

La raison *théologique* de notre thèse, c'est que la foi, indépendamment du fait qu'elle est un des actes moraux les plus difficiles, doit être entièrement surnaturelle et ne peut donc être produite qu'avec une force surnaturelle que peut seule donner la grâce. (Cf. t. I^{er}, p. 66.)

Ce n'est pas seulement l'*acte* proprement dit de foi qui est affaire de la grâce, mais encore une introduction et une préparation de cet acte. Comme actes préparatoires, on ne peut envisager que la *pensée* concernant la foi (*pia cogitatio*) et l'*inclination* à la foi (*pious credulitatis affectus*). Que l'*inclination* procède de la grâce, cela a été défini au II^e Concile d'Orange. Par analogie, la plupart des théologiens rapportent à la grâce le *jugement d'intelligence* sur la crédibilité des vérités révélées (*judicium credibilitatis*). (Cf. t. I^{er}, § 9.) Déjà la connaissance de ces vérités par la prédication est une grâce extérieure importante. S. Augustin : « Nemo ergo dicat, ideo me vocavit Deus quia colui Deum ; quomodo coluisses si vocatus non fuisses ? » (Serm. CLVIII, 3.)

Objections. Mais Cassien et les Marseillais ne pouvaient-ils invoquer eux aussi l'*Écriture* ? N'attribue-t-elle pas le commencement et la première démarche à l'*homme* et seulement l'achèvement et les démarches suivantes à *Dieu* ? Ces passages, comme Prov., XVI, 1, 9 ; Zach., I, 3 ; Deut., XXX, 19 ; Isa., I, 19 ; Ps. CXVIII, 30 ; Math., XXIII, 37 ; Luc, XIII, 34, 35, affirment, il est vrai, la libre décision de l'homme pour Dieu, mais non pas d'une manière exclusive et en écartant la grâce ; au contraire, ils supposent la grâce qui, en d'autres endroits, est nettement enseignée.

Examinons quelques-uns des passages qu'objectaient les semi-pélagiens. Ainsi il est écrit dans Prov. (xvi, 1) : « C'est l'affaire de l'homme de préparer le cœur et celle du Seigneur de conduire la langue. » Le passage est un *proverbe* qui veut dire : L'homme fait des projets dans son cœur, mais la ratification et la réalisation appartiennent à Dieu seul : soumets-toi donc à la *Providence*. C'est de la Providence qu'il s'agit et non de la préparation à la grâce.

Le Seigneur dit : « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et il vous sera ouvert. » (Math., VII, 7.) Mais ces paroles s'adressent à des gens qui croient déjà, qui possèdent déjà la grâce. Le Seigneur demande en effet qu'on prie en son nom, par conséquent en union avec lui. (Jean, XVI, 23 sq.)

Le Concile de Trente a résolu une difficulté qui se trouve dans ces paroles où Dieu exhorte les Juifs par la voix du Prophète : « Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous. » (Zach., I, 3.) Le Concile ajoute simplement la condition préalable de cet acte de liberté en citant le texte : « Tourne-nous vers toi Seigneur et nous serons tournés » (Lam., V, 21) et dit ensuite : « Nous confessons que nous sommes prévenus par la grâce de Dieu. » (S. 6, c. 5.)

Les semi-pélagiens pouvaient aussi tirer des Pères, particulièrement des Pères grecs, une série d'objections. Mais si ces textes paraissent leur être favorables, cela tenait à leur opposition au *manichéisme* qui niait le libre arbitre dans le péché et qu'il fallait, par suite, combattre en insistant sur la force de la volonté ; cela tient aussi à leur point de vue parénétiq ue très compréhensible et enfin au fait que la question théologique n'était pas encore clairement posée et ne le fut qu'à la suite de la polémique.

Au sujet des Pères plus anciens, Wærter écrit : « Il semble bien que la doctrine de ces Pères était que la *volonté* commence le salut dans l'homme mais que la grâce de Dieu l'achève. Il est vrai qu'on ne trouve pas chez eux de textes qui l'affirment d'une manière précise et formelle, mais on en trouve dont la *pensée* contient cette relation. » (Pélagianisme, 52 ; cf. 39-70.) Scheeben dit de son côté : « Cela s'applique particulièrement à S. Jean Chrysostome, le maître de Cassien, dans les écrits duquel se trouvent en effet littéralement quelques-uns des passages qui ont été blâmés chez Cassien comme très insidieux », mais il ajoute aussi que « l'on rencontre également chez S. Jean Chrysostome de très nombreux passages où la nécessité de la grâce purement et simplement prévenante est affirmée ». (Nature et grâce, III, 814 sq.) Ainsi S. Jean Chrysostome affirme volontiers que nous pouvons triompher de la mort et du diable pourvu que nous le voulions : « Car le Seigneur a dit : Ecrazez

les serpents et les scorpions. Il a placé (le diable) sous nos pieds, si bien que nous pouvons l'écraser pourvu que nous le voulions. Vois donc comme il est ridicule, comme il est pitoyable, de voir s'élever au-dessus de notre tête celui que nous pourrions fouler aux pieds. D'où vient cela ? De nous-mêmes ; il est puissant ou faible selon que nous le voulons. » (Hom. 6 in Phil., 4 et 5.) Seulement on doit tenir compte aussi du caractère parénétiq ue du discours. S. Augustin lui-même écrit, à propos du texte de S. Jean (vi, 44), qu'il utilise avec tant d'insistance pour démontrer la nécessité de la grâce, que celui qui n'a pas encore été tiré par le Père doit prier pour être tiré (si non es tractus, ora ut traheris : In Joan., xxvi, 2). On voit, d'après cet exposé, d'abord, que les anciens Pères ne connaissaient pas encore formellement le problème et, par suite, ne le traitent pas « ex professo » ; ensuite, que même chez les Pères qui, sans aucun doute, connaissent la question de la grâce, la manière de parler est, intentionnellement ou non, différente, selon qu'ils s'expriment d'une manière purement dogmatique ou bien d'une manière parénétiq ue : dans le premier cas, ils distinguent strictement la nature et la grâce, dans l'autre ils les envisagent ensemble. Mais on ne comprend guère qu'*Harnack* puisse dire que le semi-pélagianisme est « le combat de l'ancienne conception de l'Eglise contre une nouvelle : car le semi-pélagianisme est l'antique doctrine de Tertullien, d'Ambroise et de Jérôme. » (H. D., III, 141.) On peut tout au plus dire que les propositions des anciens Pères sont parfois matériellement identiques à celles de Cassien, mais elles ne le sont pas formellement. Aucun des anciens Pères n'a théoriquement et dans la polémique soutenu les conceptions de Cassien. On voit ici encore se vérifier la solution de S. Augustin : avant la position formelle d'un problème on parle avec moins de « souci » d'une doctrine qu'ensuite.

