature. Et trop souvent, c'est le clerc qui est l'homme moderne exemplaire. Les théologiens de cuisine servent Dieu à leur propre sauce : leur panchristisme n'est qu'un panthéisme ou un athéisme décharné. « Laissons les morts enterrer leurs morts » avec solennité et tournons-nous vers les Docteurs qui ont les paroles de la vie éternelle. Dès qu'elle abandonne la doctrine de foi, garantie par la tradition, par le magistère et les conciles (surtout le concile de Trente) l'exégèse tombe dans le sens accommodatice, celui précisément qui s'accommode au rationalisme, au protestantisme, au modernisme, au panthéisme. Il serait par contre intéressant de souligner comment à trois siècles de distance le concile de Trente reprend magistralement une doctrine que Bonaventure présente déjà comme la doctrine commune de l'Église catholique ; et l'on verra mieux pourquoi le concile de Trente et les grands scolastiques sont englobés dans la même contestation des néo-théologiens.

La Distinction XXVI des *Sentences* porte sur la quiddité, l'en-soi, la positivité, le contenu de la grâce. Cette question présuppose évidemment la nécessité de la grâce pour l'obtention du Salut. « Cette question qui traite de l'arbitre de la volonté et de la grâce de Dieu est si difficile à discerner qu'on semble nier la grâce de Dieu lorsqu'on défend le libre arbitre, et qu'on semble supprimer le libre arbitre lorsqu'on affirme la grâce de Dieu » (Augustin. I *De Gratia Christi*. c. 47). De l'erreur à l'hérésie il n'y a trop souvent qu'un pas. Objectivement parlant, à l'époque de saint Bonaventure, la théologie de la

10. *Breviloq.*, p. 5, c. 1 (V, 252).

grâce s'opposait à deux erreurs : le Pélagianisme et le Semi-pélagianisme. Laissant aux historiens le soin de suivre les variations doctrinales de Pélage, il suffit de dire que le Pélagianisme accorde un tel relief au libre arbitre que la grâce n'est plus nécessaire à l'homme pour faire son Salut. Pélage admet toutefois la *grâce extrinsèque* : la doctrine de la loi, la prédication de l'Évangile ; il semble admettre une certaine *grâce intérieure*, qui nous serait donnée en raison de nos mérites, grâce qui ne serait pas nécessaire pour *bien agir*, mais qui faciliterait le *bien agir* ; cette grâce nous donnerait seulement le pouvoir ou la possibilité de bien agir, mais non pas l'*acte de la bonne action*.

Le Semi-pélagianisme reconnaît la nécessité de la grâce, mais pour sauvegarder la liberté, il pose en nous une *initiative* qui nous permet sans la grâce et par les seules forces de la nature de commencer à bien agir et de nous y efforcer de telle sorte que la grâce vienne ensuite promouvoir notre effort et notre désir. Ce rapport de l'effort à la grâce désigne un mérite de convenance (de congruo) et non pas « de condigno ». Cette initiative au reste ne prévient pas toujours la grâce, parfois elle prévient la grâce, parfois elle en est prévenue. (Denzinger. 174-200). Le concile d'Orange qui s'est tenu contre les Semi-pélagiens en 529, a été confirmé par Boniface II. Certains historiens prétendent cependant que le XIII^e siècle l'ignorait ; il serait alors intéressant de voir comment les grands scolastiques sont néanmoins fidèles à son enseignement.

Pour Luther au contraire, il ne s'agira plus de libre arbitre mais de serf-arbitre. Dans l'état de nature déchue, une œuvre même bonne est mauvaise. Pour Baius, Jansenius et Quesnel, il n'y a pas de bonne action sans l'habitus de la foi ou de la grâce sanctifiante ; toutes les actions des infidèles ou de celui qui n'est pas en état de grâce sont des péchés. Insistons sur le fait que Luther et Baius prétendent retrouver la pureté de la doctrine en faisant abstraction des Docteurs du XIII^e siècle.

Ce résumé emprunté à l'Institution théologique du capucin scotiste Bernard de Bologne (Venise. 1746) est suffisant pour le Pélagianisme et le Semi-pélagianisme, mais nous le complétons par le cours du Père Guy de Broglie sur l'erreur de Luther dans le « De Gratia ». Le Père de Broglie réduit à dix chapitres l'hérésie luthérienne :

1° Un prédestinationisme rigide : la domination divine exclut toute liberté de l'homme ; la volonté salvifique de Dieu et la rédemption ne sont donc pas universelles.

2° L'état de justice originel était purement naturel, et il était absolument dû à l'homme innocent ; cet état n'était pas exigé en vertu des lois nécessaires à l'essence humaine (le nominalisme de Luther faisait dépendre les lois des essences de la libre volonté de Dieu), mais la nature même de l'homme, telle que Dieu l'avait librement constituée, était toute entière destinée à cet état et à ce genre de vie, de sorte qu'on ne pouvait en aucune manière y distinguer les dons naturels des dons surnaturels.

3° Par conséquent, le péché d'Adam a totalement perverti l'homme. Dès lors, toute action des fils d'Adam est un péché mortel, digne de la mort éternelle.

4° Le péché originel avec lequel nous naissons est cette perversion totale devenue nôtre ; il s'identifie avec la concupiscence dont nous faisons l'expérience et qui n'a pas de cesse avant notre mort.

5° Par conséquent, nul n'est justifié ici sur terre de telle manière qu'il devienne intrinsèquement juste, saint, bon.

6° Une certaine justice extrinsèque et imputée est cependant accordée à l'homme. Dieu, par pure miséricorde décrète de traiter certains pervers comme s'ils étaient justes, couvrant leurs péchés et fermant les yeux sur leur perversion à cause des mérites du Christ.

7° Aucun sacrement ne peut conférer la grâce *ex opere operato*. Les sacrements ne sont utiles que dans la mesure où le rite externe offre l'occasion d'exercer des *actes de confiance interne*. Le sacrifice propitiatoire de la messe, comme injurieux pour la Croix, est exclu des moyens de salut.

8° L'unique condition de la justification imputée est la foi-confiance (*fides-fiducialis*), par laquelle l'homme individuel croit très fermement (mais sans aucune raison objective) qu'il est justifié ici et maintenant.

9° Aucun des actes qui suivent la justification n'est proprement méritoire auprès de Dieu ; mais inversement aucun acte mauvais ne peut nous priver de la justification, si nous gardons la foi-confiance.

10° Toutefois, nier tout lien entre la justice et la rectitude de vie, semblait trop impie et trop pernicieux, et c'est pourquoi Luther a cherché des voies obscures et variées pour établir ce lien, en considérant dans la foi quelque tendance nécessaire à la réformation de la vie. (De Gratia. p. 108).

L'ERREUR DE BAIUS : ¹¹

1° La liberté de la volonté consiste en ce qu'elle est seulement exempte de contrainte mais non pas exempte de nécessité.

2° L'état de nature intègre était absolument dû à l'homme innocent.

3° La réduction de toutes les affections humaines soit à une cupidité dépravée, soit à la charité : d'où la malice des affections bonnes mais imparfaites (haine naturelle du péché, désir du ciel, crainte des peines, prière du pécheur) et réduction induite de la foi, de l'espérance et de la religion à la seule charité.

4° Pessimisme exagéré sur la condition des païens et des pécheurs. L'infidèle est privé de toute grâce et de toute action honnête. Le fidèle pécheur s'exclut de toute grâce et de toute action honnête.

11. Cf. H. de Lubac, *Augustinisme et Théologie moderne*, Aubier, 1965.

5° La perversité coupable de tout acte naturel chez l'homme déchu : la malice du péché véniel est exagérée ; les mouvements non délibérés de la concupiscence sont coupables.

6° La négation, dans l'homme déchu, de toute grâce proprement et purement suffisante, c'est-à-dire d'une grâce qui confère à l'homme la puissance prochaine de poser un acte salutaire, bien qu'en fait il n'en fasse pas usage. L'affirmation corrélatrice qui pose l'impuissance de certains justes à accomplir les commandements de Dieu.

7° La doctrine qui soutient que le Christ est mort pour les seuls élus, ou pour les seuls fidèles et non pas pour tous les hommes.

8° La réduction de la justice à l'obéissance actuelle de la loi et qui néglige l'inhabitation permanente du Saint-Esprit.

9° La rémission des péchés considérée comme séparable de la justification et du mérite.

10° Erreur enfin qui restreint l'effet du baptême et de la pénitence à la seule rémission juridique de la peine. (Dz. 1001-1080).

Qu'est-ce que la grâce ?

LA NÉCESSITÉ DE LA GRACE

L'homme peut-il être agréable à Dieu (*acceptus*) sans le don de la grâce ? Certains théologiens réduisaient la grâce à sa fonction médicale ; la grâce du Christ nous ramenant à l'intégrité de la nature primitive, il semblait alors évident que le premier homme dans l'état d'innocence n'ayant pas besoin de la grâce médicale n'avait pas besoin de la grâce tout court. Certains passages de la Bible semblent d'ailleurs fonder cette position : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et tout cela était très bon » (Gen. 1, 31). « Vous aimez toutes les créatures et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait » (Sag. 11, 24). « J'aime ceux qui m'aiment et ceux qui me cherchent avec empressement me trouvent. » (Prov. 8, 17). L'homme qui était créé à l'image de Dieu plaisait donc à Dieu de par des dons naturels. Avant le péché l'âme d'Adam était toute belle puisqu'elle n'était pas ternie par la souillure de la faute, et cette beauté ne provenait pas d'une beauté surajoutée. De plus, créé dans la rectitude, Adam était capable d'aimer Dieu pour lui-même et par-dessus toutes choses. Si l'homme enfin a été créé parfaitement selon l'exigence de sa nature, il semble qu'il ait été agréable à Dieu sans le don d'une grâce surajoutée. N'est-ce pas déjà le fond de la position de Luther et de Baius ?

Par contre la position catholique maintient que la grâce est un don surajouté à la nature, et cette position repose fermement sur le témoignage de l'Écriture. « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu » (Heb. 11, 6). Et lorsque Paul dans la première épître aux Corinthiens

parle de la diversité des dons, des ministères et des opérations qu'il rattache au même Esprit, il est difficile de ne pas voir là des dons surajoutés à la nature. La sagesse apparaît de même comme un don surajouté : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse » (Sap. 7, 28). « Envoyez-la de votre sainte demeure du ciel, envoyez-la du trône de votre gloire, afin qu'elle soit avec moi dans mes labeurs et que je connaisse ce qui vous est agréable » (Sap. 9, 10). Enfin, il y a dans l'Écriture les titres de temple, de fils et d'épouse de Dieu qui sont hors de proportion avec la nature humaine, même intègre. « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira ; car le temple de Dieu est saint et c'est ce que vous êtes vous-mêmes » (1 Cor. 3, 16). « Ne vous attachez pas à un même joug avec les infidèles. Car quelle société y a-t-il entre la justice et l'iniquité ? ou qu'a de commun la lumière avec les ténèbres ? Quel accord y a-t-il entre le Christ et Bélial ? ou quelle part a le fidèle avec l'infidèle ? Quel rapport y a-t-il entre le temple de Dieu et les idoles ? Car nous sommes, nous, le temple du Dieu vivant, selon ce que Dieu lui-même a dit : « J'habiterai au milieu d'eux et j'y marcherai ; je serai leur Dieu, et eux seront mon peuple », « C'est pourquoi sortez du milieu d'eux et séparez-vous, dit le Seigneur ; ne touchez pas à ce qui est impur et moi je vous accueillerai. Je serai pour vous un père, et vous serez pour moi des fils et des filles, dit le Seigneur tout-puissant » (2 Cor. 6, 16). « A tous ceux qui l'on reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom, qui non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu sont nés » (J. 1. 12). « Tu es toute belle, mon amie, et il n'y a pas de tache en toi. Viens avec moi du Liban, ma fiancée... Tu m'as ravi le cœur, ma sœur fiancée, tu m'as ravi le cœur par un seul de tes regards... Que ton amour a de charme, ma sœur fiancée, que ton amour est délectable » (Cant. 4, 8). Enfin la notion même d'« acceptation » semble venir de la Vulgate : « Sicut et David dicit beatitudinem hominis, cui Deus *accepto* fert justitiam sine operibus : Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum » (R. 4, 6). Un « *accepto* » qui n'est traduit ni par Crampon ni par Osty, mais que le Père de Broglie maintient dans son « De Gratia ». Mais voyons comment Bonaventure explique cette *acceptation*.

Il y a deux manières de dire que quelque chose est *accepté* par Dieu : dans le premier cas, il s'agit d'une acceptation générale, qui consiste à estimer qu'une chose est bonne et à la conserver dans sa bonté. Cette sorte d'acceptation ne porte pas seulement sur la créature raisonnable mais encore sur toute œuvre de Dieu ; dans l'autre cas, il s'agit de l'acceptation spéciale dont l'objet est celui que Dieu estime digne de la béatitude éternelle. Cette acceptation ne porte que sur une créature raisonnable, car seule la créature raisonnable est capable de Dieu et peut en être participante (particeps). Or Dieu accepte cette créature raisonnable lorsqu'il la consacre comme son temple. lorsqu'il l'adopte comme fils, lorsqu'il la prend en mariage (assumit in conju-

gium). Conformément à l'usage de l'Écriture, on dit que les âmes saintes et qui plaisent à Dieu sont le temple de Dieu, les filles de Dieu, les épouses de Dieu.

L'acceptation générale ne requiert aucun surcroît de grâce qui aille au delà des conditions même de la nature. L'acceptation spéciale est nécessairement gratuite (non potest non esse gratuitum), d'abord en raison de la gratuite condescendance de Dieu, ensuite en raison de l'élévation (exaltatio) de la créature au delà des limites et de l'état de sa nature.

L'acceptation spéciale requiert nécessairement une condescendance gratuite de la part de Dieu. En effet, si le Dieu infini veut habiter dans une âme comme dans son temple, s'il veut adopter l'esclave comme fils, s'il veut prendre la servante pour épouse, qui pourrait douter que cela ne relève de sa grâce purement et simplement et de sa très libérale condescendance.

Dans cette acceptation, l'élévation (sublimatio) de la créature se situe au delà de l'état de nature. Il est en effet supérieur à tout complément naturel d'une créature d'être consacrée comme temple, adoptée comme fille, et prise pour épouse de Dieu. Ni la consécration, ni l'adoption, ni l'union de l'âme à Dieu ne peuvent se réaliser par une propriété de la nature, mais par le don de surcroît de la grâce, qui consacre l'âme pour en faire un temple, qui l'assimile pour qu'elle soit fille de Dieu, qui embellisse la face de l'âme pour la rendre apte à devenir l'épouse de Dieu. Or tout cela relève de la grâce gratifiante, car la sainteté lui est si étroitement jointe qu'elle ne peut en aucune façon être souillée ; la conformité à Dieu lui est si connexe qu'elle ne peut aucunement devenir dissemblable à Dieu, la beauté spirituelle lui est tellement unie (venustus) qu'elle ne peut en aucune manière devenir difforme (deformari) ; et c'est pourquoi cette grâce fait que l'âme est *acceptée* de Dieu. La raison de l'acceptation selon les trois propriétés susdites ne s'attribuent pas à l'âme par métaphore ou figure de style, mais en toute propriété et en toute vérité.

Il est donc clair que même dans l'état d'innocence l'homme avait besoin de la grâce gratifiante pour *plaire à Dieu*. Cette nécessité se dégage à partir du mode même d'acceptation, mais on peut la dégager à partir de Dieu pour autant qu'il *accepte* l'homme. Dieu en effet a fait toutes chose pour sa gloire et il n'a besoin de personne, et c'est pourquoi il exige un honneur tout spécial de la créature raisonnable. Nous rendons à Dieu cet honneur quand nous lui référons toutes choses parce qu'il en est l'auteur et la fin. Or c'est un fait que Dieu n'a pas décrété de conduire l'homme à la perfection de la gloire par quelque chose qui tire son origine des principes de la nature, mais par un don ajouté à la nature. De ce fait, l'homme devait se montrer plus reconnaissant à l'égard de Dieu, et il devait ainsi lui attribuer totalement l'œuvre de son Salut.

Après cette exposé magistral, nous passons directement à la réfutation de la sixième objection qui met en cause la puissance de Dieu : Dieu

pouvait-il oui ou non faire une créature si bonne qu'elle lui plaise à partir de ses principes naturels ? Autrement dit, Dieu pouvait-il faire une créature qui lui soit agréable (accepta) sans le don de la grâce ? On répondra à cette question que même si Dieu dans sa toute-puissance pouvait faire toutes choses, la nature cependant n'en serait pas capable. Cette impossibilité vient donc de la créature. Si Dieu faisait cela, cela reviendrait à dire qu'il fait en sorte que le don de la grâce est le don de la nature et que la grâce est la nature. C'est impossible, puisque le don de la grâce est au delà des limites de la nature. Il en est de la grâce comme de la béatitude : il est impossible que Dieu fasse l'homme bienheureux par la nature, et pourtant, Dieu pourrait le créer bienheureux, car la béatitude consiste dans un bien qui est supérieur à toute nature. Supposons enfin que Dieu ait pu le faire, il reste qu'il ne l'a pas décrété, parce que cela ne convenait pas (quia non decuit). En effet, Dieu devait préserver sa propre gloire, car il n'accepte personne au préjudice de sa propre gloire ; or la gloire de Dieu est sauvegardée par la grâce même qui ne peut et ne doit en aucune façon être ingrate. La grâce devait donc être donnée de manière à être appréciée comme un don purement gratuit.¹²

LA GRACE EST-ELLE UN APPORT POSITIF CHEZ CELUI QUI EN EST GRATIFIÉ ?

Depuis le concile de Trente, il est défini que la cause formelle de la justification est la justice de Dieu, non pas la justice dont Dieu lui-même est juste, mais la justice qui nous rend justes, la justice que chacun de nous reçoit selon une mesure différente. (Dz. 799, 820, 821). « Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés soit par la seule imputation de la justice du Christ, soit par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité qui sont infusées dans leurs cœurs par l'Esprit-Saint, et qui leur est inhérente, soit encore que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est seulement la faveur de Dieu. A.S. ».

Voici comment à partir de la gratification et de l'acceptation, saint Bonaventure justifie la positivité interne et formelle de la grâce :

La grâce apporte quelque chose à celui qui est gratifié ou accepté. En effet, dans l'acceptation la volonté divine n'est pas affectée, dans l'approbation la vérité divine n'est pas trompée, et dans la gratification il n'y a aucun changement ni dans la volonté divine ni dans la vérité divine.

Si dans l'acceptation la volonté divine n'est pas affectée, ce n'est pas en vertu d'une nouvelle affection de sa part que la volonté divine accepte quelqu'un, il faut donc que l'acceptation ait lieu en vertu d'un *nouvel effet*, et c'est dire par là qu'un effet est posé chez celui qui est accepté.

12. II Sent., d. 29, a. 1, q. 1 (II, 695).

Dans son approbation la vérité divine ne se trompe pas, dès lors elle préfère l'un à l'autre, elle approuve l'un plutôt que l'autre, dans la mesure où ce quelqu'un possède en soi quelque chose qui est plus digne de l'approbation divine. Or personne n'est accepté à moins d'être approuvé, personne donc n'est agréable à Dieu ou accepté de Dieu s'il ne possède en soi quelque chose qui le rende digne de l'approbation divine.

Lorsque quelqu'un commence à nouveau d'être l'objet de l'approbation et de l'acceptation divines, la volonté et la vérité divines demeurent immuables, aucun changement ne peut survenir du côté de Dieu qui accepte ou qui approuve, il faut donc nécessairement que le changement survienne chez celui qui est accepté ou approuvé. Or ce changement n'a pas lieu parce que quelque chose serait enlevé au sujet, il y a donc mutation parce que quelque don est conféré par Dieu au sujet qui en bénéficie.¹³

LA GRACE EST UN DON CRÉÉ

« La justification n'est pas la seule rémission des péchés, mais elle est aussi la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons, d'où il résulte que l'homme injuste devient juste, et que d'ennemi il devient ami, pour être héritier en espérance de la vie éternelle. Voici les causes de cette justification : la cause finale est la gloire de Dieu et du Christ ainsi que la vie éternelle. La cause efficiente est Dieu miséricordieux, qui gratuitement nous lave et nous sanctifie, nous marquant du sceau et de l'onction de l'Esprit-Saint de la promesse. La cause méritoire est le bien aimé Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ qui sur le bois de la croix par sa très sainte passion, à cause de la trop grande charité dont il nous a aimés, nous a mérité la justification, alors que nous étions encore ennemis, de même qu'il a satisfait pour nous auprès de Dieu le Père. La cause instrumentale est le baptême, sacrement de la foi, sans laquelle la justification ne se produit jamais pour quelqu'un. Enfin l'unique cause formelle est la justice de Dieu, non cette justice dont Dieu est juste, mais cette justice qui nous fait justes... (Dz. 799).

Ce décret est de 1547, il est intéressant de voir comment Bonaventure présente cette doctrine vers 1247 :

La grâce est-elle seulement le don incréé qui est l'Esprit-Saint, ou est-elle aussi le don créé ? Cette question oppose l'opinion des sages à l'opinion des sages. Dans cette question il y a quelque chose qui est déterminé par la foi et quelque chose qui est sujet à l'investigation rationnelle. La foi et l'Écriture déterminent que « sans le don de la grâce il est impossible de plaire à Dieu » ; elles déterminent aussi que sans le don incréé qui est l'Esprit-Saint, l'homme ne peut être accepté de Dieu ni participer à l'adoption des fils de Dieu. C'est

13. II Sent., d. 26, a. 1, q. 1 (II, 631).

pourquoi tous ceux dont l'intelligence est droite concèdent que dans les justes il y a le don de la grâce, et ils croient même que dans les justes il y a le don incrée qui est l'Esprit-Saint. Ceci est déterminé par la foi et par l'Écriture, celui qui penserait le contraire serait donc hérétique. Mais outre le don incrée, est-ce aussi par un don créé que nous sommes acceptés de Dieu, cela l'autorité expresse de l'Écriture ne le détermine pas, c'est donc une question qui relève de la preuve par raisonnement théologique. Or c'est par leurs opérations propres que nous discernons les habitus, les dons et les vertus, et ce sera précisément la comparaison diverse des actes et des effets de la grâce à la grâce elle-même qui donnera naissance à des opinions diverses.

Tout le monde est d'accord sur les actes et les effets de la grâce, à savoir : recréer, reformer, vivifier, illuminer, assimiler, unir, stabiliser, rendre accepté, élever. Or certains ont référé les actes à la grâce comme à leur *principe efficient*. Dieu suffit pour accomplir ces actes ou effets dans la créature raisonnable ; en raison de leur dignité, ils conviennent à Dieu seul ; en raison de leur difficulté, ils sont possibles à Dieu seul ; partant de là certains docteurs ont donc conclu qu'il est superflu, inconvenant et impossible de poser un don créé pour accomplir ces actes.

Les tenants de l'autre opinion réfèrent ces actes et ces effets à la grâce, comme à leur cause formelle (*forma*). Il est nécessaire que la vivification et la reformation proviennent de quelqu'un comme principe efficient et de quelque chose comme cause informante. Or il n'est pas possible et il n'est pas convenable que Dieu soit la *forme perfective* de quelque créature que ce soit, c'est pourquoi outre le don incrée, principe efficient de ces actes, il est convenable et normal de poser un don créé par quoi l'âme est *informée*.

Comment les actes de reformation et de vivification seraient-ils dans l'âme, sans quelque forme complétive, qui informe l'âme ? La grâce créée est comparable à l'influence de la lumière et le principe de la grâce est comparable au soleil. L'Écriture nomme Dieu ou le Christ « soleil de justice ». Du soleil procède l'influx lumineux dans l'air, cet influx lumineux par quoi l'atmosphère est formellement illuminée. Du soleil spirituel qui est Dieu procède l'influx de la lumière spirituelle dans l'âme, cet influx par quoi l'âme est formellement illuminée, réformée, gratifiée, vivifiée. Ainsi entre toutes les réalités corporelles, c'est à l'influence de la lumière que la grâce de Dieu est spécialement assimilée. L'influx lumineux assimile les corps qui la reçoivent à sa propre source lumineuse, les corps participent à la luminosité du soleil. De même, la grâce est un influx spirituel qui assimile l'esprit humain et le rend conforme à la source même de la lumière (*Lux*).

C'est à juste titre que cet influx ou cette influence est nommée grâce : elle est donnée par pure libéralité, sans aucune nécessité contraignante de la nature : elle ne tire pas son origine des principes du sujet et elle ne sort pas de Dieu par nécessité, mais de par sa pure bienveillance ; elle rend l'homme agréable à Dieu (*gratum*), elle

assimile l'homme et elle le rend conforme à Dieu, par elle, l'homme devient ami de Dieu, il plaît à Dieu et il en est accepté ; enfin elle rend l'homme capable d'agir gratuitement dans ses actions ; de soi, la puissance affective de l'homme est repliée et mercenaire, l'homme a tendance à rechercher sa propre commodité, mais lorsque survient la grâce de Dieu elle rend l'homme tout entier capable de gratuité, il veut alors se dépenser totalement et gratuitement soit au service du prochain soit pour l'honneur de Dieu.¹⁴

LA GRACE, SUBSTANCE OU ACCIDENT ?

Admettre que la grâce est un don créé, c'est admettre du même coup qu'elle appartient au genre des accidents. Mais la réalité accidentelle n'est pas univoque.

1° Il y a l'accident qui se réfère à quelque chose à la fois comme son sujet et sa cause. Ainsi la couleur noire du corbeau est mise en rapport avec le corbeau lui-même comme sujet de la couleur et cause de cette couleur.

2° Il y a l'accident qui se réfère à une chose comme à son sujet et à autre chose comme à sa cause. La lumière dans l'air, ou l'espèce dans le miroir sont en rapport avec l'air et le miroir comme dans le sujet récepteur. mais non comme à leur cause, car la lumière et l'espèce tirent leur origine d'une autre source que l'air ou le miroir.

Mais dans ce dernier cas, il y a encore trois distinctions à faire qui sont fondées sur le niveau d'origine : l'accident peut tirer son origine d'une cause qui est inférieure au sujet récepteur : ainsi l'espèce de la pierre dans l'œil ou dans l'intellect humain ; l'origine peut provenir d'une cause égale au sujet : ainsi la ressemblance du miroir dans un miroir ; enfin d'une cause supérieure, comme la lumière dans l'air illuminé.

Ce dernier type d'accident qui tire son origine d'une cause supérieure, est *comme accident* un complément non pas de l'être premier, mais de l'être second (complementum, non quantum ad esse primum, sed quantum ad esse secundum). Pour autant qu'il provient d'une cause supérieure, cet accident anoblit le sujet du fait même qu'il le relie et le rend conforme à ce qui lui est supérieur. Mais lorsqu'il s'agit d'un accident qui tire son origine de l'Être premier et suprême, dans le cas où son infusion ou son origine procède conformément à un influx parfait, il ne lui appartient plus seulement d'ennoblir le sujet, mais encore de le consommer et de l'apaiser (quietare). Cette consommation, l'accident ne l'opère pas seulement en vertu de soi, mais encore en vertu de celui dont il procède, en qui se trouve toute perfection et le rassemblement de tout bien.

14. Ibidem, q. 2 (II, 635).

A ceux qui objectent qu'un accident ne peut pas être plus noble qu'une substance, il faut répondre que leur raisonnement pèche de trois manières. 1° La noblesse de la substance et de l'accident et leur bonté ne sont pas l'objet d'une comparaison au sens propre. L'accident n'est pas un bien pour soi mais pour un autre, il n'est pas bon en tant qu'ordonné mais comme raison d'ordination ; par contre, la substance est bonne comme participante à la bonté. — 2° L'accident pris en lui-même, dans son essence d'accident, dans son être premier, n'est évidemment pas plus noble que la substance ; toutefois, pour autant qu'il inhère au sujet et qu'il inclut l'être du sujet, il ajoute une certaine noblesse à l'être second. — 3° On ne dit pas que la grâce est plus noble que l'âme ou qu'elle est la perfection de l'âme, par sa seule vertu, mais parce qu'elle unit l'âme au bien incréé.¹⁵

LA GRACE EST-ELLE CORRUPTIBLE ?

La grâce ne peut évidemment pas subsister en dehors de son sujet d'inhérence, mais elle ne peut pas non plus y coexister avec la faute ; dans la mesure où le sujet d'inhérence est susceptible de pécher, dans la même mesure la grâce est susceptible de corruption.

D'autre part, la grâce n'est pas produite à partir d'une cause matérielle (non *producitur ex aliquo materialiter*), car elle est purement et simplement un don gratuit et toute entière « elle descend d'en haut, du Père des lumières » (Jc. 1, 17). Tout ce qui se corrompt fait retour aux principes d'où il est tiré (*in id cedat unde producitur*) ; puisque la grâce est produite « *ex nihilo* », lorsqu'elle est corrompue, elle fait retour au néant.

Par le commencement même de son existence, la grâce comporte ce mode de corruption, mais elle l'implique encore en raison de son être propre ou de sa manière d'exister (*esse proprii sive modi existendi*). Produite du néant, la grâce retourne au néant, conformément au processus de corruption des accidents qui font retour à leurs principes matériels (*in id redeunt unde exeunt cum producuntur*). (La corruption de la grâce est donc une annihilation, mais n'oublions pas que le néant n'est pas une véritable cause matérielle pour saint Bonaventure mais un indicatif dans l'ordre de l'être : il permet de situer le *commencement d'être* ou la fin de l'être). Par ailleurs, l'être propre de la grâce ou son mode d'existence est marqué d'une double dépendance : sa cause efficiente n'est pas son sujet d'inhérence ; la grâce n'est pas produite à partir des principes de son propre sujet d'inhérence. Reprenons l'analogie de la lumière par rapport au soleil, de la ressemblance dans le miroir par rapport au modèle d'émission, de l'espèce impressée dans l'âme par rapport à l'objet de connaissance ; dans ces trois cas, la corruption de la lumière, de la ressemblance et de l'espèce impressée n'implique pas la corruption du sujet d'inhérence (l'air, le miroir et l'intelligence), et pourtant il n'y a pas retour de la lumière au soleil

15. Ib., q. 3 (II, 638).

dont elle procède, ni retour de l'image à son modèle, ni retour de l'espèce à la source d'émission ; la corruption en tous ces cas est donc une évanescence. Or nous avons dit que la grâce est produite dans l'âme, non pas en vertu de ses principes naturels, mais comme un influx habituel de la source divine ; en cas de corruption, cet influx ne fait pas retour à sa source, il disparaît purement et simplement, il y a donc annihilation. C'est en ce sens qu'on dira du péché qu'il est néant, car c'est dans le péché que s'opère la corruption de la grâce. Nous savons que parmi toutes les corruptions il déplaît au plus haut point à celui qui est l'Auteur souverain et le Conservateur de tous les biens.¹⁶

Quel est en priorité le sujet d'inhérence de la grâce ?

La grâce adhère-t-elle d'abord à la substance de l'âme, ou d'abord aux puissances de l'âme ?

Arguments en faveur de l'inhérence substantielle.

1° Aucune puissance de l'âme n'est continuellement en activité (in suo actu) ; or la grâce est continuellement en activité (in suo actu) car c'est continuellement qu'elle rend l'homme agréable à Dieu et accepté de Dieu.

2° Les Pères et les docteurs disent que la grâce est la vie de l'âme ; or vivre est un acte substantiel, qui n'est pas inhérent à la substance par les puissances, mais aux puissances par la substance ; le premier acte de la grâce consiste à vivifier, il concerne la substance avant les puissances.

3° Les accidents sont aussi nombreux que leurs propres sujets d'inhérence ; si la grâce réside d'abord dans les puissances, la pluralité des puissances impliquera la multiplication de la grâce dans l'âme. Puisque dans une âme unique il y a une grâce unique, il faut convenir que la grâce inhère d'abord à la substance de l'âme.

4° L'image de réformation consiste dans la grâce et les vertus ; mais l'image de réformation correspond à l'image de création ; or l'image de création consiste dans l'unité de l'essence et la trinité des puissances ; puisque les trois habitus des vertus théologiques s'appliquent aux trois puissances, il doit y avoir quelque chose d'unique qui concerne l'essence même de l'âme, à savoir la grâce.