THÈSE. Même pour les actes conséquents à la foi, par lesquels le pécheur se prépare à la justification, la grâce de Dieu est absolument nécessaire. *De foi.*

Explication. Il apparaîtra nettement plus loin que la foi seule ne suffit pas pour préparer à la justification, mais qu'il faut encore d'autres actes moraux dont l'accomplissement n'est pas moins difficile que la foi. Le Concile de Trente définit : « Si quelqu'un dit que, sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et son secours, l'homme peut croire, espérer, aimer ou faire pénitence comme il faut, de telle manière que la grâce de la justification lui soit conférée, qu'il soit anathème. (S. 6, can. 3 : *Denz.*, 813 ; cf. *Arausic.*, II, can. 7.)

Preuve. Par la foi l'homme s'est approché de Dieu, mais l'union complète avec lui ne se fait que par l'amour. « A tous ceux qui l'ont reçu (qui ont déjà cru en lui), il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. » (Jean, I, 12.) Ainsi pour passer de la foi à la filiation divine complète, nous avons besoin du « pouvoir » de Dieu (de sa grâce). S. Paul rapporte à Dieu non seulement le bon commencement, mais encore l'achèvement qui en résulte. (Phil., II, 13.) Il n'y a pas seulement la force de la foi, mais « que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute joie et de toute paix dans la foi, afin que vous abondiez en espérance par la vertu de l'Esprit-Saint ». (Rom., xv, 13.) Il dit de même de la charité qu'elle a été « répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné ». (Rom., v, 5.) S. Jean : « La charité est de Dieu. » (I Jean, IV, 7.)

Les Pères. Là aussi, S. Augustin fut le premier à créer, en face des semi-pélagiens, la clarté complète. Les semi-pélagiens ne niaient pas du tout la nécessité de

la grâce intérieure, mais ils la faisaient toujours précéder du bon usage de la volonté et l'en faisaient dépendre (*gratia secundum merita*). S. Augustin, par contre, ramène à la grâce non seulement le bon commencement, mais encore le bon progrès et l'heureuse fin. Pour le prouver, il fait appel aux passages cités plus haut, surtout à Phil., II, 13; Rom., IX, 16; Prov., VIII, 35; Ps. XXII, 6; LVIII, 11. Ainsi il dit dans l'Enchiridion (IX, 32) : « Sa miséricorde me prévendra » (Ps. LVIII, 11), et : « Sa miséricorde me suivra » (Ps. XXII, 6) et explique ainsi ces passages : « Il prévient celui qui ne veut pas, afin qu'il veuille ; il suit celui qui veut, afin qu'il ne veuille pas en vain. » C'est pourquoi les Pères du II^e Concile d'Orange attribuent à la grâce toute la série des actes qui introduisent la justification et y préparent (can. 6, *credere, velle, desiderare, conari, laborare, vigilare, studere, petere, quærere pulsare*) et déclarent ensuite d'une façon tout à fait générale « que, dans toute bonne œuvre, ce n'est pas nous qui commençons et sommes ensuite soutenus par la grâce de Dieu, mais que c'est Dieu, sans aucune espèce de mérite antécédent de notre part, qui nous inspire la foi en lui et l'amour pour lui, de telle sorte que nous pouvons nous tourner avec foi vers le sacrement de baptême, comme ensuite nous pouvons, après le baptême, accomplir, avec son secours, ses commandements ». (*Denz.*, 200.) S. Bernard écrit dans une brève et belle formule : « *Crearis, sanaris, salvaris ; quid horum tibi ex te, homo ?* » (*De gratia et lib. arb. in fine.*) La Scolastique postérieure n'a pas précisément insisté sur la nécessité de la grâce pour la préparation à la justification, mais elle a plutôt discuté avec passion l'axiome : « *Homini facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam.* » Seulement on ne voit pas clairement quelle grâce elle a en vue. Nous reviendrons sur ce sujet.

La raison *théologique* pour laquelle le pécheur ne peut pas, sans la grâce, se disposer à la justification, c'est que les actes qui l'y disposent doivent être *supernaturels*. La grâce de foi le rend sans doute apte à la foi, mais non à l'espérance, à la charité et à la pénitence, comme c'est nécessaire. Etant donné la disproportion entre la nature et la surnature, nous avons besoin de grâce à chaque degré du salut ; nous en avons besoin surtout aussi longtemps que la grâce sanctifiante ne nous a pas élevés d'une manière durable à l'état de surnature.

S. Thomas se demande si le pécheur peut, sans la grâce, se relever du péché, puisqu'il y est bien tombé de lui-même. Il répond : aucunement, et il expose que les trois éléments du péché mortel : « *Aversio a Deo* », « *offensa Dei* » et « *reatus pœnæ* », ne peuvent être supprimés sans la grâce de Dieu. (S. th., I, II, 109, 7.) Naturellement, le pécheur peut abandonner librement l'acte du péché, car cet acte n'est pas un résultat de la nécessité, mais il ne peut pas, sans la grâce, se relever de l'état de péché. (Cf. aussi *De verit.*, XXVIII, 2.) S. Thomas se demande encore si l'homme non justifié peut seul, avec ses forces *naturelles*, éviter tous les péchés mortels, étant donné que personne ne pèche dans ce qu'il ne peut pas éviter. Il répond que cela aurait été possible « *in statu naturæ integræ* » avec le « *concursum generalis* », mais non « *in statu naturæ lapsæ* », dans lequel l'homme a besoin de la « *gratia sanans naturam (corruptam) ad hoc, quod omnino a peccato absteinet* » ; il peut cependant s'en abstenir un *certain temps* par ses propres forces. (S. th., I, II, 109, 8 et *De verit.*, XXIV, 12.) Nous trouvons ici l'explication de certaines phrases tranchantes de S. Augustin.

THÈSE. L'homme justifié lui-même a besoin pour tous ses actes salutaires de la grâce actuelle. *Sententia communior.*

Explication. Etant donné que la grâce élevée doit placer l'homme dans une relation convenable avec les actes surnaturels du salut, mais que, d'autre part, cette élévation a été accomplie par la grâce sanctifiante et les vertus reçues dans la justification, on n'a pas les mêmes raisons d'exiger la grâce actuelle pour les justes que pour ceux qui ne le sont pas. Cependant la plupart des théologiens, pour des motifs internes et à cause de l'enseignement de l'Écriture, soutiennent

que là aussi la grâce est nécessaire. Le *Concile de Trente* enseigne que « Jésus-Christ, comme le chef dans les membres et comme la vigne dans les sarments, *fait couler sans cesse sa vertu* dans les justifiés eux-mêmes, vertu qui précède toujours les bonnes œuvres, les accompagne et les suit, et sans laquelle elles ne pourraient d'aucune façon être agréables à Dieu et méritoires ». (S. 6, c. 16 : *Denz.*, 809 ; cf. 132 et 182.)

Preuve. *Jésus*, dans la parabole de la vigne, parle de ses disciples dont il a dit expressément auparavant qu'ils étaient purs (Jean, XIII, 10) et à qui il dit cependant qu'ils ne peuvent se passer du secours de sa grâce : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. » (Jean, xv, 5.) *S. Paul* exige la grâce aussi bien pour l'achèvement de la vie de salut que pour son commencement. (Phil., II, 13.) De même, l'avertissement adressé aux Apôtres de veiller trouve sans doute sa meilleure raison dans la nécessité perpétuelle de la grâce actuelle, même pour les justes. (Math., XXIV, 42 ; xxv, 13 ; xxvi, 41 ; cf. I Thess., v, 17, 25 ; II Thess., III, 1 ; I Tim., II, 8 ; Jacq., v, 16.)

Les Pères. *S. Augustin* s'est aussi occupé de ce point et il écrit à ce sujet : « De même que l'œil du corps, même quand il est parfaitement sain, ne peut voir tant qu'il n'est pas soutenu par l'éclat de la lumière, de même celui qui est déjà justifié ne peut vivre justement s'il n'est pas soutenu par la lumière éternelle de la justice. » (De nat. et grat., xxvi, 29.) « Ideo necessarium est homini, ut gratia Dei non solum justificetur impius i. e. ex impio fiat justus, cum redduntur ei bona pro malis, sed etiam, cum fuerit jam justificatus ex fide, ambulet cum illo gratia et incumbat super ipsum ne cadat. » (De grat. et lib. arb., vi, 13.) Comme le Christ et les Apôtres, l'Église invite tous les chrétiens, même les justes, à demander à Dieu sa grâce. Elle leur en donne elle-même l'exemple dans ses prières.

Comme raison *théologique* on fait valoir que l'« habitus » infusé avec la justification confère sans doute l'aptitude au bien, mais qu'il est impossible de passer de la puissance à l'acte sans une impulsion ontologique ; or cette impulsion doit être du même ordre d'être que la puissance, par conséquent ontologiquement surnaturelle. Il faut en outre tenir compte de la faiblesse morale résultant du péché.

S. Thomas s'exprime ainsi à ce sujet : « Je réponds que l'homme a besoin : 1^o D'un état intérieur de grâce (habituelle donum) qui le guérisse et le rende apte à des œuvres méritoires qui dépassent les forces de la nature ; et 2^o Qu'il a besoin de l'assistance de la grâce comme d'une *impulsion* (auxilium gratiæ) pour passer à l'activité salutaire. Si l'on envisage le premier point, l'homme n'a pas besoin d'une seconde grâce qui serait comme un nouvel état de grâce imprimé dans son âme qui lui permettrait actuellement d'agir. Il a cependant besoin, bien qu'il soit en état de grâce, d'une *impulsion* de la part de l'assistance de la grâce : a) Parce qu'aucune créature ne peut passer à l'activité qu'en vertu d'un mouvement qui part de Dieu et donne l'impulsion ; b) Parce que, dans la nature humaine en particulier, bien que l'esprit soit guéri par la grâce, la corruption reste encore dans la chair, ce qui fait que l'homme « sert la loi de la chair ». (Rom., vii.) Il demeure de même une certaine ignorance, si bien que « nous ne savons pas ce que nous devons demander dans nos prières, selon nos besoins » (Rom., viii, 26) ; car nous ne connaissons parfaitement ni l'issue des choses, ni nous-mêmes et nos besoins ; en effet « les pensées des hommes sont craintives et incertaine est notre prévoyance ». (Sag., ix, 14.) Par suite, nous devons nous laisser conduire, dans les circonstances particulières, par Dieu qui sait tout et peut tout. C'est pourquoi nous devons toujours aussi lui dire dans notre prière : « Ne nous induis pas en tentation » et « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au Ciel ». Et à une objection contre ces affirmations il répond : « L'état intérieur de grâce ne nous a pas été concédé pour

que nous n'ayons plus besoin d'aucune autre grâce, car toute créature doit être maintenue par Dieu dans ce qu'elle a reçu de la même manière qu'elle l'a reçu. Même dans l'état de gloire, où la grâce sera absolument parfaite, l'homme aura besoin de l'assistance divine. La grâce n'est donc pas imparfaite par le fait qu'elle porte sans cesse l'âme vers Dieu pour être soutenue par lui. En outre, ici-bas, la grâce est d'une certaine manière imparfaite, parce qu'elle ne guérit pas complètement l'homme. » (S. th., I, II, 109, 9.)

Pour ces raisons, les théologiens exigent la grâce précisément comme grâce excitante pour les justes. Qu'on songe aussi aux dispositions mauvaises procédant des péchés personnels et qui subsistent encore même chez les justes. Qu'il faille maintenant pour *chaque* acte salutaire particulier du juste, même pour les plus ordinaires et les plus faciles, une grâce excitante et médicinale particulière, les témoignages de la Révélation ne permettent pas de le décider. Il semble cependant qu'on doive prendre le parti de S. Thomas contre d'autres théologiens et répondre par l'affirmative.

THÈSE. Le juste a besoin d'une grâce particulière pour éviter pendant toute sa vie tout péché véniel. *De foi.*

Explication. Les pélagiens prétendaient que le chrétien peut, avec ses forces naturelles seules, atteindre un état d'absence complète de péché. C'est pourquoi le Concile de *Méla* (417) frappa d'anathème quiconque voit dans la cinquième demande du « Pater » prononcée par un saint un pur acte d'humilité et non une vérité sérieuse. (Can. 8 : *Denz.*, 108.) Le Concile de *Trente* a défini, avec plus de précision encore : « S. q. d. hominem semel justificatum... posse in tota vita peccata omnia, etiam *venialia*, vitare, nisi ex *speciali Dei privilegio*, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, a. s. » (*Denz.*, 883 ; cf. 805, 810.) L'expression « pendant toute la vie » est d'ordinaire entendue d'un espace considérable de la vie. Les opinions varient sur la détermination de ce long espace. « Tous les péchés véniels » doit s'entendre au sens collectif et non au sens distributif. Tout péché particulier, en soi, doit être considéré comme évitable et libre, autrement ce ne serait pas un péché. Il est surtout question des péchés de faiblesse, dont la vie des saints et même des plus parfaits n'est pas entièrement exempte. Marie, déclare incidemment le Concile — et les théologiens entendent d'ordinaire ceci au sens exclusif — a joui, d'après la foi universelle de l'Eglise, de ce privilège spécial d'une vie entièrement exempte de péché. (Cf. t. I^{er}, p. 466 sq.)