5° L'opération procède de la puissance et la puissance tire son origine de la substance ; or une opération n'est acceptée et agréée de Dieu que dans la mesure où la puissance d'opération est d'abord acceptée et gratifiée ; ainsi la puissance d'opération ne sera elle-même acceptée que dans la mesure où la substance est d'abord acceptée. L'acceptation

16. *Ib.*, q. 4 (II, 640).

se réalise par la grâce, donc la grâce inhère d'abord à la substance de l'âme.

6° Dieu est présent dans les petits enfants baptisés, par l'habitation de la grâce. Mais chez les enfants les puissances ne sont pas en état de fonctionner (*potentia expedita*), il faut donc convenir que la grâce ne s'applique pas en priorité à l'habilitation de la puissance (*expeditioni*) mais plutôt à la vivification de la substance.

Priorité aux puissances

1° Augustin dit que « la grâce est au libre arbitre ce que le cavalier est à son cheval ». C'est donc en raison du libre arbitre que la grâce réside dans l'âme.

2° P. Lombard s'appuie sur l'autorité d'Augustin pour diviser la grâce : grâce prévenante et subséquente ; or il définit l'une et l'autre par rapport à la volonté. Il semble donc que le sujet premier et propre d'insertion de la grâce soit la volonté même.

3° Entre la puissance et l'acte, l'*habitus* est un intermédiaire ; ainsi entre la substance et l'*habitus*, c'est la puissance qui sera l'intermédiaire. Puisque la grâce est dans l'âme à la manière d'un *habitus* et d'une qualité, il semble normal de dire que l'*habitus* de la grâce inhère à l'âme par l'intermédiaire de la puissance.

4° *Opposita nata sunt fieri circa idem* (tout ce qui s'oppose s'oppose sur un sujet identique) ; la grâce comme grâce s'oppose à la faute comme faute, or la faute concerne primo et propre, d'abord et proprement la liberté de l'arbitre, pour la même raison il doit en être ainsi de la grâce.

5° Comme don « descendant d'en haut » la grâce inhère à l'âme selon son sommet ; or le sommet de l'âme est la mens et la mens n'est pas la substance même de l'âme, mais plutôt sa puissance suprême.

6° La grâce existe dans l'âme selon la conversion de l'âme à Dieu, et la grâce se perd en fonction de l'aversion de l'âme. Mais le principe prochain de la conversion et de l'aversion de l'âme ne peut être que la puissance.

7° La grâce n'existe pas dans l'âme selon un principe qui lui appartient, mais selon l'influx d'un principe qui en est absolument différent. Lorsque l'âme reçoit la grâce, ou bien elle possède une certaine puissance pour recevoir la grâce ou elle n'en possède pas. Si elle n'a aucune puissance réceptive, jamais elle ne la recevra. Si elle possède une puissance comme intermédiaire de réception, cette puissance sera ou bien la raison ou bien la volonté, ou une puissance distincte de la raison et de la volonté. Or dans l'âme il n'y a pas de puissances autres que la puissance cognitive et affective. C'est donc par l'intermédiaire de la puissance cognitive et affective que l'âme recevra la grâce.

8° Admettons que la grâce soit inhérente directement à la substance de l'âme, puisque notre intellect peut isoler la substance de ses puis-

sances, et l'envisager séparément, il lui sera donc possible de comprendre la gratification de l'âme sans tenir compte de ses puissances. Or toute âme « gratifiée » est disposée à la gloire ; il faut donc alors pouvoir comprendre la gloire de l'âme en faisant abstraction de ses puissances. Mais, abstraction faite de ses puissances, l'âme ne peut ni voir Dieu ni aimer Dieu. Comme il est impossible qu'une âme glorieuse ne puisse ni voir ni aimer Dieu, l'impossibilité du conséquent manifeste l'impossibilité de l'antécédant.

Position bonaventurienne :

L'opinion commune tient que la grâce concerne en priorité la substance de l'âme, tandis que les vertus concernent en priorité les puissances de l'âme. Ainsi par la grâce dans les vertus s'opère la réformation de l'image créée qui consiste dans la trinité des puissances et l'unité de la substance. Mais il y a deux manières d'interpréter cette position.

1° Le premier mode d'interprétation consiste à dire que Dieu influe la grâce d'abord dans l'essence de l'âme, et que cette influence rejaille (redundat) ensuite sur les puissances. Il y a dès lors conformité de la grâce à l'âme, soit comme image de Dieu, soit comme perfection du corps. Comme perfection du corps, l'âme, en raison de sa substance ou de son essence, se réfère à l'égalité de complexion ; mais en raison de ses puissances elle se réfère à la diversité des organes. De plus, l'âme possède en soi et le vivre et l'agir ; elle possède le vivre par elle-même et par sa propre forme ; elle possède l'agir par ses puissances. Ainsi dans la mesure où la grâce qui perfectionne l'âme se conforme à l'âme, elle devra sous la raison de grâce s'appliquer en priorité à la substance même de l'âme, et par les vertus la grâce sera la perfection des puissances. Dans ce mode d'explication, la relation prioritaire de la grâce à la substance et des vertus aux puissances ne doit pas s'entendre par appropriation mais en toute propriété de termes.

2° L'autre interprétation est appropriative, il ne s'agit plus en effet de dire que Dieu influe la grâce dans la substance avant de l'influer dans la puissance, mais on entend dire que dans la mesure où l'âme reçoit la grâce et les vertus par l'intermédiaire de la puissance, la grâce aussi bien que la vertu inhérent à l'âme par la puissance, mais la grâce y est inhérente d'une manière et la vertu d'une autre manière (aliter inest). La vertu en effet signifie la perfection par rapport à l'œuvre, la grâce signifie la perfection par rapport à Dieu qui accepte (*Virtus dicit perfectionem respectu operis, gratia vero dicit perfectionem respectu Dei acceptantis*).

C'est par rapport aux œuvres que les puissances se distinguent ; ainsi les vertus se réfèrent aux puissances en tant que distinctes, et elles sont en acte lorsque les puissances sont en acte.

Par contre les puissances, en tant que référées à Dieu qui agréé, sont acceptées d'une seule et unique acceptation en même temps que (cum) la substance à laquelle elles appartiennent, et à laquelle elles

sont connaturelles (*cum ipsa substantia cujus sunt et secundum unam naturam in eis repertam*). C'est ainsi que la grâce est unique comme la substance et qu'elle demeure toujours dans la continuité de son acte. On dit que la grâce regarde d'abord la substance, non pas parce qu'elle subsiste dans la substance sans la puissance, ni parce qu'elle serait en priorité dans la substance, mais parce qu'il lui appartient d'être dans les puissances pour autant qu'elles sont en continuité immédiate vis-à-vis d'une unique essence (*habet esse in potentiis, ut continuantur ad unam essentiam*). On dit que la vertu est dans les puissances, parce qu'elle est dans les puissances pour autant qu'elles s'appliquent à des opérations diverses (*esse in potentiis, quia in eis est ut referuntur ad operationes diversas*).

Cette interprétation est plus conforme au langage d'Augustin, lorsqu'il dit que « la grâce est au libre arbitre ce que le cavalier est au cheval », et lorsqu'il décrit la grâce coopérante et opérante en référence à la volonté. Cette interprétation est aussi plus conforme à la raison. A partir de l'instant où nous comprenons la grâce à la manière d'un habitus ou d'une influence inhérente à l'âme tournée vers Dieu, dans la mesure même où une telle habilitation, une telle réception d'influence, une telle conversion n'est compréhensible que par l'intermédiaire de la puissance, il ne semble pas qu'on puisse comprendre correctement l'inhérence de la grâce dans l'âme en faisant abstraction des puissances. Enfin la grâce est nommée grâce parce qu'elle sanctifie (*gratificat*), et pour autant qu'elle sanctifie, la grâce s'oppose à la coulpe ; ici se vérifie l'adage : « *opposita secundum idem nata sunt inesse* », c'est identiquement là où l'âme est susceptible d'être gratifiée qu'elle est susceptible d'être culpabilisée. Or la culpabilité, la louange et le blâme sont inhérents à l'âme d'abord au niveau de son libre arbitre ; c'est vrai aussi du don de la grâce. On appelle gratification non pas n'importe quelle acceptation mais celle-là seule par laquelle Dieu accepte l'âme au point de la réputer digne de la récompense, et ce genre d'acceptation concerne la liberté même de l'arbitre. Ainsi la grâce est inhérente à l'âme d'abord selon la liberté de l'arbitre, et nous en avons un indice dans le fait même que la grâce s'étend aux seules puissances de l'âme que recouvre en fait la liberté de l'arbitre (*ad eas solas potentias se extendit ad quas se extendit arbitrii libertas*).

Nous concèderons donc les raisons qui montrent que la grâce inhère à l'âme selon les puissances. Et il nous sera facile de répondre aux raisons des objectants.

1° La continuité de la grâce dans son acte ne fait pas obstacle à notre position. Par rapport à l'œuvre, la puissance n'est pas en acte continuellement, et de ce point de vue, ce n'est pas la grâce mais la vertu qui en est la perfection. Par rapport à la substance où elle subsiste, la puissance est continuellement en acte ; et de ce point de vue, un certain vivre, un certain acte continuel revient de droit aux puissances selon leur continuité même avec la substance ; ce qui est vrai de la substance est vrai en ce cas des puissances. Elles sont donc bien perfectibles par la grâce.

Toutefois on pourrait encore dire que l'acte de la forme est double : l'un qui procède de la forme comme cause formelle, l'autre qui procède de la forme comme cause efficiente. La blancheur par exemple informe le sujet et elle éblouit le regard. Comme informante, la forme est en acte continu, mais comme efficiente elle n'est pas continuellement en acte. Dans le premier cas, il s'agit d'un acte habituel (ille est actus ut habitus). Ainsi, la grâce par mode d'information est continuellement en acte, mais comme prévenante et subséquente, c'est-à-dire coopérante et opérante, la grâce n'est pas continuellement en acte.

2° La vie qui désigne l'être premier concerne l'essence même avant la puissance, mais il en est autrement pour la vie qui désigne l'être second. En ce cas, la vie comme être second est un accident qui s'ajoute non seulement à l'essence, mais aussi à la puissance, et c'est pourquoi elle inhère à l'âme par l'intermédiaire de la puissance. Ainsi la couleur qui qualifie un corps est d'abord sur la superficie du corps.

3° Il est vrai que l'accident se dénombre en fonction de la diversité des sujets, mais lorsque les accidents ont pour sujet la même nature, il n'y a pas lieu de poser de diversité dans l'accident. Or la grâce s'insère dans les puissances de l'âme à la fois pour autant qu'elles sont en continuité avec la même substance, et pour autant qu'elles communiquent entre elles dans la liberté de l'arbitre. On parlera ainsi d'une seule et unique santé pour tous les membres d'un homme, car la santé est dans les membres pour autant qu'ils se rattachent à une même origine, et pour autant qu'ils concordent entre eux dans la même égalité de complexion.

4° La déformation de l'image ayant lieu par les puissances, c'est aussi par les puissances que se réalisera la réformation de l'image. L'image de réformation, comme telle, réforme suffisamment l'âme elle-même, lorsqu'elle lui est inhérente par ses puissances. De la formation et de la perfection des puissances résultent la formation et la perfection de la substance elle-même. Point n'est besoin de surajouter une priorité de la substance sur la puissance, sinon par appropriation.

5° Arguer que Dieu n'accepte pas l'acte avant d'accepter la puissance n'est pas valable, car la puissance peut exister sans son acte, et la grâce peut exister sans l'œuvre méritoire, tandis que la substance ne peut pas exister sans ses puissances. Même si l'intelligence peut opérer cette abstraction, il reste que concrètement la réception des dons divins abstraction faite des puissances reste inintelligible ; car la face de l'âme est embellie par ces dons du genre même de beauté qui la rend agréable à Dieu.

6° Pour les enfants, il est vrai que les puissances ne sont pas encore capables de passer à l'activité de la grâce et des vertus, mais ces puissances sont néanmoins capables de recevoir la beauté et la perfection de la grâce et des habitus vertueux.¹⁷

17. *Ib.*, q. 5 (II, 643).

III

GRACE ET LIBRE ARBITRE

LA GRACE EST-ELLE LE MOTEUR DE L'ÂME ?

Sous la raison de moteur, on peut comparer la grâce à l'âme.

1° P. Lombard invoque l'autorité d'Augustin pour dire que la grâce prévenante « prévient le mérite de la bonne volonté, en regard de quoi, la volonté même est une bonne suivante, mais qu'elle ne précède pas « la maîtresse ». Ainsi par rapport à la volonté, la grâce se comporte à la manière d'un excitant, comme impérative et régente. Or tout cela se ramène à la raison de moteur.

2° « La grâce est au libre arbitre ce que le cavalier est au cheval », or le cavalier est le moteur du cheval, ainsi la grâce est motrice du libre arbitre.

3° Il est plus noble d'élever une puissance au-dessus d'elle-même que de la mouvoir ; or la grâce élève la puissance du libre arbitre jusqu'au mérite de l'œuvre qui dépasse ses forces ; la grâce à fortiori sera motrice du libre arbitre.

4° La grâce a plus de pouvoir sur le libre arbitre que le libre arbitre n'en a sur lui-même ; mais le libre arbitre « est un instrument qui se meut lui-même », et la volonté peut se mouvoir elle-même : à fortiori la volonté peut être mue par la grâce.

5° Tout ce qui est principe de vie parfaite est principe de mouvement en celui qu'il vivifie ; or la grâce est principe de vie dans l'âme...

La grâce n'a pas sur l'âme raison de moteur :

1° La volonté est libre pour autant qu'elle se meut elle-même. La grâce est autre chose que la volonté, par conséquent si la grâce meut la volonté, elle lui enlève la liberté. Mais c'est un fait que la grâce n'enlève pas à la volonté sa liberté ; donc elle ne meut pas la volonté.

2° Tout moteur suffisant est « hoc aliquid » un être individuel et une substance complète se distinguant du mobile. Ainsi la grâce ne met pas le libre arbitre en mouvement, sinon, il faut dire que la grâce est une substance. Or la grâce créée ne peut rentrer dans le genre de la substance...

3° Si la grâce met le libre arbitre en mouvement, elle le met en mouvement soit naturellement, soit violemment, soit volontairement. Si elle le met en mouvement naturellement, les œuvres méritoires seront naturelles ; de plus, si elle le met en mouvement naturellement, elle le met toujours en mouvement, en ce qui la concerne ; donc l'homme ne trouvera jamais le repos par les œuvres méritoires.

Si la motion est violente, la raison de mérite et de liberté ne sera pas sauvegardée. La motion de la grâce ne peut donc être ni naturelle ni violente.

Si la grâce meut volontairement, il faut dire qu'elle possède la connaissance et la volonté sans lesquelles rien ne peut mouvoir volontairement : donc la grâce qui connaît et veut est une substance rationnelle. Par conséquent, si elle met le libre arbitre en mouvement, la grâce n'est pas quelque chose de créé, et si la grâce est quelque chose de créé, elle ne peut mettre en mouvement le libre arbitre.

4° Si la grâce met le libre arbitre en mouvement, elle opère comme moteur mù, ou comme moteur non mù. Supposons que la grâce soit un moteur qui reçoive lui-même le mouvement, en ce cas, ce n'est pas du même point de vue que la grâce reçoit le mouvement et qu'elle met en mouvement ; autre sera la nature de la grâce qui reçoit le mouvement, et autre sa nature qui confère le mouvement ; dès lors la grâce ne sera plus un accident simple. Si la grâce est un moteur non mù, elle est Dieu, elle n'est pas créée. Ainsi la grâce n'est pas créée, sinon il faut dire qu'elle ne met pas en mouvement le libre arbitre.

5° « *Idem, manens idem, in creaturis semper est natum facere idem* ». Au niveau de la créature, le même, demeurant le même, est né pour faire toujours la même chose. Si la grâce est créée et si elle meut le libre arbitre, puisque la grâce est invariable, elle inclinera le libre arbitre à faire toujours la même chose : ainsi par la grâce, l'homme ne pourra faire que la même et unique œuvre méritoire. Si le libre arbitre est excité à faire tantôt une œuvre, tantôt une œuvre d'un autre genre, il faut dire alors ou bien que cette excitation ne provient pas de la grâce, ou bien que la grâce n'est pas quelque chose de créé, ou bien que la grâce change et varie à la manière du libre arbitre.

Explication bonaventurienne :

Conformément à l'autorité des Pères, il faut dire que le libre arbitre est excité et mis en mouvement par la grâce. Le libre arbitre est prévenu par la grâce opérante et par la grâce coopérante, il est élevé aux œuvres méritoires, de telle sorte que par rapport à l'œuvre méritoire la grâce soit comme le moteur principal et la volonté comme la suivante (*pedissequa*).

Quant à savoir de quelle manière, la grâce qui est un accident de l'âme, peut mouvoir l'âme, voilà qui fait difficulté. Pour résoudre cette difficulté, il y a deux manières d'interpréter la motion que le libre arbitre reçoit de la grâce :

1° On dit que la grâce met le libre arbitre en mouvement, pour autant qu'elle est elle-même une disposition à un certain mouvement spirituel. Dans les corps, le poids est une certaine disposition au mouvement, de même dans les esprits il y a un poids qui, à sa manière,

dispose au mouvement. Or la grâce est un certain poids spirituel donné à l'âme, par lequel elle est disposée à tendre vers le haut (*sursum tendere*). D'autre part, le libre arbitre est constitué de manière à se mouvoir lui-même conformément aux actes sur lesquels il détient son propre pouvoir (*natum est se ipsum movere secundum actus in quos potest de se*). Mais lorsque le libre arbitre est aidé et informé par la grâce, il se met lui-même en mouvement d'une manière plus excellente ; en ce cas, puisque le libre arbitre est à la fois moteur et mû, la grâce le dispose sous la raison de moteur. On dit que la grâce met en mouvement le libre arbitre, parce que précisément, le libre arbitre informé par la grâce se met lui-même en mouvement, de la même manière dont l'amour met l'homme en mouvement pour faire de grandes œuvres.

2° Il y a une autre manière d'expliquer la motion que le libre arbitre reçoit de la grâce : la grâce en effet est comme une influence qui procède de la lumière divine, et qui reste toujours conjointe à sa source originelle, un peu comme la lumière dépend du soleil. Puisque la grâce est toujours conjointe à son origine, l'œuvre ne lui est pas seulement attribuée en raison du sujet dans lequel elle est enracinée, mais aussi en raison du sujet d'émission dont elle procède. C'est ainsi que la lumière n'opère pas seulement avec l'air, elle opère également sur l'air en raison de la continuité même de la lumière avec sa source solaire. Dès lors, la grâce n'opère pas seulement avec le libre arbitre, elle opère aussi sur le libre arbitre et le met en mouvement. Ainsi, dire que la grâce meut le libre arbitre revient à dire que la grâce est l'instrument du Saint-Esprit pour mouvoir le libre arbitre.

3° Ces deux modes d'interprétation sont corrects, mais l'un ne suffit pas sans l'autre. Le premier mode convient à la grâce coopérante ou subséquente ; le second mode s'applique à la grâce opérante ou prévenante.

La grâce opérante en effet prévient le libre arbitre et le met en mouvement, car Dieu en infusant cette grâce guérit et prépare la volonté (*Deus illum infundendo voluntatem hominis sanat et praeparat*). Mais on dit que la grâce coopérante ou subséquente meut le libre arbitre, parce que la volonté informée par un tel don, se met elle-même en mouvement. La volonté possède en effet le pouvoir de se mouvoir elle-même, car ce n'est pas une puissance liée à la matière.

Réponse aux objections :

1° L'auto-motion de la volonté n'est pas un obstacle à la motion de la grâce, bien au contraire, car la volonté se met elle-même en mouvement pour les opérations naturelles, mais aidée de la grâce elle se met elle-même en mouvement pour les opérations méritoires.

On peut encore dire selon le second mode d'explication que Dieu par la grâce meut la volonté (*Deus per gratiam movet voluntatem*) et cela ne répugne pas à la volonté, car la volonté accepte d'être ainsi

mise en mouvement par Dieu. La volonté est donc mise en mouvement par Dieu de telle manière qu'elle soit aussi mise en mouvement par elle-même ; et c'est pourquoi toute œuvre méritoire est attribuée à la grâce et au libre arbitre.

2° La distinction et la séparation entre le moteur et le mobile est requise dans le cas où le mouvement reçu implique une passion au sens strict, tel que dans le mouvement corporel où la motion est purement subie ; cela est vrai également dans le cas où le moteur est entièrement la cause suffisante du mouvement, la cause totale du mouvement. La grâce n'est pas un moteur de ce genre, car elle ne met en mouvement qu'à la manière d'une disposition ou à la manière d'un instrument.

3° La grâce meut volontairement, non pas d'une volonté qui soit la volonté de la grâce, mais de cette volonté par laquelle Dieu en influant la grâce, le veut, et de cette volonté par laquelle le libre arbitre gratifié veut se mettre lui-même en mouvement.

4° La distinction du moteur mû et non mû ne s'applique pas à la grâce car un tel moteur est un être individuel et une substance complète, et c'est un moteur suffisant, ce que n'est pas la grâce.

5° L'adage qui maintient l'identité permanente d'opération ne s'applique pas à Dieu. Pour autant que Dieu met en mouvement par la grâce, il peut par la même grâce exciter la volonté à des œuvres diverses. Pour autant que le libre arbitre se met lui-même en mouvement par la grâce en vue d'œuvres diverses, il y a en lui diversité de connaissance et d'affection, conformément à la diversité des œuvres auxquelles il s'ordonne. Ainsi, sans que la grâce varie en elle-même, elle peut mouvoir à des œuvres diverses, en raison de la variation qui affecte le moteur-conjoint, sans lequel elle ne pourrait pas mettre en mouvement. Jamais en effet la grâce n'élucite une œuvre méritoire si la volonté ne coopère pas avec elle.¹⁸

La procession temporelle du Saint-Esprit

FAUT-IL AFFIRMER UNE PROCESSION TEMPORELLE DE L'ESPRIT-SAINT ?

Le terme de procession peut s'appliquer en commun au Fils et à l'Esprit, et en ce cas la procession signifie « emanatio ab hoc » « émanation de cela », c'est-à-dire émanation du Père. Mais pour autant que la procession s'applique à l'Esprit seul, elle signifie « processio ab alio in alium », « procession de l'un en l'autre ». Mais cette procession de l'un vers l'autre, cette démarche peut s'entendre encore de deux manières : 1° la procession peut être une démarche sur un objet vers lequel on tend ; 2° la procession peut être conçue comme une démarche

18. Ib., q. 6 (II, 645).

vers un sujet de réception. Le premier mode se vérifie dans la procession éternelle ; en effet, l'Esprit-Saint procède comme « amour mutuel », et il procède des deux personnes de telle manière qu'il procède de l'une dans l'autre. Jérôme et Augustin disent que « l'Esprit-Saint est l'amour dont le Père aime le Fils et dont le Fils aime le Père ». Le second mode ne peut pas se vérifier dans la procession éternelle, bien que les Grecs le comprennent ainsi : l'Esprit serait reçu dans le Fils et produit par le Père. Le second mode s'applique toutefois à la procession temporelle de l'Esprit-Saint : la réception de l'Esprit-Saint a lieu en effet par l'influx du don gratuit qui est temporel, on peut donc dire alors que l'Esprit procède de l'un dans l'autre, non seulement comme vers un objet, mais encore comme vers un habitacle. La procession du Saint-Esprit est temporelle non en raison de son principe mais en raison de son terme : l'Esprit commence alors d'être dans tel sujet qui le reçoit. La procession temporelle inclut l'émanation éternelle de la personne et l'émanation de la grâce qui elle est temporelle, et c'est l'émanation temporelle qui qualifie le tout.

Y A-T-IL DEUX PROCESSIONS DE L'ESPRIT ?

On peut dire qu'une procession est double : 1° En raison des personnes qui procèdent, ex. deux fils procèdent du même père. 2° En raison de la manière de procéder, ex. le verbe et l'amour procèdent de deux manières. 3° En raison même de la manière de dire. Mais il faut prendre garde, car la manière de dire peut être soit équivoque, soit univoque, soit analogue. Le redoublement est équivoque, lorsqu'il porte sur le mot et non sur la chose : un homme en peinture et un homme réel, dans ce cas il y a deux fois le mot « homme », mais il n'y a pas deux « hommes », ou un « homme double ». La manière de parler est univoque, lorsque le redoublement porte sur l'être et non sur le mot : « homo verus in Socrate et Platone numeratur ». on peut compter pour un homme réel Socrate et Platon, car il y a là deux hommes, mais leur dualité n'est pas exprimée. La manière de dire analogue tient en partie de l'univoque et en partie de l'équivoque, la numération a lieu à la fois dans la chose et dans le mot (*ibi est numeratio in essendo et in dicendo*).

Ainsi, parler d'une double procession de l'Esprit, éternelle et temporelle, doit s'entendre d'une manière analogue, car l'un des modes est inclus dans l'autre (*quia unus modus clauditur in alio*). Procéder de ceci à cela comme vers un *objet*, c'est éternel ; procéder de ceci à cela comme vers un *habitable*, c'est temporel. La double procession correspond à une double réalité, car l'être de la grâce n'est pas l'être de l'Esprit-Saint. Mais au fond, il serait plus juste de dire : la procession du Saint-Esprit est exprimée de deux manières, plutôt que dire : la procession est double.¹⁹

19. I Sent., d. 14, a. 1, q. 1-2 (I, 245).

La donation du Saint-Esprit

L'ESPRIT EST-IL DONNÉ EN PERSONNE OU BIEN SEULEMENT DANS UN EFFET ?

« La charité de Dieu a été diffusée en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (R. 5, 5), et saint Augustin précise que l'Esprit est nommé « don » parce qu'il nous est « donné » « *datus* ». D'autre part, l'Esprit en Dieu est l'Amour et le Premier Amour ; mais on peut dire que l'amour est le premier don, le don dans lequel tous les autres dons sont donnés. L'Esprit enfin est donné pour unir et rassembler tous les membres du corps mystique : « *Ut sint consummati in unum* » (J. 17, 23) ; cette union parfaite ne peut s'opérer seulement au niveau des dons créés, mais au niveau même du don incréé qui est le même et l'unique en tous et en chacun.

En effet, donner, c'est communiquer quelque chose en vue de sa possession ; avoir ou posséder quelque chose se vérifie lorsque cette chose est au pouvoir ou à la disposition du possesseur, (*habere aliquid vel possidere est cum aliquid est in facultate habentis vel possidentis*) ; c'est donc disposer, avoir présent et sous la main, un objet de fruition ou d'usage. Ainsi la possession parfaite se vérifie lorsque l'homme a quelque chose dont il peut se servir ou dont il peut jouir. Mais Dieu seul est objet de fruition correcte, et de même l'usage correct ne se vérifie que par la grâce sanctifiante, dès lors il y a possession parfaite lorsque l'on possède Dieu et sa grâce. Le don parfait est en fonction de la possession parfaite, ainsi « le présent excellent et le don parfait » (Jc. 1, 17) n'est donné que lorsque le Don incréé est donné, qui est l'Esprit-Saint, et le don créé, qui est la grâce.

Ainsi la grâce est sans doute l'art de bien vivre, et nous l'utilisons, mais la grâce comme telle n'est pas objet de fruition ; sans le don incréé, le don de la grâce n'assurerait pas la perfection du don. On voit mieux aussi comment se distingue la présence du Saint-Esprit dans le pécheur et dans le juste, car le Saint-Esprit qui est présent dans le pécheur n'est cependant pas possédé par le pécheur, puisque le pécheur n'a pas la faculté de jouir de l'Esprit. Ensuite, il faut bien préciser que l'Esprit n'est pas donné comme un instrument ou un bien d'usage, mais comme objet de fruition, c'est-à-dire objet d'amour. Quelque chose peut être donné à la manière d'un achèvement, d'une finition, ainsi la récompense est donnée au mérite ; quelque chose peut être donné à la manière d'un perfectionnement, ainsi la grâce est donnée à celui qui consent ; enfin quelque chose peut être donné pour être soumis au service de quelqu'un (ut *subserviens*), ainsi le cheval est donné au cavalier. Nous ne disposons évidemment pas de l'Esprit de cette dernière manière mais selon les deux premiers modes du don, il y a possession réciproque, celui qui possède est aussi

possédé : l'homme est possédé par la grâce et il est possédé par le Don dont il jouit.²⁰

L'ESPRIT PEUT-IL ÊTRE DONNÉ PAR UN HOMME SAINT ?

Il est absolument faux et impossible qu'un homme puisse donner la grâce ou le Saint-Esprit, à titre de *principe efficient ou productif*. C'est pourquoi il faut bien préciser le sens de l'expression « donner la grâce » « gratiam dari ab aliquo ». 1° Quelqu'un peut donner la grâce à titre de préparateur, tel le ministre des sacrements ou celui qui annonce l'enseignement du salut. 2° On peut donner la grâce à titre d'impétrant, soit par la prière soit par les bonnes œuvres. 3° La grâce est donnée au sens strict par celui qui la produit, c'est-à-dire par Dieu seul. Dans le premier cas, les méchants peuvent conférer la grâce, le second cas est réservé aux âmes en état de grâce.²¹

Récapitulation

La théologie de la grâce s'articule sur le mystère de la Trinité : Dieu se manifeste aux hommes par des effets qui révèlent d'une manière spéciale sa propre nature trinitaire. L'inhabitation des trois personnes divines dans l'âme humaine constitue une apparition ou une manifestation spéciale de Dieu. Dieu fait connaître d'une manière toute particulière sa propre fécondité interne dans la production même d'un effet créé, qui n'est plus seulement vestige ou image, mais vraiment déiforme. La grâce manifeste d'une manière toute spéciale la fécondité volontaire de Dieu, sa fécondité libérale, car elle est le don qui procède d'un amour infini. La grâce, comme l'Incarnation, est un effet, qui se rattache à l'opération de la Trinité tout entière, et pourtant, de même que la nature humaine du Christ est unie hypostatiquement à la seule personne du Fils, de même, toutes proportions gardées, les relations que la grâce instaure et inaugure avec les personnes distinctes de la Trinité ne seront pas des relations confuses ou interchangeables. Par l'effet de la grâce, l'homme qui a reçu l'onction, l'illumination et l'amour de charité, devient temple consacré à l'Esprit, fils du Père et uni au Christ d'une manière sponsale. L'unité d'opération des personnes divines ne peut pas escamoter en retour la distinction des personnes dans leur unique et commune nature. La grâce, effet surnaturel, initie l'homme à des relations divines pluripersonnelles. La grâce n'est pas un mélange.

Ainsi, il ne suffit pas de dire que la grâce est un effet créé de la Trinité tout entière, il faut ajouter que cet effet créé, ce don produit en nous par une opération unique de la nature divine, pose du même coup une triple relation aux personnes qui sont à l'origine de cette

20. Idem, d. 14, a. 2, q. 1 (I, 249).

21. Ibidem, q. 2 (I, 252).

unique opération. Nous sommes vraiment et proprement temples consacrés au Saint-Esprit, fils adoptifs du Père, et unis au Christ comme l'épouse à l'époux et comme des membres à leur chef. Sur ce point la doctrine bonaventurienne ne varie pas, il la considère comme fondée sur l'Écriture et sur l'interprétation unanime des Pères. Dans les Sentences, cette doctrine constitue la base et la preuve de la réalité de grâce comme « informante », comme « disposition » inhérente à l'âme. Nous avons d'ailleurs noté que cette doctrine qui sera définie au Concile de Trente était déjà regardée comme doctrine catholique et commune à l'époque du saint Docteur. Le lecteur averti aura peut-être remarqué au passage, à quel point les catégories d'Aristote utilisées pour exprimer la positivité de la grâce (habitus, accident, forme) sont transposées et non pas simplement plaquées. L'habitus d'Aristote devient infus et d'origine proprement surnaturelle, il n'est pas tiré de l'âme ou des puissances de l'âme comme d'une matière ; accident, le don de la grâce, élève l'âme et pourtant ce don incompatible avec le péché disparaît purement et simplement en cas de péché, il n'est pas question ici de retour à la puissance de la matière, ni de retour au principe d'origine qui est Dieu même. Le langage d'Aristote est passé au crible de la réalité et de la vérité chrétienne.