Preuve. L'Écriture ne parle pas clairement de notre thèse, mais elle l'indique cependant. Jésus enseigne à tous ses disciples à demander chaque jour à Dieu le pardon des péchés, dans la cinquième demande du « Notre Père ». S. Jacques écrit : « Nous péchons tous en beaucoup de choses (III, 2). S. Jean : « Si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. » (I Jean, I, 8.) Or il n'a pas en vue le péché grave (*peccatum ad mortem*). (I Jean, V, 16.)

Les Pères. S. *Augustin*, en réponse à l'affirmation pélagienne, d'après laquelle une exemption absolue de péché est possible sans la grâce, fait valoir que par

la cinquième demande du « Pater » est effacé quotidiennement ce qui, chaque jour, « a été commis par ignorance et faiblesse ». (De nat. et grat., xxxv, 41.) Il écrit : « Si nous pouvions rassembler tous ces saints hommes et toutes ces saintes femmes, s'ils vivaient ici et que nous leur demandions s'ils sont sans péché... tous ne crieraient-ils pas d'une seule voix : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous? » (Ibid., xxxvi, 42.) Quand les adversaires lui répondaient que toute l'Eglise (tota Ecclesia) est exempte de péché, parce qu'elle est fidèle et baptisée et qu'elle ne prie, au « Notre Père », que par *humilité*, il répliquait : « Propter humilitatem ergo mentiris. » (Sermo CLXXXI, 4.)

Comme raison *théologique*, S. Thomas allègue la faiblesse morale qui subsiste même dans le juste. Le juste n'est pas encore complètement maître de sa nature sensible. Au moment où il attaque avec toute sa force un ennemi, il s'en élève peut-être ailleurs soudain un nouveau auquel il ne faisait pas attention. « Dans l'état de nature intègre (natura integra), l'homme pourrait, sans assistance de la grâce intérieure, éviter tant les péchés *graves* que les péchés *véniels*. Pécher en effet n'est autre chose que s'écarter de ce que l'homme pourrait éviter si ses forces étaient intactes. Cependant l'assistance de Dieu lui était nécessaire alors pour maintenir le bien en lui, car sans cette assistance la nature aurait sombré dans le néant. »

« Mais dans l'état de nature tombée, l'homme a déjà besoin de l'assistance de la grâce intérieure pour *guérir* sa nature et lui permettre de s'abstenir du *péché*. Cette guérison s'accomplit dans la vie présente, d'abord en ce qui concerne l'intelligence raisonnable (secundum mentem), alors que les *appétits charnels* (appetitus carnis) ne sont pas encore entièrement rendus sains. (Rom., vii.) Dans cet état (guéri et justifié) l'homme peut alors s'abstenir de tout péché mortel qui a son siège dans la raison (in ratione); mais il ne peut pas s'abstenir de tout péché véniel à cause de la permanence de la faiblesse dans ses puissances sensibles inférieures (appetitus sensualitatis). Car la raison peut sans doute réprimer chaque mouvement *dérégulé particulier* dans ces puissances et c'est ce qui fait que ces mouvements ont le caractère de liberté et de péché, mais elle ne peut pas résister à tous à la fois, peut-être parce que, quand elle résiste à un mouvement, un autre se lève, et de même parce que la raison ne peut pas continuellement être en garde pour éviter ces mouvements. » (S. th., I, II, 109, 8; cf. 74, 3.) Cette possibilité continue de défaillir dans les petites choses doit nous exciter à une vigilance permanente pour ne pas tomber plus gravement; c'est de plus un sérieux motif d'humilité et l'humilité est le fondement de toute moralité.

Suarez, pour expliquer la notion de « speciale auxilium », distingue un *triple* secours spécial : 1° *Secundum legem* (par ex. le don de persévérance et beaucoup d'autres « specialia auxilia » que Dieu accorde aux hommes « secundum ordinariam providentiam »); 2° *Supra legem* (par ex. la confirmation en grâce et les autres dons qui sont non seulement « specialia », mais encore « extraordinaria »); 3° *Contra legem* (par ex. l'Immaculée-Conception et l'« extinctio fomitis »); il compte, en outre, dans cette catégorie le privilège dont il est question dans notre thèse; De grat. I, 9, c. 8, n. 11). Il remarque encore que, dans quelques matières, on peut bien atteindre l'exemption du péché véniel, bien que ce ne soit pas fréquent, mais non dans toutes les matières. Le nom « privilège » a, d'après Suarez, sa raison d'être dans ce fait qu'il contient une exception à la loi proclamée par l'*Ecriture* de la peccabilité universelle. Cette loi ne doit pas, naturellement, être entendue comme un ordre de commettre des péchés véniels, mais comme une disposition providentielle qui *tolère* les péchés véniels ou bien ne les empêche pas. « Quod potuit a Deo juste fieri, vel in culpam originalis peccati, vel ad custodiam humilitatis justorum, vel ad ostensionem gratiæ et justitiæ suæ. » (Ibid., n. 12.) Naturellement, le juste peut éviter le péché véniel avec la grâce ordinaire pour chaque cas; le péché véniel n'est pas une nécessité. De même, on peut éviter les péchés véniels de propos délibéré plus facilement et plus longtemps que ceux qui se produisent « ex surreptione », par lesquels notre nature nous surprend et nous assaille sans cesse.

On peut *objecter*, du point de vue de la raison, que, puisque le juste peut éviter avec la grâce ordinaire un péché mortel, il peut *a fortiori* éviter les péchés plus légers. Mais ici le plus léger n'est pas du tout compris dans le plus grave, il constitue plutôt un ordre à part. Bien souvent, même dans la vie ordinaire, le plus simple est néanmoins le plus difficile. De même que, dans une œuvre d'art, l'exécution achevée des menus détails est plus difficile que le dégrossissement, de même, dans l'ordre surnaturel, le travail de perfectionnement de l'image de Dieu en nous est plus difficile que le simple accomplissement des graves devoirs et la fuite du péché mortel.

THÈSE. Le juste ne peut, sans un secours spécial de la grâce, persévérer jusqu'à la fin dans la justice reçue.

De foi.

Explication. Le II^e Concile d'Orange avait déjà défini ce point contre les semi-pélagiens. (Can. 10 : *Denz.*, 183.) Le Concile de Trente déclare à son tour : « S. q. d. justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse a. s. » (*Denz.*, 832.) D'après la manière de voir des semi-pélagiens, la persévérance dépend de l'homme seul. Non pas qu'il n'ait pas besoin de la grâce pour persévérer, mais il peut, d'après eux, la mériter (*gratia secundum merita*).

Par persévérance nous entendons la permanence ininterrompue de l'homme dans l'état de grâce sanctifiante. On distingue la persévérance imparfaite, temporelle (*perseverantia imperfecta, temporalis*) et la persévérance parfaite, finale (*p. perfecta, finalis*). Une persévérance temporelle, par exemple, d'une confession à une autre, d'une année à l'autre, est possible avec la grâce ordinaire qui est toujours à la disposition du juste, tout au moins quand il a un commandement à accomplir ou de graves tentations à vaincre. (*Trid.*, s. 6, c. 11 : *Denz.*, 804.) Il s'agit ici de la persévérance finale qui dure jusqu'à la mort. Celle-ci se distingue, à son tour, en persévérance passive (*p. passiva*), quand Dieu rappelle l'homme à lui à un moment où il est en état de grâce et en persévérance active (*p. activa*), quand le juste aidé de la grâce exerce la persévérance, au moyen d'efforts moraux, jusqu'à la fin. C'est cette dernière que le Concile a en vue. Les théologiens distinguent encore le pouvoir de persévérer (*perseverare posse*) et la persévérance effective (*p. actualis*). La seconde ne résulte pas spontanément de la première. Pour le pouvoir de persévérer, le Concile exige une « assistance spéciale » (*speciale auxilium* : can. 22) ; quant à la persévérance effective, il l'appelle un « grand don » (*magnum donum* : can. 16). Tous les justes ont la grâce de pouvoir persévérer, les élus seuls ont la grâce de la persévérance effective.

Preuve. Si le juste a déjà besoin de la grâce pour chaque bonne œuvre, il en a besoin *a fortiori* pour l'ensemble de ces œuvres jusqu'à la fin. L'*Écriture* invite précisément l'homme pieux à prier pour obtenir la persévérance. Ainsi le Ps. CXVIII, la prière d'Anne, I Rois, II, 9. Dieu dit par la bouche du Prophète : « Je conclus avec vous une alliance éternelle et je ne cesserai pas de vous faire du bien et je mettrai ma

crainte dans votre cœur, afin que vous ne vous éloigniez pas de moi. » (Jér., xxxii, 40.)

Jésus demande à son Père cette grâce pour ses Apôtres : « Père saint, garde dans ton nom ceux que tu m'as donnés. » (Jean, xvii, 11.) Les disciples eux-mêmes doivent prier pour obtenir la persévérance. Il leur enseigne « qu'on doit toujours prier et ne jamais cesser ». (Luc, xviii, 1 ; cf. Math., vi, 9 ; xxvi, 42.) Les Apôtres sont convaincus de cette vérité et l'inculquent aux chrétiens dans leurs Epîtres. S. Paul dit d'une manière générale : « Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus. » (II Cor., iv, 7.) Toutes les exhortations de ses Epîtres en témoignent. Même pour les justes cette vérité demeure : « Video autem aliam legem in membris meis. » (Rom., vii, 23.) S. Paul remercie Dieu pour la grâce déjà accordée aux fidèles « (vous) qui attendez avec confiance la révélation de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui vous affermira jusqu'à la fin (pour que vous soyez) irréprochables au jour de la venue de Notre-Seigneur ». (I Cor., i, 4-8.) « J'espère avec confiance que celui qui a commencé en vous l'œuvre bonne en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour de Jésus-Christ. (Phil., i, 3-6 ; cf. I Pier., v, 10.) D'après ces paroles, la persévérance jusqu'à la fin est une grande grâce. Le simple état de chrétien seul ne contient pas en lui-même la garantie et la force de cette persévérance. Seule la prière continuelle peut fonder l'espérance de ce don.

Les Pères. Ici encore, S. Augustin est le porte-parole de la doctrine de l'Église. Contre les semi-pélagiens, qui s'imaginaient pouvoir mériter la persévérance dans le bien par leurs bonnes œuvres comme par un mérite improprement dit (de congruo), il écrit un livre spécial sur la grâce de persévérance (De dono perseverantiæ). Dans ce livre il montre, en s'appuyant sur l'Écriture et les Pères, que la persévérance dans le bien jusqu'à la fin ne peut être qu'un don de Dieu et un don « particulier » ; elle ne peut absolument pas être méritée ni par des bonnes œuvres naturelles ni par des bonnes œuvres surnaturelles. Mais nous pouvons « la demander humblement » (hoc Dei donum suppliciter emereri potest ; c. 6). Il montre, en se référant au livre de S. Cyprien sur le « Notre Père », que les sept demandes de cette prière ont pour objet la persévérance. Il insiste particulièrement sur la dernière : « Et ne nous induis pas en tentation. » Il en vient ensuite à parler du caractère mystérieux de la grâce. Il se réfugie finalement dans Rom., xi, 33. Au sujet de la *certitudo personelle du salut*, il porte ce jugement : « Bien que ceux-ci (les justes) soient assurés de la récompense de leur persévérance, ils sont cependant, au sujet de la persévérance elle-même, dans l'incertitude », si une révélation divine ne leur a pas donné une assurance à ce sujet. (Civ., xi, 12.)

Comme raison *théologique*, S. Thomas allègue de nouveau, d'une part, la faiblesse morale générale de l'homme et, d'autre part, les nombreuses et souvent violentes tentations qui le guettent dans le monde. (S. th., i, ii, 109, 10.)

Il y a des théologiens molinistes *posttridentins* qui attribuent une certaine influence positive sur la persévérance au juste lui-même. Ripalda pense que le juste peut, d'une certaine manière, par des actes de vertu tout à fait héroïques et éminents, fonder sa persévérance. (De ente supernat. disp., 94, sect. 2.)

Depuis la Scolastique primitive, les théologiens parlent aussi, à ce propos, d'une grâce de confirmation (gratia confirmationis), par laquelle celui qui la reçoit — on pense à Marie, aux Apôtres et à d'autres élus — est assuré qu'il ne perdra jamais par un *péché mortel* l'état de grâce. C'est donc un privilège accidentel dans la grâce de persévérance et les théologiens l'en distinguent. La grâce de persévérance

n'exclut pas complètement un état de péché mortel, tout au moins temporaire et transitoire.