C'est donc ici que l'on peut mesurer l'écart entre un Bonaventure et un Luther ou un Baius ; là où ces derniers s'enlisent, Bonaventure poursuit son survol et maintient son essor. Là où nous croyons avoir atteint les limites de l'expression catholique, Bonaventure franchit le mur du son ; la création de la grâce, opération commune aux trois personnes de la Trinité, est exprimée comme une opération notionnelle : le Père crée par le Verbe dans l'Esprit-Saint. Nous sommes ainsi renvoyés à l'émanation même des personnes divines, à la fécondité de la nature divine ad intra. Dire que la grâce est une opération de la nature divine, c'est dire que le Père crée la grâce par le Verbe dans l'Esprit. La nature divine reste bien trinitaire. Le principe d'opération commun aux trois personnes leur appartient en propre, et l'effet créé renvoie au trois personnes divines. Dans son ordre d'origine, la grâce est conforme à la bienheureuse Trinité.

La réalité de la grâce, sa déiformité, sa beauté dépassent ce que Bonaventure en voit, mais Bonaventure en voit plus qu'il n'en dit. Ce théologien est un contemplatif : d'où l'impression permanente de survol et l'aisance dans la critique et le choix des mots. Là où nous piétons dans la logomachie, Bonaventure monte vers la lumière. Nous sommes peut-être déjà un peu essoufflés de l'avoir suivi jusqu'à ce niveau où la grâce manifeste son origine trinitaire, mais le Breviloquium dès le premier chapitre nous plonge dans une conformité trinitaire qui porte aussi sur « la rectitude de l'élection » et « la quiétude de la fruition ». La grâce ne met pas seulement l'homme à l'image de Dieu en continuité immédiate d'origine et d'influx trinitaire, elle met l'homme en continuité immédiate avec sa fin ultime possédée comme objet de fruition : la consécration est une possession mutuelle, une appartenance réciproque, qui nous accorde de disposer de Dieu comme

du seul et unique bien final, unique objet qui soit en définitive digne de la jouissance humaine, de sa fruition, de son amour de complaisance ; comme filiation adoptive, la grâce nous fait héritiers du Royaume et déjà elle confère cette ressemblance filiale que Dieu pour sa part ne renie jamais le premier ; enfin, la grâce est une participation à la beauté de l'Époux, le Christ, image et splendeur du Père ; cette beauté que le Christ confère à l'Église entière prise comme une épouse qu'il veut sans ride et sans tache, il la confère personnellement à chacune des âmes qu'il aime comme son unique et sa fiancée. Ainsi dire que la grâce n'est pas rien, c'est trop peu, car la grâce est un don créé que l'on pourrait peut-être aimer d'un amour de captation, comme un objet rare et précieux, or la grâce ne peut pas exister dans l'âme sans que son influx la marque à la ressemblance spéciale du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et suscite la reconnaissance mutuelle et la gratitude de notre part. Cette gratitude consiste d'ailleurs à se réjouir du Bien de Dieu « propter se », parce que précisément et finalement il est le Bien commun aux trois personnes divines. Ici la grâce trouve son exemplaire dans l'Esprit-Saint, cet Amour personnel dont le Père aime le Fils et dont le Fils aime le Père. La grâce est le don qui nous dispose habituellement à participer, à partager l'amour trinitaire. On comprend dès lors pourquoi nous avons inséré cette initiation à la théologie de la grâce entre la théologie de la mission et la théologie de la procession temporelle de l'Esprit-Saint. Perle divine, la grâce est inséparable de son eau-mère.

En continuité avec sa source trinitaire, la grâce manifeste l'ordre interne des émanations divines, et nous pouvons dire qu'elle est simultanément : grâce de Dieu, grâce du Christ et grâce du Saint-Esprit, puisqu'aussi bien elle est créée, infusée, comme influx du Père par le Christ dans l'Esprit. Du même coup, la grâce adapte et dispose l'image mentale à jouir de son objet final, c'est-à-dire à jouir du Bien dans lequel communient les trois personnes divines. Dans sa condescendance, Dieu élève l'âme de l'état de nature ou de péché à l'état de temple du Saint-Esprit, de l'état de serviteur ou d'esclave à l'état de fille adoptive, de l'état de suivante (*pedissequa*) ou de courtisane à l'état d'épouse ou de fiancée. La grâce opère dans l'image mentale un changement de condition : « Il s'est penché sur son humble servante, désormais tous les âges me diront bienheureuse ! » « Il comble de biens les affamés, il abandonne les riches à leur inanité ! » « Il relève Israël son serviteur, il se souvient de son amour ! » Mais Dieu qui nous a créés sans nous ne veut pas nous sauver sans nous. La condescendance divine sollicite notre coopération et notre consentement. Dès lors la grâce vient féconder notre liberté selon la rectitude du choix par la vigueur de la vertu, la splendeur de la vérité et la ferveur de la charité. Qui dit libre arbitre ou liberté ne dit pas arbitraire : le choix, la préférence s'opère malheureusement trop souvent conformément à la faiblesse de la faculté volontaire, aux mirages de l'erreur, aux brûlures de nos convoitises ; précisément nous avons là le contraire de la rectitude du choix. Or la grâce qui suscite notre coopération libre et volontaire nous donne les moyens de cette coopération aux

œuvres divines. Les neuf actes de la grâce qui rendent l'homme agréable à Dieu, ne sont pas des actes arbitraires, mais des actes dont la rectitude se définit en conformité à la bienheureuse Trinité. C'est dans cette perspective qu'il faut relire tous les passages bonaventuriens sur les activités hiérarchiques ou hiérarchisées. Si le pseudo-denys a été adopté avec un tel empressement par le moyen âge, c'est peut-être et surtout en vertu de son intuition trinitaire ; les critiques de détail ne changent rien à la chose. Signalons enfin que les actes de la grâce sanctifiante sont des actes premiers, permanents, habituels, qui n'opèrent pas sans les actes seconds de la liberté, ni sans le concours de la grâce actuelle.

« Lorsque la grâce survient dans l'homme, elle le sanctifie tout entier (totum gratum facit) à tel point que l'homme alors veut se dépenser totalement au service du prochain ou pour l'honneur de Dieu ». Le lieu d'insertion de la grâce est le libre arbitre. Mais l'information du libre arbitre, c'est l'information même du summum de l'âme, car les puissances de l'âme lui sont consubstantielles. Pour saint Bonaventure, il répugne d'envisager les puissances de l'âme comme des accidents. Que serait une âme spirituelle sans sa puissance connaturelle de connaître et d'aimer ? Opérer une telle dissociation serait encore plus arbitraire du point de vue de la sagesse divine que de créer un cœur de poulet entretenu artificiellement dans un bocal. La grâce est donc la lumière et la chaleur et l'énergie divine qui rayonnent dans les puissances intellectuelle et affective pour autant qu'elles sont en continuité avec la substance de l'âme, où Dieu est présent par puissance et par essence. La grâce sera le même rayon de soleil qui éclaire la diversité des vertus, et qui agit par la diversité des vertus : soit théologiques, soit cardinales. Bref c'est dans une seule et unique acceptation que Dieu agréé l'âme et ses puissances, tandis que les opérations diverses des puissances impliqueront la diversité des vertus. Autrement dit la fécondité de la grâce doit manifester la fécondité de la vie trinitaire en fécondant le libre arbitre. L'homme à l'image de Dieu est ainsi responsable de l'honneur de Dieu et du service du prochain. Dans les deux cas, la fécondité de l'amour implique la fécondité de la vérité, qui impliquent l'une et l'autre la fécondité de la puissance divine. Dans l'état actuel, la grâce est donc cette perfection de la liberté sans quoi l'homme ne peut plaire à Dieu.

Avant de schématiser les niveaux de conformité trinitaire qui font de la création toute entière une manifestation de son Créateur, signalons que les schémas ne sont pas suffisants sans la vision et la lumière intérieure. Sans la contemplation quasi permanente de la bienheureuse Trinité, de tels schémas restent stériles. Celui qui aura compris cette note méthodologique comprendra du même coup le niveau de contemplation quasi habituel dont témoigne toute l'œuvre du saint Docteur. La contemplation ne s'improvise pas, et on peut difficilement faire comme si on était contemplatif pour expliquer une conformité dont on n'a pas encore soi-même la moindre idée. C'est pourquoi d'ailleurs Bonaventure a maintenant si peu de disciples, et c'est pourquoi ses disciples eux-mêmes n'ont pas la tâche facile.

EXEMPLAIRE ET CONFORMITÉ

Trinité	Père Vigueur	Fils Lumière	Esprit-Saint Chaleur
Créateur	Puissance	Sagesse	Bonté
Gouvernant	Piété	Vérité	Sainteté
Béatifiant	Eternité	Beauté	Joie (jucunditas)
Christ	Image	Verbe	Fils-bien-aimé
Modèle	Vertu à imiter	Lumière à connaître	Bonté à aimer
Homme-déchu	Impuissant	Ignorant	Malveillant
Christ restaure :	Innocence (remissio culpae)	Excellence (soli Deo subest)	Amitié divine (ressemblance)
	Satisfaction : homme	Réparateur : Dieu	Médiateur : homme-Dieu
Don de l'Esprit	Purification	Illumination	Perfection- union
<i>Grâce-liberté</i>	Vigueur de la vertu	Splendeur de la vérité	Ferveur de la charité
Grâce comme opposée au vice	Purifie	Illumine	Perfectionne
Grâce restaure l'intégrité	Stabilise	Réforme	Vivifie l'âme
Grâce propor- tionne à Dieu	Elève à Dieu	Assimile à Dieu	Unit à Dieu
<i>Grâce fruite</i>	Filiation adoptive	Union sponsale	Consécration comme temple
<i>Grâce-origine</i>	Don du Père	Par le Verbe incarné	Dans l'Esprit-Saint

Ce schéma nous donne un aperçu de l'enracinement trinitaire de la grâce de Dieu, qui est simultanément grâce du Christ et grâce du Saint-Esprit ; il permet également de visualiser l'enracinement mental de la grâce ou son mode de réception dans l'âme et ses puissances. En mettant l'accent sur le libre arbitre comme lieu d'accueil de l'influx divin, saint Bonaventure est fidèle à la tradition catholique : après la chute d'Adam, la grâce n'est plus pour ainsi dire connaturelle à l'homme, la grâce réforme la nature humaine en passant par la liberté personnelle. La grâce ne se transmet pas de père en fils par voie de génération, par transmission naturelle, ce qui signifie que l'homme à sa naissance n'hérite pas de l'intégrité de sa nature qui reste blessée par le péché originel. Par le privilège de son Immaculée Conception la Vierge Marie a reçu la grâce dans l'intégrité de sa nature et de sa personne, et elle a transmis cette intégrité naturelle à son propre Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur. Nous touchons un des aspects de la plénitude de grâce de Marie, notre Dame. Pour nous, jusqu'à l'heure de notre mort, la nature reste partiellement récalcitrante aux mouvements de la grâce. Mais nous le comprendrons mieux en abordant les chapitres deuxième et troisième du Breviloquium.

LA GRACE ADJUVANTE ²²

La grâce de Dieu est opératoire pour autant qu'elle aide à l'acte méritoire. Pour saisir cette doctrine il faut distinguer trois niveaux de la grâce : la grâce en général, la grâce spéciale et la grâce au sens propre.

1° On appelle grâce *en général* (generaliter) le secours divin qui s'applique (impensum) libéralement et gratuitement à la créature, mais aussi indifféremment à chacune de ses actions. Sans un secours gratuit de ce genre il nous serait impossible soit de faire quelque chose soit de persévérer dans l'être.

2° La grâce *spéciale* est un secours divinement accordé à quelqu'un en vue de sa préparation à recevoir le don de l'Esprit-Saint par quoi il accèdera à l'état de mérite. On dit que cette grâce est « gratis data » (grâce actuelle), et sans cette grâce actuelle personne ne fait ce qui est en son pouvoir d'une manière suffisante pour se préparer au salut.

3° La grâce *au sens propre* est un secours divin accordé en vue du mérite ; on nomme ce secours, le don de la grâce sanctifiante (gratiae gratum facientis) sans quoi nul ne peut ni mériter, ni progresser dans le bien, ni parvenir au salut éternel. Cette grâce, comme racine du mérite, précède tous les mérites. Elle est prévenante et subséquente, « elle prévient la volonté pour qu'elle veuille, elle la suit pour qu'elle ne veuille pas en vain » « praevenit voluntatem, ut velit ; subsequitur autem, ne frustra velit ». C'est pourquoi personne ne peut mériter cette grâce d'un mérite de condignité (de condigno) ; et pourtant, « cette

22. Breviloq., p. 5, c. 2 (V, 253).

grâce mérite in via d'être augmentée par Dieu, de telle sorte que sa croissance lui mérite d'être perfectionnée » dans la patrie et la gloire éternelle par Dieu lui-même, à qui il appartient et d'infuser la grâce et de l'accroître et de la parfaire selon la coopération de notre volonté et selon le propos ou le bon plaisir de la prédestination éternelle.

Explication théologique :

Dans sa vertu toute-puissante et sa bienveillante largesse, le principe premier a produit toute créature du néant à l'être. On peut dire ainsi que toute créature de soi possède le non-être, et que son être tout entier elle le reçoit d'ailleurs. La créature est ainsi faite qu'en raison de sa propre défectibilité elle a toujours besoin de son Principe, tandis que le Principe premier en raison de sa bienveillance ne cesse jamais de lui influencer l'être.

Comme tiré du néant, l'esprit raisonnable est *déficient en soi* de nature limitée et besogneuse, il est *replié sur soi* dans l'amour de son bien propre,

produit totalement par Dieu, il *dépend totalement* de Dieu (Deo obnoxius) dès lors, dans sa déficience, de soi il *tend au non être* ;

dans son repliement, de soi *il ne s'élève pas* à la rectitude de la justice parfaite,

dépendant totalement de Dieu, alors que Dieu n'a pas besoin de ses biens, il ne peut rien faire de soi-même et par sa vertu propre, par quoi il puisse constituer *Dieu comme son débiteur*, surtout s'il s'agit de la récompense éternelle, sans l'intervention de la condescendance divine.

1° En raison de sa déficience, il a besoin pour être maintenu dans l'être du secours permanent de la présence, de la manutention, de l'influence divine, qui précisément le maintient dans l'être. Cette présence, cette manutention et cette influence sans doute est universelle et s'applique à toute créature, on dit cependant qu'elle est une grâce parce qu'elle procède non pas d'un droit (ex debito) mais de la libéralité de la divine bonté.

2° En raison de son repliement et pour se préparer au don céleste de la grâce, l'esprit a besoin du don d'une autre grâce gratis data (actuelle), surtout depuis la chute de la nature humaine. Cette grâce l'habilite à faire le bien moral, bien dit de circonstance ; une action morale n'est bonne que dans la mesure où elle procède d'une intention droite, c'est-à-dire dans la mesure où ne nous arrêtant pas à nous-mêmes et pour nous-mêmes, nous agissons en vue du souverain bien. Notre esprit incurvé ne s'élève pas à ce degré d'intention à moins que Dieu ne le prévienne de quelque grâce actuelle (gratis data).

3° En raison de sa dépendance totale à l'égard de Dieu, l'homme est débiteur de tout lui-même à l'égard de Dieu, et il a besoin du don de la grâce sanctifiante pour faire des œuvres méritoires de la vie éternelle. Par la grâce sanctifiante Dieu condescend jusqu'à l'esprit,

et il accepte son image et sa volonté avant d'accepter les opérations qui en découlent. « La cause est meilleure que l'effet » et nul ne peut se rendre meilleur ni faire une œuvre agréable à Dieu à moins d'être au préalable personnellement agréable à Dieu : « Dieu se penche sur lui avant de se pencher sur ses « présents » (Gen. 4, 4). Et c'est pourquoi toute la racine du mérite est fondée sur la grâce sanctifiante, à qui il revient de rendre l'homme digne de Dieu ; et c'est pourquoi aussi nul ne peut mériter cette grâce d'un mérite « de condigno », mais seulement d'un mérite « de congruo ».

Dans l'état de voie, la grâce possédée peut mériter sa propre croissance par son bon usage d'un mérite « digni » (digni = intermédiaire entre « de condigni » et « de congruo »). Dieu seul est le principe fontal dans l'influx de la grâce, et c'est pourquoi Dieu seul est le principe de croissance de la grâce par mode d'infusion ; la grâce est principe de croissance par manière de mérite et de dignité, et le libre arbitre à titre de coopérant et de méritant pour autant que le libre arbitre coopère à la grâce et qu'il fait sien ce qui appartient à la grâce (quod est gratiae *suum* facit).