Que Marie, les Apôtres, etc., aient reçu une révélation sur leur « confirmatio in gratia » et que cette révélation constitue la différence avec la grâce ordinaire de persévérance (Vasquez), cela apparaît à Suarez indémontrable et inutile. Bien entendu, la raison de l'exemption de péché n'est pas une raison intérieure, comme l'union hypostatique pour le Christ, mais une raison extérieure située dans la grâce accidentelle, qui maintient comme toujours la liberté de la volonté. (Cf. *Suarez*, De grat. l. 10, c. 8.) S. Thomas expose que ce qui manque ici-bas aux « in gratia confirmati » pour avoir la « confirmatio » des bienheureux, « completur per custodiam divinæ providentiæ ut scilicet quandocumque, occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum ». (De verit., xxiv, 9.) La dernière et la plus parfaite « confirmatio » se trouve naturellement dans la vision béatifique.

Thèse complémentaire. *Le juste a en tout temps la grâce avec laquelle il peut persévérer (posse perseverare).*

Il s'agit ici du « secours spécial », et non du « grand don » (magnum donum) de la persévérance effective. A ce sujet, le II^e Concile d'Orange dit : « Nous croyons aussi, conformément à la foi catholique, que tous les baptisés, au moyen de la grâce reçue dans le baptême, avec l'assistance et la coopération du Christ, peuvent et doivent, s'ils veulent fidèlement faire des efforts, accomplir tout ce qui se rapporte au salut (quæ ad salutem pertinent). » (Denz., 200.) Le Concile de Trente, également, exige des justes l'accomplissement des commandements, il suppose donc la possibilité de les accomplir, c.-à-d. la grâce nécessaire pour cela. (S. 6, can. 20 : Denz., 830.)

La preuve résulte de l'Épître aux Romains. S. Paul écrit : « Dieu montre son amour envers nous en ce que, lorsque nous étions encore des pécheurs, le Christ est mort pour nous. A plus forte raison donc, maintenant que nous sommes justifiés dans son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère. Car si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie. » (Rom., v, 8-10.) L'Apôtre lui-même reçut dans la tentation cette consolation : « Sufficit tibi gratia mea. » (II Cor., xii, 9.) Il s'exprime encore avec plus de confiance dans Rom., viii. Il n'y a plus rien de condamnable dans les justifiés. « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts demeure en vous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous... Si Dieu est pour nous qui est contre nous? Celui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré à la mort pour nous tous, comment ne nous a-t-il pas tout donné avec lui?... Qui donc nous séparera de l'amour du Christ... J'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les choses futures, ni la puissance, ni la hauteur, ni la profondeur, ni une autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu dans le Christ Jésus Notre-Seigneur. » (Rom., viii, 1, 11, 31 sq., 35, 38.) Ici l'Apôtre parle certainement de la persévérance finale et enseigne clairement que le juste a à sa disposition le pouvoir de persévérer. Aucune force extérieure étrangère ne peut lui arracher sa couronne, seule sa propre volonté libre peut la lui faire perdre.

C'est pourquoi aussi la persévérance dans le bien est imposée aux justes comme un devoir. « Manete in me et ego in vobis. » (Jean, xv, 4.) « Vigilate, state in fide, viriliter agite et confortamini. » (I Cor., xvi, 13.) « Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitæ. » (Apoc., ii, 10.) Il est vrai que le II^e Concile d'Orange dit que les justes peuvent persévérer s'ils le veulent (si fideliter laborare voluerint).

Tous les justes ont donc dans leur état de grâce (grâce sanctifiante et vertus) le « *posse perseverare* » ; mais ils n'ont pas l'« *actualiter perseverare* », la persévérance effective. Que quelques-uns, par le péché mortel, perdent de nouveau la justice, c'est la faute de leur manque de volonté ; que d'autres y persévèrent, c'est une grâce de la miséricorde et de la puissance divine. Finalement nos pensées aboutissent à l'obscurité de la prédestination.

En quoi consiste le « grand don » de la persévérance effective ? Les adultes seuls le reçoivent. Quant aux enfants qui meurent avant l'usage de la raison, on ne peut pas dire qu'ils ont persévéré, même passivement ; ils ne sont pas du tout dans la situation physique de recevoir des grâces actuelles, car ils ne peuvent encore accomplir aucun acte moral. Ils reçoivent au baptême la grâce sanctifiante, meurent dans cette grâce et reçoivent la béatitude comme un héritage et non comme un mérite.

Que reçoit alors l'adulte quand Dieu lui accorde le « grand don de la persévérance » ? D'abord une grâce *extérieure*, qui consiste dans le fait que l'heure de sa mort est liée à la possession actuelle de l'état de grâce qu'il peut toujours perdre pendant sa vie. Cette liaison dépend uniquement de Dieu et des libres lois de sa Providence éternelle. En cela se manifeste déjà un grand amour et une grande bonté de Dieu : car tous les hommes ne meurent pas dans la grâce.

Mais, en second lieu, il reçoit aussi une grâce *intérieure* et c'est ce qui est d'une importance décisive. Dieu ne lui donne pas la grâce suffisante, mais la grâce efficace. Or cette grâce efficace est un pur effet de la libre bonté de Dieu. Il est vrai que l'homme a reçu avec la justification un certain droit, bien que ce soit un droit concédé, à des grâces ultérieures, mais ce droit ne s'étend qu'aux grâces suffisantes et non aux grâces efficaces. Dieu veut le salut de tous les hommes, comme on l'établira plus loin (§ 120), mais de cette volonté générale de salut il résulte seulement qu'il offre à tous sa grâce comme grâce suffisante. Or, quand il confère en outre sa grâce efficace, c'est assurément un « grand don » de sa bonté. Et cette grâce efficace est d'autant plus précieuse qu'elle est donnée au moment opportun, quand l'âme se sépare du corps et dans le danger de péché.

De tout ce que nous venons de dire il ressort que les théologiens ont raison de penser que la grâce de persévérance est moins une grâce particulière et tout à fait spéciale que le *complexus* de toutes les grâces intérieures et extérieures, parmi lesquelles la coïncidence de l'heure de la mort avec l'état de grâce est la dernière et la plus importante, parce qu'elle est décisive. Dans le langage de la piété, on appelle la grâce de persévérance « la grâce, d'une bonne mort ». C'est cette grâce que le peuple demande avec ardeur.

§ 118. Limites de la nécessité de la grâce

A consulter : *Dict. théol.*, II, 38-11, v. Baius, v. également Jansénisme.

Jusqu'ici on a dû défendre la grâce contre ceux qui en méconnaissent ou en réduisaient l'importance (pélagiens, semi-pélagiens) ; notre tâche maintenant est de mettre en garde contre l'exagération de son rôle et de sauvegarder les forces morales de la nature. Il faut établir les limites que peut atteindre, dans le domaine moral, la force naturelle seule sans le soutien de la grâce. En le faisant, nous défendons aussi la grâce. La critique essaie de combattre la doctrine de la grâce en lui attribuant une influence amollissante sur l'homme naturel. Elle lui enlèverait la conscience en sa propre force et le rendrait impropre à une véritable moralité.