Ainsi le libre arbitre par la grâce mérite la croissance de la grâce dans l'état de voie d'un mérite de dignité, mais il mérite aussi son complément dans la patrie d'un *mérite de condignité* :

à cause de la sublimité du don de l'Esprit qui coopère dans le mérite,

à cause de la véracité de Dieu qui promet,

à cause de la vertibilité du libre arbitre qui consent et persévère finalement,

à cause de la difficulté de l'état de mérite,

à cause de la dignité du Christ notre chef qui intervient, et qui doit être glorifié avec ses membres,

à cause de la libéralité de Dieu qui rétribue, et à quoi il ne convient pas de récompenser petitement le service de qui lui obéit fidèlement,

à cause de la noblesse de l'œuvre, qui procède de la charité, et qui au regard du juge pèse autant que l'amour dont elle procède, amour qui préfère sans commune mesure Dieu à toutes les créatures, amour par conséquent qui ne peut être récompensé d'une manière suffisante et convenable qu'en Dieu même et le bien souverain.

En vertu de ces sept motifs, on peut dire que la grâce septiforme fait mériter la gloire éternelle d'un mérite de condignité et non seulement d'un mérite de congruence.

LA GRACE MÉDICINALE ²³ (remedium contra peccatum)

Le libre arbitre au niveau des créatures soumises à Dieu est *très puissant*, il peut néanmoins de son propre chef (per se) s'écrouler dans

23. Ibidem, c. 3 (V, 254).

le péché, mais il ne peut en aucune manière s'en relever sans le secours de la grâce sanctifiante.

Bien que cette grâce soit un remède suffisant contre le péché, elle n'est pas cependant infusée à l'adulte sans le consentement de son libre arbitre. On peut donc affirmer que quatre facteurs sont requis à la justification de l'impie : l'infusion de la grâce, l'expulsion de la faute, la contrition et le mouvement du libre arbitre.

La faute est donc expulsée par le don de Dieu et non par le libre arbitre, non pas toutefois sans le libre arbitre. Il appartient en effet à la grâce actuelle (*gratis data*) de rappeler le libre arbitre loin du mal et de l'exciter au bien ; il appartient au libre arbitre de consentir ou de refuser ; s'il consent, il reçoit la grâce, et recevant la grâce il lui revient de coopérer avec elle, afin de parvenir au salut.

Explication théologique

Le Principe premier, en tant que premier et tout-puissant, est la cause de tout ce qui se fait dans le monde hormis les péchés. Le péché en effet est une transgression de la loi divine et une désobéissance aux divins commandements. Rien n'est rebelle, injurieux et offensant pour Dieu sinon le péché. En méprisant le précepte de Dieu, et en nous détournant du bien immuable, le péché *offense* Dieu, *déforme* le libre arbitre, *détruit* le don de la grâce, et nous *oblige* au supplice éternel. Or la déformation de l'image et la destruction de la grâce est une quasi annihilation dans l'être de la vie morale et de la vie gratuite. L'offense à Dieu se mesure à la grandeur même de Dieu ; l'obligation de la peine éternelle a raison d'infini ; il est impossible à l'homme de se relever de la faute s'il n'est pas recréé dans la vie gratuite, si son offense ne lui est pas *remise*, s'il n'est pas *affranchi* de la peine éternelle. Par conséquent, celui-là seul qui fut le Principe créateur est aussi le Principe recréateur, à savoir le Verbe éternel du Père, qui est le Christ Jésus, médiateur entre Dieu et les hommes, le même qui créant tout de rien, crée aussi par lui-même et par lui seul sans aucun intermédiaire.

Le Verbe recrée ce qui est déformé par le vice de la faute en le réformant par l'habitus de la grâce et de la justice, celui qui est soumis à l'obligation de la peine en l'absolvant par une satisfaction de condignité ; et c'est pourquoi le Verbe nous restaure (reparat) subissant pour nous la peine dans la nature qu'il a assumée, et nous infusant la grâce qui nous réforme. Cette grâce qui nous met en continuité avec son origine, fait de nous les membres du Christ ; ainsi l'âme pécheresse, qui était l'ennemie de Dieu, la courtisane du diable, et l'esclave du péché, devient l'épouse du Christ, le temple du Saint-Esprit et la fille du Père éternel ; et tout cela s'opère par la gratuite et descendante infusion du don gratuit.

Lorsque Dieu réforme, il n'infirme pas les lois innées de la nature, lorsqu'il accorde la grâce au libre arbitre, il ne contraint pas le libre

arbitre, mais son consentement demeure libre. Dès lors pour l'expulsion de la faute, l'introduction de la grâce est requise, mais chez les adultes, il est requis aussi que le libre arbitre se conforme à l'*expulsion* de la faute par la *détestation* de tous les péchés par le mouvement de la *contrition*. Chez les petits enfants, la foi de l'Eglise et le mérite du Christ est suffisant, et de soi l'impuissance est une excuse suffisante. L'adulte doit également se conformer à l'*introduction* de la grâce, par la *complaisance* et l'acceptation du don divin que nous nommons « *mouvement* du libre arbitre ». Ces quatre facteurs sont requis pour la justification de l'impie.

La prédisposition à la forme complétive doit lui être conforme, c'est pourquoi, le libre arbitre a besoin du secours de la grâce actuelle (gratis data) pour se disposer à la grâce sanctifiante. Cependant la grâce ne contraint mais elle *prévient* le libre arbitre, et il appartient à la grâce et au libre arbitre *simultanément* de passer à l'acte. Dans notre justification se vérifie donc le concours de l'acte du libre arbitre et de la grâce, dans l'harmonie et dans l'ordre : il revient à la grâce actuelle d'*exciter* le libre arbitre ; il appartient au libre arbitre d'accorder son consentement ou son refus à cette excitation gratuite ; au cas où il consent, il se prépare à la grâce sanctifiante, et c'est cela précisément qui consiste pour lui à faire ce qui est en son pouvoir (facere quod in se est) ; la grâce est infusée à celui qui est ainsi disposé, et le libre arbitre en retour pourra coopérer à la grâce sanctifiante, s'il le veut, et en ce cas son activité est méritoire (tunc meretur). Si le libre arbitre coopère à la grâce sanctifiante jusqu'à la fin, il mérite alors de parvenir au salut éternel.

Ainsi le mot d'Augustin est vrai : « Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi ». Mais elle est vraie aussi la parole qui affirme : « Il ne s'agit ni de vouloir ni de courir, mais que Dieu fasse miséricorde » (R. 9, 16). Il est vrai encore que nul ne peut s'enorgueillir de ses mérites, car en nous Dieu ne couronne rien d'autre que ses propres dons (praeter dona sua coronat). Dieu s'est réservé de répandre libéralement les dons de la grâce pour que l'homme apprenne à ne pas être ingrat, à ne pas se glorifier en soi-même comme s'il n'avait pas tout reçu, mais au contraire à se glorifier dans le Seigneur de qui il a tout reçu.

Il est vrai encore que le libre arbitre ne peut par lui-même accomplir la loi, ni produire la grâce en soi-même, et pourtant, il est inexcusable s'il ne fait pas ce qu'il peut, car la grâce actuelle est toujours prête (semper praesto) à le rappeler à l'ordre (ad commonitionem), cette grâce qui l'aide à faire ce qui est en son pouvoir (quod in se est) ; ayant agi ainsi (quo facto) il possède la grâce sanctifiante, en possession de la grâce sanctifiante il accomplit la loi et il fait la volonté de Dieu ; ayant fait la volonté de Dieu, il parviendra enfin à la béatitude éternelle à cause des œuvres méritoires qui relèvent *totale*ment de la grâce mais *totale*ment aussi du libre arbitre, quoique *principale*ment de la grâce. Comme dit Augustin « la grâce est au libre arbitre ce que le cheval est au cavalier » : le cavalier dirige, emmène et achemine

(dirigit, deducit, perducit) le libre arbitre jusqu'au port du salut de l'éternelle félicité, en nous exerçant aux œuvres de la vertu parfaite conformément au don de sa grâce septiforme.

IV

RAMIFICATION DE LA GRACE

LES VERTUS ²⁴

Après avoir étudié la grâce dans son rapport à Dieu et dans son rapport au libre arbitre, il reste à traiter de la grâce dans son rapport aux habitus vertueux. La grâce dans son unité se ramifie en habitus : les vertus, les dons et les béatitudes. Nous abordons ici la ramification des habitus vertueux.

La grâce qui gratifie l'âme est une et pourtant il y a sept vertus gratuites qui régissent la vie humaine : trois théologales (foi - espérance - charité) et quatre cardinales (prudence - tempérance - force et justice). Il faut d'ailleurs noter que la justice est d'une certaine manière une vertu commune et *générale* et d'une autre manière une vertu *spéciale* et propre.

Ces sept vertus sont distinctes et possèdent leur excellence propre, elles sont néanmoins connexes et égales entre elles dans le même sujet. Bien qu'elles soient gratuites en tant qu'*informées* par la grâce, elles peuvent devenir *informes* par la faute, sauf la charité, mais par la pénitence elles peuvent être à nouveau *informées*, par l'avènement de la grâce qui est l'origine, la fin et la forme des vertus.

Explication théologique :

Dans sa perfection souveraine, le Principe producteur en donnant la vie de la nature n'accorde pas seulement la vie dans son acte premier, mais aussi dans son acte second qui consiste à *opérer*. Le Principe réparateur doit donc normalement octroyer à l'esprit la vie dans l'être gratuit, et dans l'être premier et dans l'agir (*operari*). Mais il appartient à l'être vivant de la vie première de manifester la perfection de cette vie par de multiples opérations vitales. Or la diversité des objets implique la diversité des actes, et la diversité des actes requiert la distinction des habitus ; c'est pourquoi la grâce sanctifiante dans son unité doit cependant se ramifier en habitus variés en raison précisément d'opérations variées.

On peut discerner trois niveaux dans l'activité morale : 1° Il y a des œuvres morales primaires, telles que croire. 2° Les œuvres morales

24. Ib., c. 4 (V, 256).

médianes : comprendre ce qui est cru. 3° Les œuvres morales ultimes : voir ce qui est compris. Ces trois niveaux donnent lieu à la distinction technique entre les vertus, les dons et les béatitudes : c'est-à-dire respectivement : la *rectification* de l'âme qui s'opère dans les vertus ; l'*expédition* (terme intraduisible) qui se vérifie dans les dons ; la *perfection* qui se réalise dans les béatitudes.

Mais la *rectitude* de l'âme requiert à son tour pour être *parfaite*, une double rectification selon la face supérieure et la face inférieure de l'âme, c'est-à-dire une rectification de l'âme par rapport à sa fin et par rapport à ce qui est ordonné à la fin. Ainsi dans sa face supérieure, où se vérifie l'image de l'éternelle Trinité, l'âme est *rectifiée* par les trois vertus théologales. L'image de création consiste dans la trinité des puissances et l'unité de l'essence, de même l'image de recreation consistera dans la trinité des habitus avec l'unité de la grâce, grâce à quoi l'âme est correctement référée à la souveraine Trinité selon les trois appropriations aux personnes divines : en croyant et donnant son assentiment la foi dirige vers le *vrai* suprême (fides dirigit in summe verum credendo et assentiendo), dans la confiance assurée et l'attente, l'espérance dirige vers le *bien ardu* et sublime (spes in summe arduum innitendo et expectando), dans le désir et la dilection la charité dirige vers le *souverain bien* (caritas in summe bonum desiderando et diligendo).

La face inférieure de l'âme également doit être rectifiée par les quatre vertus cardinales. La prudence rectifie la fonction rationnelle, la force l'irascible, la tempérance le concupiscible, et la justice rectifie toutes ces fonctions (vires) dans leur rapport à autrui.

Mais cet *autre* (alter) peut être d'une manière déterminée ou bien le *prochain*, ou la même personne humaine qui se réfère à *elle-même* comme à l'autre, ou enfin *Dieu* lui-même ; et en ce sens, on dit que la justice entoure toutes les vertus. On la nomme alors vertu *générale* (et non plus cardinale) parce qu'elle comprend la rectitude totale de l'âme, elle est dite alors « rectitude de la volonté ». La justice générale ne comprend pas seulement les vertus qui ordonnent au prochain comme la libéralité et l'équité, mais les vertus qui ordonnent l'âme en elle-même, comme la pénitence et l'innocence, et enfin les vertus qui ordonnent à Dieu, comme le culte de latrie, la piété et l'obéissance.

Sous le rapport de l'*être gratuit*, la rectitude des vertus découle de la grâce comme de son origine et de sa racine ; sous le rapport de l'*être méritoire*, la rectitude des vertus est référée à la charité comme à son origine, sa forme et sa fin ; c'est pourquoi toutes les vertus gratuites sont *connexes* sous le rapport des habitus, et elles sont *égales* sous le rapport des actes méritoires. C'est pourquoi aussi tous les habitus des vertus peuvent devenir *informes*, sauf l'habitus de la charité, qui est la forme même des vertus. On dit que les habitus vertueux sont *informes*, lorsque l'âme les possède sans posséder la grâce et la charité en qui réside la *vie* des vertus. Toutefois lorsque

la grâce est sur-infusée aux vertus, alors les vertus deviennent formées, belles et agréables à Dieu (formantur, decorantur, Deo acceptabiles fiunt). Sans la lumière, les couleurs restent invisibles, mais si la lumière survient, les couleurs apparaissent lumineuses, belles et agréables à la vue. On peut ainsi comparer la lumière et les couleurs à la grâce et aux vertus. Du point de vue de la mise en mouvement de la vue, il résulte de la lumière et des couleurs *un seul objet* de vision, et pourtant une seule et même lumière suffit à éclairer de nombreuses couleurs ; pareillement, lorsque les vertus informes sont informées, il résulte de la grâce et des vertus une certaine unité sous la raison de mérite et de gratuité : une grâce unique suffit à l'information et à la gratification des habitus divers.

LES DONS DU SAINT-ESPRIT ²⁵

Les dons de la grâce « *gratis data* » sont nombreux, et il n'est pas absurde d'appeler *en général* tous les habitus gratuits des dons de Dieu, mais on réserve cette qualification d'une manière *spéciale* et *appropriée* aux dons de l'Esprit-Saint énumérés et nommés par Isaïe. Isaïe parle de la fleur qui procède de la tige de Jessé, c'est-à-dire du Christ et il dit : « Sur lui repose l'Esprit du Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, l'esprit de la crainte du Seigneur le remplira » (Is. 11, 2-3). Dans cette énumération, Isaïe procède en descendant et il combine les dons pour montrer simultanément leur *distinction*, leur *connexion*, leur *origine* et leur *ordre*.

Explication théologique

La souveraine libéralité du Principe Réparateur accorde la grâce à l'âme pour rectifier la déviation des vices par les habitus des vertus, mais aussi pour *dégager* (*expediendum*) l'âme des symptômes et des séquelles du péché par les habitus des dons. Les dons doivent donc être multipliés pour rendre à l'âme une disponibilité (*expeditio*) suffisante. Mais notre âme a besoin de récupérer sa disponibilité expéditive d'un septuple point de vue : l'obliquité des vices, les forces naturelles, les vertus surajoutées, le pàtir, l'agir, la contemplation, l'action et la contemplation ensemble.

1° Oppositions à la déviation des vices. — Les sept dons disposent l'âme à repousser très rapidement (*expeditissime*) les déviations du vice : crainte contre orgueil, piété contre envie, science contre colère qui est une certaine insanité, force contre paresse qui rend l'esprit invalide à faire le bien, conseil contre avarice, intelligence contre gourmandise, et sagesse contre luxure.

2° Pour dégager les forces naturelles. — L'irascible a besoin d'être disposé aux biens dans la prospérité comme dans l'adversité : la crainte

25. Ib., c. 5 (V, 257).

le dispose dans la prospérité, la force dans l'adversité. Le concupiscible a besoin d'être dégagé dans son affection pour le prochain par la piété, dans son affect pour Dieu par le goût de la sagesse. La force rationnelle a besoin d'être pourvue dans la spéculation, l'élection et l'exécution de la vérité : la spéculation du vrai s'opère par l'intelligence, le choix du vrai par le conseil, l'exécution du vrai choix par la science, qui nous apprend à vivre correctement « au milieu d'une nation dépravée et perverse » (Phil. 2, 15).

3° Pour libérer les fonctions vertueuses. — La crainte dispose (*expedit*) à la tempérance, car la crainte transperce les chairs ; la piété à la vraie justice ; la science à la prudence ; la force au courage ou à la patience ; le conseil à l'espérance ; l'intelligence à la foi ; la sagesse à la charité. La charité est la mère et la consommation de toutes les vertus, ainsi la sagesse vis-à-vis des dons. La parole du Sage est vraie : « Avec elle me sont venus tous les biens, et une immense beauté par ses mains » (Sap. 7, 11).

4° Souffrir en conformité au Christ. — Il y a trois facteurs qui ont poussé (movit) le Christ à souffrir : la volonté paternelle, la nécessité humaine et l'endurance de la vertu. La volonté divine met l'âme en mouvement, car elle est connue par l'intellect, elle est aimée par la sagesse, elle est révérée par la crainte. L'humaine nécessité pour être motrice doit être connue par la science, et prise en pitié par la piété. L'entrain de la vertu est moteur, dans la mesure où il y a prévision dans le choix par le conseil, et vigueur dans le support de la passion par la force.

5° Disposition à l'action. — La disponibilité ou l'expédition à la promptitude de l'action suppose une expédition négative qui détourne du mal, et une expédition positive qui habilite à progresser dans le bien. Nous sommes prompts à nous détourner du mal par la crainte ; le bien dans lequel nous progressons peut être un bien de nécessité ou un bien de surcroît : la science comme directrice et la piété comme exécutive nous habilitent au bien de nécessité ; le conseil comme directif et la force comme exécutive habilitent au bien de surcroît. Mais il faut encore en dernier lieu se reposer dans le bien excellent (*quiescere in optimo*), qu'il s'agisse de l'intelligence du vrai ou de l'amour du bien (*affectum boni*) ; la compréhension du vrai s'opère par le bon d'intelligence, et c'est le don de sagesse qui perfectionne l'affect du bien, où se trouve le repos.

6° Disposition à la contemplation. — La vie hiérarchique et contemplative exige que l'âme soit purifiée, illuminée et perfectionnée. L'âme doit être purifiée de la concupiscence, de la malveillance, de l'ignorance, de l'impuissance ou infirmité, ce qui se fait respectivement par la crainte, la piété, la science, la force. L'âme a besoin d'être illuminée sur les œuvres de réparation par le don de conseil et sur les œuvres de la condition première par le don d'intelligence. La perfection enfin se réalise par l'accession au sommet, qui consiste dans l'un, tel est l'objet de la sagesse. Ainsi l'arcane de la contemplation

s'appuie sur une large base, mais se consomme et s'achève comme dans un coude.

7° Action et contemplation. — En raison de sa conversion trinitaire, trois dons doivent habiliter l'activité contemplative : la crainte dispose à la révérence de la majesté ; l'intelligence à la compréhension de la vérité ; et la sagesse à la saveur ou au goût de la bonté. La vie active concerne ce qu'il faut faire et ce qu'il faut subir : la piété dispose à l'action, la force à la passion, mais leur direction revient à la science et au conseil. La *direction* est nécessaire à toute expédition, c'est pourquoi les dons se combinent, les dons qui concernent l'intellect sont plus nombreux, car la lumière de la connaissance dispose puissamment « à diriger nos pas sur la voie droite » (Luc, 1, 79).

LES BÉATITUDES ²⁶

Il y a sept Béatitudes que le Sauveur énumère dans le Sermon sur la Montagne : la pauvreté en esprit, la douceur (*mititas*), les larmes (*luctus*), la faim de la justice, la miséricorde, la pureté du cœur et la paix.

En raison de leur perfection et de leur plénitude les douze fruits du Saint-Esprit et les cinq sens spirituels font suite aux béatitudes. Ces fruits et ces sens n'indiquent pas de nouveaux habitus, mais des *é:ats* de délectation, et des *usages* de la spéculation spirituelle, qui comblerent et consolent l'esprit des justes.

Explication théologique :

Le Principe réparateur étant absolument parfait, il est normal que sa réparation et sa réforme soit parfaite et achevée par le don gratuit. Ainsi le don de la grâce émane de sa libéralité et doit se ramifier jusqu'aux habitus de perfection, qui se nomment béatitudes en raison de leur proximité avec la fin ultime. La suffisance, le nombre et l'ordre des béatitudes s'établissent à partir de l'*intégrité de la perfection*, des *modes de la perfection* et des *dispositions à la perfection*.

1° Intégrité de la perfection. — L'intégrité de la perfection implique trois choses : un parfait éloignement du mal, un parfait progrès dans le bien, une parfaite permanence (*status*) dans l'excellence (*in optimo*). Le mal procède ou de l'enflure de l'orgueil, ou de la rancœur de la malveillance, ou de la langueur de la convoitise. L'éloignement du mal sous ce triple aspect implique donc la pauvreté d'esprit qui éloigne du mal de l'enflure, la douceur éloigne de la rancœur, les larmes écartent du mal de la libido et de la langueur de convoitise. Le parfait progrès dans le bien se vérifie en conformité à l'imitation divine ; or « toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité » (Ps. 24, 10). Selon le progrès, nous aurons donc la double béatitude de la

26. *Ib.*, c. 6 (V, 258).

faim ou du zèle de la justice et le sentiment de miséricorde (*affectus misericordiae*). La permanence dans l'optimum se réalise soit par la limpidité de la connaissance, soit par la tranquillité de l'affection ; nous avons ainsi les deux dernières béatitudes : la pureté du cœur pour voir Dieu et la paix de l'esprit pour en jouir parfaitement.

2° Les modes de perfection. — Il faut distinguer la perfection de la vie religieuse, la perfection de la prélature, et la perfection de la sainteté intérieure. La perfection de l'état religieux exige nécessairement : la renonciation du bien privé, l'acceptation du bien fraternel et l'appétit du bien éternel qui correspondent à la pauvreté d'esprit, à la douceur de l'affection, à l'amertume des larmes. La perfection de la prélature exige deux éléments : le zèle de la justice et l'affection miséricordieuse ; en effet « la miséricorde et la vérité gardent le roi » (Prov. 20, 28). Le gouvernement des prélats dans l'Eglise militante doit se conformer à ces deux béatitudes. La perfection de la sainteté interne exige la pureté de la conscience et la tranquillité de l'âme toute entière grâce à la paix de Dieu qui surpasse tout sentiment humain.

3° Les dispositions prélabes à la perfection. — La crainte éloigne du mal et de ses occasions ; or « la cupidité est la racine de tous les maux » (1 Tim. 6, 10) ; ainsi la crainte dispose à la pauvreté d'esprit, qui joint ensemble pauvreté et humilité ; et l'homme parfait se trouve ainsi écarté de la source de toute faute, à savoir l'orgueil et la cupidité. C'est pourquoi la pauvreté d'esprit est le fondement de toute la perfection évangélique. Dès lors, celui qui veut accéder au sommet de la perfection doit au préalable poser ce fondement : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes », voilà la pauvreté parfaite qui ne se réserve rien. « Et suis-moi » (Mat. 19, 21 ; 16, 24) voilà l'humilité, qui donne à l'homme de se renoncer lui-même, de porter sa croix et de suivre le Christ qui est le fondement principal de toute perfection. La piété dispose à la douceur, car celui qui a de l'affection pour quelqu'un ne cherche pas à l'irriter et il ne se laisse pas irriter par celui qu'il aime. La science dispose aux larmes ; car c'est par la science que nous savons que nous sommes relégués loin de l'état de béatitude dans cette vallée de misère et de larmes. La force dispose à la faim de la justice ; le fort tient à la justice avec une telle avidité qu'il préfère être privé de la vie corporelle plutôt que d'être séparé de la justice. Le conseil dispose à la miséricorde ; dans l'Écriture, Dieu conseille par-dessus tout de faire miséricorde, il préfère même la miséricorde à tous les holocaustes (Osée 6, 6 ; Mt., 9, 13 ; 12, 17). L'intelligence dispose à la pureté du cœur, la spéculation de la vérité purifie notre cœur de tous les fantasmes. La sagesse dispose à la paix, car la sagesse nous unit au vrai suprême et au bien souverain, en qui réside la fin ultime et la tranquillité de notre appétit rationnel tout entier.

A l'obtention de cette paix fait suite une surabondante délectation spirituelle ; le duodénaire des fruits insinue précisément leur surabondance. Le chiffre douze est un nombre d'abondance qui traduit l'exu-

bérance des charismes spirituels, la fruition et la délectation de l'âme sainte. C'est dans cet état que l'homme est adapté à la contemplation et aux regards, aux étreintes de l'époux et de l'épouse qui ont lieu conformément aux *sens spirituels*. La souveraine beauté du Christ-Epoux est vue sous la raison de Splendeur ; son harmonie est perçue sous la raison de Verbe ; sa douceur est goûtée sous la raison de Sagesse qui comprend à la fois le Verbe et la Splendeur ; la suavité de son parfum est aspirée sous la raison de Verbe inspiré dans le cœur ; sous la raison de Verbe Incarné nous touchons la suavité de celui qui habite parmi nous corporellement, et qui se rend palpable, qui s'offre à nos baisers et à nos embrassements par cette très ardente charité qui dans l'extase et le rapt fait passer notre esprit de ce monde au Père.

De toutes ces données, il résulte manifestement que les *habitus des vertus* disposent *principalement* à l'exercice de la vie *active*, les *habitus des dons* aux loisirs de la vie *contemplative*, et les *habitus des béatitudes* à la *perfection* de l'une et de l'autre. Or « les fruits de l'Esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, la longanimité, la bonté, la bénignité, la mansuétude, la foi, la modestie, la continence, la chasteté » (Gal. 5, 22), ces *fruits* indiquent les délectations consécutives aux œuvres parfaites. Par contre, les *sens spirituels* indiquent les perceptions mentales qui portent sur la vérité contemplée. Tandis que cette contemplation s'est réalisée chez les prophètes *par révélation* selon la triple vision corporelle, imaginative et intellectuelle, elle se réalise chez les autres justes par la *spéculation*, qui commence par les sens, accède à l'imagination, puis à la raison, de la raison à l'intellect, de l'intellect à l'intelligence, pour aboutir à la sagesse ou connaissance excessive, qui commence ici bas dans l'état de voie, mais qui se consomme dans la gloire éternelle.

En ces degrés consiste « l'échelle de Jacob, dont le sommet atteint le ciel » (Gen. 28, 12) et « le trône de Salomon » où siège le roi très sage, vraiment pacifique et très aimant, tel l'époux dont la beauté est parfaite et qui est totalement désirable ; celui que les anges désirent contempler, objet d'aspiration des âmes saintes qui désirent sa présence « comme le cerf aspire aux sources d'eau vive » (Ps. 41, 1). Par la ferveur de ce désir, à la manière du feu, notre esprit est rendu agile à s'élever, bien plus, par une certaine « docte ignorance » il est ravi au-dessus de soi-même dans la ténèbre (*caligo*) et l'extase (*excessus*), ainsi il peut dire non seulement avec l'épouse : « Nous courons à l'odeur de tes parfums » (can. 1, 3) mais aussi avec le prophète : « Dans mes délices, la nuit est ma lumière » (Ps. 138, 11). Cette illumination nocturne et délicieuse, nul ne la connaît sinon celui qui en fait l'expérience, et nul n'en fait l'expérience sinon par la grâce gratuitement accordée, et elle n'est pas accordée sinon à qui s'y exerce ; et c'est pourquoi, nous devons maintenant étudier l'exercice du mérite.

GRACE ET ACTIVITÉ MÉRITOIRE

CE QU'IL FAUT CROIRE. ²⁷

Il nous reste à envisager la grâce dans l'exercice même du mérite. Nous aurons ainsi quatre objets à considérer : ce qu'il faut croire, ce qu'il faut aimer, ce qu'il faut faire, ce qu'il faut demander. Nous étudierons donc respectivement : les articles de foi, l'ordre de l'amour, les commandements de Dieu et l'oraison dominicale.

Les articles de foi. — Nous sommes tenus par la foi à croire beaucoup de vérités qui sont au-dessus de la raison, et nous sommes tenus en général à tout ce qui est contenu et affirmé dans l'Écriture ; mais d'une manière spéciale et proprement nous sommes tenus aux articles de foi contenus dans le symbole des Apôtres. Comme rattachés aux douze Apôtres, il y a douze articles, mais comme *fondement radical* de tout ce que nous devons croire il y a quatorze articles.

Explication théologique. — Souverainement vrai et bon en lui-même, le Principe premier est souverainement juste et miséricordieux dans son œuvre. Souverainement vrai, on lui doit un assentiment ferme ; souverainement bon, nous lui devons une dilection fervente ; souverainement juste, nous lui devons une soumission universelle ; et souverainement miséricordieux, nous lui devons une invocation confiante. Or la grâce ordonne notre esprit à rendre au Principe premier le culte (*cultura*) que nous lui devons ; c'est donc la grâce qui dirige et règle l'exercice de nos devoirs et de nos mérites dans ce qu'il faut croire, aimer, pratiquer et demander, pour autant que l'exige la vérité, la bonté, la justice et la miséricorde souveraine de la bienheureuse Trinité.

A la vérité il faut donner l'assentiment de la croyance, à une vérité plus grande nous devons un assentiment plus profond et à la vérité suprême nous devons un assentiment souverain. Mais la vérité du Principe premier est plus grande infiniment que toute *vérité créée*, et elle est plus lumineuse que toute lumière de notre intellect. Pour être correctement ordonné en matière de croyance, notre intellect accordera donc plus de créance à la vérité absolue qu'à soi-même, il devra donc « captiver sa pensée pour l'amener à l'obéissance du Christ » (2 Cor. 10, 5). En ce sens, il n'accorde pas seulement créance à ce qui est conforme à la raison, mais encore à ce qui est au-dessus de la raison et même à ce qui va contre l'expérience sensible. S'il refuse, il ne présente pas à la vérité souveraine la révérence qu'il lui doit, puisqu'il préfère son jugement propre (*judicium industriae propriae*) à

27. *Ib.*, c. 7 (V, 260).

la parole et l'oracle (dictamen) de la lumière éternelle. Un tel refus suppose l'enflure de l'orgueil et une arrogance hautement blâmable.

La vérité qui est au-dessus ou au delà de la raison est une vérité qui n'est ni vue ni apparente, c'est une vérité cachée et difficile à croire. Pour susciter une ferme adhésion de foi, il faudra nécessairement une *illumination* de la vérité qui élève l'âme et un *témoignage* qui fasse autorité pour affermir l'âme. L'illumination se réalise par l'infusion de la foi, le témoignage est porté par l'Écriture authentique, et les deux procèdent de la vérité souveraine par Jésus-Christ, Splendeur et Verbe, et par l'Esprit-Saint qui montre et enseigne la vérité dans l'adhésion de foi (et nihilomius credere facit). L'autorité offre un soutien à la foi, mais la foi donne son assentiment à l'autorité. L'autorité réside *principalement* dans l'Écriture, éditée toute entière par l'Esprit-Saint (condita) pour diriger la foi catholique. Ainsi la vraie foi n'est pas en dissonance avec l'Écriture, mais elle lui accorde son assentiment qui n'est pas fictif.

Toutefois, la vérité que la foi nous oblige à croire, cette vérité dont traite l'Écriture, n'est pas n'importe quelle vérité, mais la vérité divine, telle qu'elle est dans sa nature propre ou telle qu'elle est dans la nature assumée. C'est la connaissance de cette vérité qui contient et la récompense de la patrie et le mérite de la voie. Ainsi les articles de foi, c'est-à-dire les articles qui sont les fondements de la foi, concernent soit la Divinité soit l'humanité. — On peut considérer la Divinité dans les trois personnes : le Père qui engendre, le Fils engendré et l'Esprit-Saint qui procède ; on considère aussi la Divinité dans sa quadruple opération : la création dans l'être de nature, la récréation dans l'être de grâce, la revivification dans la réparation de la vie, et la glorification dans le don de la gloire : ce qui donne sept articles concernant la Divinité. — De même, l'humanité du Christ est considérée comme conçue du Saint-Esprit, née de la Vierge, souffrant sur la croix, descendant aux enfers, ressuscitant des morts, montant au ciel, revenant pour le jugement dernier : et cela donne sept articles sur l'humanité. Au total il y a quatorze articles, comme il y a sept étoiles et sept luminaires, au milieu desquels marchait le Fils de l'homme.