La doctrine catholique de la grâce n'est pas atteinte par ces objec-

tions. Il n'en est pas de même, il est vrai, des conceptions des *protestants* et des *jansénistes*. D'après eux, le pouvoir moral de l'homme tombé a été diminué jusqu'à l'anéantissement.

D'après *Luther*, l'homme ne peut, par lui-même, que pécher. Pour qu'il fasse une bonne œuvre, il faut que la grâce le saisisse comme un instrument mort et sans volonté (bûche, pierre, cheval) et le conduise où elle veut le mener. Sous l'influence de la grâce, il ne reste libre qu'*extérieurement* ; mais il est, *intérieurement*, nécessité par elle. Ainsi l'homme a perdu par le péché toute disposition morale et la Rédemption ne lui apporte pas la guérison de ses blessures. Il est tout entier plongé dans la concupiscence et ne peut qu'attendre passivement ce que Dieu voudra bien faire de lui. *Loofs* écrit au sujet de l'ouvrage de *Luther* « *De servo arbitrio* » : « C'est le plus soigné de tous ses écrits polémiques, mais il contient une doctrine de la prédestination entièrement déterministe, qui, avec une logique impitoyable, ne recule pas devant l'extrême conséquence qui est d'attribuer à Dieu la causalité du péché d'origine... L'homme est absolument hors d'état de faire le bien par lui-même. Tous les commandements divins n'ont d'autre but que de montrer que l'homme ne peut pas les observer. Le commandement du paradis terrestre lui-même avait ce but. » (Hist. des Dogm., 759.) Il enseigne cependant, contre *Calvin*, l'amissibilité de la grâce. *Luther* conclut cet ouvrage dans lequel il a ramassé toute sa dogmatique en enseignant que : 1° Dieu fait seul tout ; 2° Que notre libre arbitre a été perdu ; 3° Que notre volonté ne peut rien, « *quod ad bonum sese verti non potest, sed tantum ad malum* ». Et *Karl Holl* écrit : « *Luther* établit vigoureusement ceci : toute tentative de ménager un espace, à l'intérieur duquel la volonté humaine pourrait s'exercer librement même en face de Dieu, serait non seulement limiter la toute-puissance divine, mais encore la supprimer et rabaisser Dieu au rôle de simple spectateur du monde. »

Il en est de même des *jansénistes*. Ils partent de la concupiscence, qui, d'après eux, domine l'homme. Cette concupiscence empoisonne toute action propre. Pour la combattre, il faut qu'une autre puissance, une puissance morale, qui nous est donnée par Dieu, arrive à dominer. A la « délectation terrestre » (*delectatio terrena*) doit s'opposer la délectation céleste (*delectatio cœlestis*) ou la charité (*caritas dominans*). Tout ce qui ne provient pas de cette charité est péché. De même que les protestants s'appuyaient sur des sentences de *S. Paul* faussement interprétées (*Rom.*, *Gal.*), de même les *jansénistes* s'autorisaient de quelques phrases tranchantes de *S. Augustin*. Ces deux hérésies se trompaient grossièrement dans l'interprétation de leurs auteurs, parce qu'elles ne tenaient pas compte du point de vue *polémique* qui explique les textes en question. Contre ces erreurs, il faut défendre les dispositions morales naturelles de l'homme. Influencé par la doctrine de *Luther*, *Kant* lui-même écrivit cette phrase pessimiste : « L'homme est naturellement mauvais ; il y a un mauvais principe en lui. »

THÈSE. L'homme peut, avec la lumière naturelle de sa raison, connaître par les choses créées Dieu principe et fin de toutes choses. *De foi.*

Cette thèse a déjà été entièrement démontrée (t. Ier, § 18). C'est seulement pour être complet que nous y revenons, dans le cadre de cet exposé ; elle affirme la puissance qu'a la raison naturelle de connaître Dieu d'une manière générale.

La question se pose ensuite de savoir si l'intelligence de la nature tombée peut aussi connaître la loi morale naturelle. Jésus impute à péché aux hommes de n'avoir pas reçu en eux la lumière qui brille aux yeux de tous (*Jean*, I, 5 sq.) ; ils haïssent la lumière, afin que leurs œuvres mauvaises ne soient pas blâmées. (*Jean*, III, 20 et 19.)

La foi de *S. Paul* à la puissance morale de l'homme est exprimée dans *Rom.*, II, 14 sq. Dans la conscience humaine, s'exerce un jugement moral des actions, qui fait apparaître la connaissance de la loi morale comme une dotation de la nature. Les *théologiens* ne sont pas d'accord sur cette question ; les uns, avec *Cajetan*,

jugent favorablement la connaissance morale de l'homme tombé ; les autres, avec Capreolus et Vasquez, la jugent défavorablement ; les autres enfin, avec Kilber, qui s'appuient sur S. Thomas, prennent une position moyenne et ne réclament une illumination surnaturelle que pour les vérités morales plus délicates et non pour les vérités simples.

Le Concile du Vatican déclare : « Or il faut attribuer à cette divine révélation que ce qui, concernant les choses divines, n'est pas en soi inaccessible à la raison humaine, peut, même dans l'état actuel du genre humain, être connu par tous facilement, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur (ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore). » (Denz., 1786.)

On allègue d'abord, comme *raison*, le fait historique que, en dehors de la Révélation, ces vérités religieuses naturelles ne sont connues que d'une manière imparfaite. La religion des païens est loin de montrer partout les formes *pures* de la religion naturelle. Il faut ensuite, avec S. Thomas et d'autres théologiens, rappeler la difficulté que présentent en elles-mêmes ces vérités, les occupations pénibles de la vie qui ne laissent pas le temps suffisant pour la réflexion, la passion qui, précisément dans la jeunesse, le temps où l'on apprend, exerce ses séductions, la faiblesse de l'intelligence, la paresse naturelle et, — ce qui n'est pas le moindre obstacle, surtout de nos jours, — le mauvais exemple maintes fois donné par des hommes qui, sous le rapport de la science naturelle, jouissent souvent d'un grand prestige. (C. Gent., 1, 4 ; S. th., 1, 1, 1.) D'après les paroles du Concile du Vatican, il faut donc maintenir la nécessité *morale* de la révélation des vérités religieuses naturelles.

THÈSE. Pour connaître les vérités surnaturelles, il faut nécessairement la révélation divine.
De foi.