Puisque le Christ est un dans sa nature divine et dans sa nature humaine ; puisque la vérité suprême est une qui est la raison de croire une, première, suprême et unique (*sola*), vérité qui ne change pas au cours du temps, il en résulte au sujet des précédents articles qu'il y a une foi unique qui porte sur le même contenu (*una fides de eadem*), sans variation présente, passée ou future, bien qu'elle soit plus claire et plus explicite chez ceux qui suivent le Christ que chez ceux qui ont précédé son avènement. C'est ainsi que des deux Testaments qui contiennent les articles de foi, le Nouveau est plus clair que l'Ancien.

L'Esprit-Saint a rassemblé en un ces articles contenus dans la profondeur de l'Écriture, et il l'a fait par l'intermédiaire de ces témoins très fermes que sont les douze Apôtres. En raison de leur origine

apostolique on nomme le résumé de ces douze articles : « Symbole des Apôtres ». On dit qu'il y a douze articles pour exprimer que chacun des Apôtres a composé ce symbole en apportant chaque article comme une pierre vivante. Cette synthèse a été préfigurée par les douze hommes qui ont tiré du Jourdain les douze pierres destinées à construire l'autel du Seigneur.

CE QU'IL FAUT AIMER.²⁸

Toutes les œuvres divines sont très bonnes, cependant on ne peut aimer d'un amour de charité au sens propre que Dieu éternel, nous-mêmes, notre prochain et notre propre corps. — Dans cet amour il faut encore garder l'ordre et la mesure (modus) : 1° Dieu par-dessus toutes choses et pour lui-même (super omnia et propter se). 2° Nous-mêmes au-dessous de Dieu et pour Dieu (sub Deo et pro Deo). 3° Notre prochain comme nous-mêmes. 4° Notre propre corps au-dessous de nous-mêmes et de notre prochain comme bien subordonné (minus praecipuum). — Pour réaliser cela, un seul habitus de charité nous est donné et un double commandement, dont dépend toute la Loi et les Prophètes, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament.

Explication théologique. — Le Principe premier, parce que premier est suprême; être suprême, il est suprêmement bon; suprêmement bon, il est souverainement bienheureux et souverainement béatifique; souverainement béatifique, il est objet suprême de fruition; objet de fruition suprême, il faut lui adhérer par amour et se reposer en lui à titre de fin ultime. L'amour droit et ordonné qu'est la charité se porte donc principalement sur ce bien dont elle jouit, où elle se repose et qui est même sa raison d'aimer (ratio diligendi). Ainsi la charité aime ce bien d'une manière capitale (praecipue) et principale parce que ce bien est béatifique, et elle aime ensuite les autres biens qui sont capables d'être béatifiés par ce bien souverain. Notre prochain est né pour accéder à la béatitude en notre compagnie, et notre corps lui-même étant béatifiable avec notre esprit, il y a donc quatre objets que nous avons à aimer d'un amour de charité : Dieu, le prochain, notre esprit et notre corps.

Comme bien suprême, Dieu est *au-dessus* de nous, comme bien intrinsèque notre esprit est *au-dedans* de nous, comme bien apparenté notre prochain est *à côté* de nous, comme bien subordonné notre corps est *en-dessous* de nous (supra, intra, juxta, infra). Il faut donc maintenir l'ordre dans l'amour. Dieu d'abord doit être aimé par-dessus tout et pour lui-même; deuxièmement nous devons aimer notre esprit au-dessous de Dieu mais au-dessus de tout bien caduc; troisièmement notre prochain à côté de nous comme destiné

28. Ib., c. 8 (V, 261).

à un bien semblable (ad bonum consimile); enfin notre corps au-dessous de nous comme un bien infime; le corps du prochain se situe au même niveau, car l'un et l'autre corps a raison de bien inférieur par rapport à notre esprit.

L'amour est le poids de l'esprit et l'origine de toute affection mentale, il se replie facilement sur soi-même, il tend difficilement vers le prochain et il s'élève plus difficilement encore à Dieu; dès lors, s'il y a quatre objets de charité, il y a seulement deux commandements: l'un qui dirige vers Dieu, et l'autre qui dirige vers le prochain.

Tous les préceptes se réfèrent à Dieu comme à la fin et au prochain comme ordonnable à la fin: partant, ces deux commandements englobent l'ensemble des commandements et la compréhension de l'Écriture entière. La charité est elle-même la racine, la forme et la fin des vertus, elle unit tous les esprits à la fin ultime, et elle relie toutes choses entre elles d'une manière simultanée et ordonnée. La charité est donc un poids d'inclination ordonnée et un lien de rassemblement parfait; elle respecte l'ordre vis-à-vis des divers objets d'amour affectif aussi bien qu'effectif; elle garde l'unité dans l'habitus par rapport à sa fin unique et par rapport à son unique et principal bien-aimé (unum principale dilectum), qui est la raison d'aimer par rapport à tous les autres qui sont nés pour être rassemblés par le lien de l'amour dans l'unique Christ, tête et corps, lui qui contient en soi la totalité (universitatem) de ceux qui doivent se sauver. Cette unité qui commence dans l'état de voie s'achève, se consomme dans la gloire éternelle: « Qu'ils soient un, comme nous, nous sommes un; moi en eux et toi en moi, qu'ils soient consommés en un » (J. 17, 22). Lorsque cette unité sera consommée par le lien de la charité, « Dieu sera tout en tous » (1 Cor. 15, 28) dans une éternité assurée et une paix parfaite, et par l'amour, toutes choses seront communes selon une communion ordonnée, un ordre connexe, et une connexion indissolublement reliée.

CE QU'IL FAUT FAIRE.²⁹

Dans la Loi mosaïque, il y a des préceptes juridiques (judicialia), rituels (figuralia), et moraux tel le décalogue ou les dix préceptes consignés sur les deux Tables par le « Doigt de Dieu ». — La Loi évangélique tempère les préceptes de justice pénale en les supprimant, elle évacue ce qui est figuratif en l'accomplissant, et elle consomme la morale en y ajoutant. L'Évangile ajoute des documents instructifs, des promesses excitantes, et des conseils de perfection, tels les conseils de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, que le Christ Notre-Seigneur nous invite à accomplir si nous voulons être parfaits.

29. Ib., c. 9 (V, 262).

Explication théologique. — Le Principe premier étant souverainement *bon* en lui-même, est aussi souverainement *juste* dans son œuvre et dans les dispositions du gouvernement de l'univers. Or celui qui est souverainement juste aime la justice (*zelare*), non seulement en soi-même, mais aussi dans les autres. Et la justice consiste dans la conformité aux règles du droit (*conformando se regulis juris*) : dès lors il appartient à la justice divine d'imprimer et d'exprimer à l'homme les règles mêmes de la justice, non seulement en les édictant par manière de *vérité instructive*, mais encore en les prescrivant, en y obligeant par manière de *volonté impérative*. Puisque la grâce rend notre volonté conforme à la volonté divine, il lui revient de nous disposer à obtempérer, à nous soumettre à ces règles de justice en conformité avec l'édit de la loi divine.

On peut obéir aux impératifs divins soit par crainte de la peine, soit par amour de la justice, c'est-à-dire d'une manière imparfaite ou d'une manière parfaite. Et c'est pourquoi Dieu a conféré à l'homme une double loi : une loi de crainte et une loi d'amour, « l'une qui enfante pour la servitude » (Gal. 4, 24), « l'autre qui nous fait passer à l'adoption des fils de Dieu » (R. 8, 15). Il est normal que ceux qui sont imparfaits et qui vivent sous le régime de la crainte soient terrifiés par les jugements de Dieu, conduits extérieurement (*manuducantur*) par des signes et dirigés par des préceptes. La loi mosaïque, loi de crainte, contient donc des préceptes de droit pénal (*judicialia*), des rites significatifs (*figuralia*) et des préceptes de morale.

La loi évangélique par contre, qui contient au grand jour les leçons de la doctrine, avec largesse la promesse des récompenses, et d'une manière sublime la perfection des conseils, convient aux parfaits, à ceux qui vivent sous le régime de l'amour.

La loi mosaïque se distingue de la loi évangélique comme la figure de la vérité, la loi de peine et la loi de grâce, la loi littérale et la loi spirituelle, l'une qui tue et l'autre qui vivifie, loi de servitude et loi de liberté, loi qui pèse et loi facile à porter.

Les lois nécessaires pour la pratique de la justice sont contenues dans les préceptes divins ; or il revient à la justice de rendre à chacun selon son droit ; il y aura donc des préceptes pour nous ordonner à Dieu, et d'autres pour nous ordonner au prochain, conformément au double précepte de la charité. C'est ce que l'Esprit-Saint a voulu insinuer par le mystère des deux tables, et c'est pourquoi on dit qu'elles sont écrites par le doigt de Dieu.

Dieu est trine, c'est-à-dire Père, Fils et Esprit-Saint ; nous devons donc adorer sa souveraine majesté, professer sa vérité, agréer sa charité selon les forces de l'irascible, du rationnel et du concupiscible, en acte, de bouche et de cœur. C'est ainsi que le triple commandement de la première table correspond à l'adoration subjective, au serment véridique, au repos sacré du Sabbat.

Le prochain est à l'image de la Trinité ; marqué à l'image du Père, nous lui devons la piété ; marqué à l'image du Fils, nous lui devons

la **v**éracité; marqué à l'image de l'Esprit-Saint, nous lui devons la bienveillance (*benignitas*). Ces trois exigences expliquent les sept commandements de la deuxième table. Positivement, la piété commande d'honorer son père, négativement, elle interdit l'impiété qui consiste à tuer le prochain. La véracité porte principalement sur la parole, et elle interdit le faux témoignage. La bienveillance s'oppose à la cupidité et à la concupiscence qui se vérifient dans les actes ou seulement dans le cœur, ce qui donne les quatre derniers commandements : tu ne commettras pas d'adultère, tu ne désireras pas de femme, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas le bien d'autrui. Ces commandements s'ordonnent selon la gravité des nuisances et des infractions à la justice. Il est donc normal que les règles de la justice soient contenues dans le décalogue, ou dans les dix préceptes.

La justice accède à la perfection dans la mesure où elle s'éloigne parfaitement du mal du point de vue de la *coulpe* mais aussi du point de vue de sa cause. Or tout mal prend naissance d'une triple racine : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie. Les trois conseils évangéliques nous éloignent à la perfection de cette triple racine. Ce sont des conseils, car pour écarter parfaitement du mal, il nous séparent non seulement de ce qui est illicite, mais de ce qui est licite et permis tout en restant une occasion possible du mal. Ainsi les conseils contiennent une justice non seulement suffisante, mais abondante, pour autant que cette justice convient à la perfection de l'Évangile et à l'exercice de la grâce consommante (*perficientis*).

CE QU'IL FAUT DEMANDER.³⁰

Dieu est très libéral, plus prompt à donner que nous à recevoir, cependant il veut être prié pour avoir l'occasion de nous octroyer les dons de la grâce du Saint-Esprit.

Nous devons le prier par l'oraison mentale, « élévation de l'intellect vers Dieu », mais aussi par l'oraison vocale « demande à Dieu de ce qui convient » ; nous devons prier pour nous-mêmes, mais aussi par la médiation des Saints, coadjuteurs divinement accordés, afin d'obtenir par les Saints ce que nous sommes moins dignes d'obtenir par nous-mêmes.

« Comme nous ne savons pas prier comme il faut » (R. 8, 26), et pour nous épargner l'égarément et l'incertitude, Dieu nous a transmis une forme de prière qu'il a Lui-même composée : les sept demandes de cette prière comprennent la totalité de ce que nous avons à demander.

Explication théologique. — Le Principe premier qui est souverain

30. *Ib.*, c. 10 (V, 263).

nement vrai et bon en lui-même est aussi souverainement *miséricordieux* et juste dans son œuvre. Très miséricordieux, Dieu condescend très volontiers à l'humaine misère par l'infusion de sa grâce. Mais le Dieu miséricordieux est en même temps très juste : ainsi il ne donne le « don parfait » qu'à celui qui le désire, il donne la grâce à celui qui rend grâce, il déploie sa miséricorde envers qui reconnaît sa misère, afin de respecter la liberté de l'arbitre, pour ne pas avilir la noblesse du don, pour que le culte de l'honneur divin demeure en son intégrité. Celui qui prie cherche le secours divin, il allègue sa propre déficience, il rend grâce enfin à cause du bienfait divinement accordé. La prière dispose alors à la réception des divins charismes, et c'est précisément cela que Dieu veut, afin de nous dispenser les largesses de ses présents.

Pour que le désir tende efficacement vers en haut et pour qu'il obtienne les dons divins, il faut que notre *affection* soit fervente, notre *pensée* recueillie dans l'unité, notre *attente* (exspectatio) assurée et ferme. Or bien souvent, notre cœur est tiède, dispersé et tremblant de remords, il n'ose comparaître seul en présence de Dieu. C'est pourquoi le Seigneur veut que notre prière soit non seulement mentale, mais encore vocale, afin que les paroles excitent notre affectivité, recueillent nos pensées grâce à leur sens.

Le Seigneur veut que nous le priions par la médiation des Saints, et il veut que les Saints prient pour nous, pour rendre confiance aux timorés, pour que ceux qui n'osent pas ou qui ne peuvent pas obtenir par eux-mêmes, puissent obtenir par des intercesseurs idoines. Ainsi, chez l'orant, l'humilité est sauvegardée, chez les saints intercesseurs la dignité est proclamée, chez tous les membres du Christ la charité et l'unité sont manifestées; c'est par la charité que les inférieurs recourent avec confiance aux supérieurs et que les supérieurs font preuve de condescendance libérale à l'égard des inférieurs.

Juste et miséricordieux, Dieu se doit de n'exaucer que les demandes conformes à son honneur et à notre salut; telles sont les trois demandes qui visent la récompense de la patrie et les quatre qui concernent le viatique de l'état de voie (ce qui fait sept demandes).

Il y a trois choses qui visent l'honneur de Dieu et la récompense de la patrie : l'*intelligence* de la vérité, la *révérence* de la majesté, et la *concorde* de la volonté. En d'autres termes, la vision du vrai suprême, ce vrai qui n'est vu que des cœurs purs et saints, correspond à la première demande : « Que ton nom soit sanctifié », que la connaissance de ton nom soit donnée aux parfaits, aux saints, aux cœurs purs, La possession du bien sublime ou excellent, qui fait les rois et par quoi le royaume est possédé, correspond à la seconde demande : « Que ton règne vienne ». Enfin, la fruition du bien souverain, est accordée à ceux-là seuls dont la volonté est conforme à la divine volonté : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ».

Les demandes qui visent le passage de l'état de voie concernent soit

la collation d'un bien utile, soit l'éloignement d'un mal nocif. En demandant le pain quotidien ou supersubstantiel, on demande un bien utile, c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire à la conservation de la vie présente, corporelle ou spirituelle. Dans les trois dernières demandes, on implore l'éloignement du mal nocif. Or tout ce qui est mal a raison de passé, de futur ou de présent ; ou bien encore le mal a raison de coulpe, de combat, de peine ; ce qui correspond aux trois demandes successives : « La rémission des péchés », « la victoire sur les tentations », « la libération de l'oppression des méchants ». Il y a donc en tout sept demandes qui englobent tout ce que nous avons à demander ; ainsi le septénaire des demandes correspond au septénaire des charismes et des dons de la grâce septiforme.

Il est bon de remarquer que l'Écriture présente à notre considération un septénaire septiforme :

- 1° Les péchés capitaux.
- 2° Les sacrements.
- 3° Les vertus.
- 4° Les dons.
- 5° Les béatitudes.
- 6° Les demandes.
- 7° Les dons glorieux.

Le septénaire des vices est comme le point de départ dont il faut s'éloigner ; nous devons marcher selon les sacrements ; et nous devons aspirer aux sept dons ultimes. Les demandes sont en avant-dernier lieu ; mais les vertus, les dons et les béatitudes constituent le milieu où nous devons passer. Dès lors, louant sept fois le jour le nom du Seigneur et priant, nous obtenons la grâce septiforme des vertus, des dons et des béatitudes, qui nous permet de triompher dans le combat contre les vices capitaux, avant de parvenir à la couronne septiforme des dons glorieux, non toutefois sans le secours de la septiforme médecine sacramentelle divinement instituée pour la réparation du genre humain.

Louis PRUNIÈRES.

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois

Dépôt légal Edit. n° 209 Dépôt légal impr. n° 415

RÉDACTION : 26, rue Boissonade, 75014 Paris / tél. 333.94.40

ADMINISTRATION : 9, rue de Vauquois, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38