Cette thèse aussi est la simple répétition de ce qui a déjà été exposé au sujet de la grâce de foi, t. 1^{er} p. 71, première thèse. Mais il s'agit des vérités absolument surnaturelles ou des mystères. Dans les deux thèses, comme dans tout le traité de la grâce, il faut observer ce principe fondamental : qu'entre le but et le moyen, il doit y avoir une proportion, si l'on doit admettre que l'œuvre divine du salut est régie par la divine sagesse,

Thèse. 1^o *L'homme tombé peut, par ses propres forces, sans la grâce de la foi comme aussi sans aucune espèce de grâce, accomplir un certain nombre d'œuvres naturellement bonnes ; 2^o Toutes les actions des païens et des infidèles ne sont pas nécessairement des péchés ; 3^o La foi n'est pas requise pour la bonté naturelle d'une action.*

D'après Baïus, « toutes les œuvres des infidèles sont des péchés et toutes les vertus des philosophes des vices ». (Denz., 1025.) La volonté ne peut, d'elle-même, sans l'assistance de la grâce de Dieu, que pécher ; elle ne peut aucunement, sans cette assistance, vaincre une tentation. (Denz., 1027 ; cf. 1030.) Il considère comme du pélagianisme d'attribuer à la nature quelque bonté que ce soit. (Denz., 1037.) Et ses partisans répétèrent l'erreur : « L'infidèle doit nécessairement pécher dans toutes ses œuvres. » (Denz., 1298.) Pour cela on invoque l'autorité de S. Augustin, lequel cependant n'est jamais allé jusqu'à des propositions aussi extrêmes, bien qu'il n'attribue à l'œuvre en dehors de la foi aucune importance pour le salut. Notre thèse n'a pas été définie ; cependant son exactitude résulte de la condamnation des propositions citées plus haut.

Preuve. L'Écriture place généralement les païens très bas : païen et pécheur sont synonymes. Mais il n'est dit nulle part que *toutes* les œuvres des infidèles sont

des péchés et que ceux-ci, précisément à cause de leur infidélité, sont *nécessairement* des pécheurs. Au contraire, on trouve des *exemples* où l'on attribue du bien à ces gens-là. Ainsi la crainte de Dieu des sages-femmes égyptiennes qui sauvèrent de la mort les petits garçons juifs et qui pour cela furent récompensées temporellement par Dieu. « Parce que les sages-femmes craignaient Dieu, il leur édifia des maisons », c.-à-d. accrut la prospérité de leurs familles. (Ex., I, 15-21.) Nabuchodonosor reçoit de Dieu l'Égypte comme récompense, parce qu'il lui a servi d'instrument pour châtier Tyr. (Ez., XXIX, 18-20.)

Jésus attribue aux païens l'amour du prochain. (Math., V, 47.) Et S. Paul considère comme possible que les païens puissent par leurs propres forces accomplir la loi naturelle. (Rom., II, 14 sq.) C'est en vain que les jansénistes en appellent à Rom., XIV, 23 (omne quod non est *ex fide* peccatum est) ; car il n'est pas question ici de la foi, mais de la conscience. Il est vrai que S. Augustin a fait le même contre-sens en interprétant ce passage, de la foi.

Les Pères. Les Pères pré-augustinieniens étaient loin de placer aussi bas les dispositions et les forces naturelles. Les païens eux-mêmes, d'après eux, avaient dans leur raison quelque chose de la lumière céleste (λόγος σπερματικός) et connaissaient un certain nombre de vérités. Plusieurs atteignaient même une espèce de justice naturelle. (S. Justin, Apol., I, 46.) Cf. p. 66.

S. Augustin inclina ensuite, plus tard, vers le sens opposé et, pour réfuter les pélagiens, insista fortement sur le caractère corrompu de la nature tombée, dans sa concupiscence. Quant à l'expression souvent citée, que les vertus des païens sont des vices brillants, S. Augustin ne l'a jamais écrite sous cette forme. (Denifle, Luther, 857 sq. ; cf. cependant plus haut p. 20.) Dans le jugement pratique qui s'en tient aux données de fait, on peut aujourd'hui encore admettre ce que dit S. Augustin quand il écrit : « Parce qu'ils (les païens) font tout cela (le bien) sans savoir vers quelle fin le diriger, ils le font *en vain*. (In Joan., XLV, 2 ; cf. Ep. CLXIV, 4.) C'est que de fait il n'y a qu'une fin pour l'homme et qu'un ordre du salut et, pour employer une expression de S. Augustin, tant qu'on n'est pas sur le vrai chemin, on est à côté du chemin et si grands que soient les pas ils ne mènent pas au but. Quelle utilité ont eu les vertus civiles des vieux Romains, que S. Augustin ne discute pas, pour le salut éternel? Et même l'effort conscient vers le but par une voie fautive semble au saint docteur non seulement insensé et sans issue, mais encore *formellement* condamnable même si, *matériellement* et en soi, il est bon. Le défaut de foi gêne finalement tout. « Hoc tamen peccantes, quod homines *sine fide* non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt. » (C. Jul., IV, 25.) Il désigne comme « peccatum » « non solum id, quod est proprie peccatum et cui debetur poena, sed illud etiam, quod caret omni perfectione, quam habere debuisset, quodque sterile et inutile est ad veram beatitudinem consequendam », dit Bellarmin. (Servière, 638.) S. Augustin ne distingue pas, comme aujourd'hui, entre divers « états », mais seulement entre l'état de nature *corrompue* et de nature *saine* (natura corrupta et natura sana). Ce qui procède de la nature malade est pour lui également malade. Il faut avouer aussi qu'il fait grand cas de l'influence de la concupiscence, il la mêle à toute l'activité naturelle. C'est pourquoi il peut écrire que « les vertus que l'âme pense avoir... quand elles ne sont pas rapportées à Dieu, sont plutôt des vices que des vertus. » (Civ., XIX, 25.) On peut dire, avec Grégoire de Rimini : « Augustinus hic locutus est excessive, ut se maxime elongaret a sententia hæreticorum », c.-à-d. des pélagiens. (Cf. F. X. Jansen, Baius et le baianisme, 54 sq.)

La raison *théologique* repose sur ces deux axiomes : la grâce pré suppose la nature (gratia præsupponit naturam) et elle la perfectionne (gratia perficit naturam). Si la nature était entièrement mauvaise, soit physiquement (protestantisme), soit moralement par suite de la domination complète de la concupiscence sur le libre arbitre (jansénisme), la grâce n'aurait pas de point d'attache, elle devrait s'arrêter devant la nature comme devant un instrument sans vie et il ne pourrait pas y avoir de coopération entre la grâce et la nature ; du moins, il n'y en aurait pas d'après la conception protestante de l'incapacité physique de la nature. Et dans la théorie de l'impuissance, des jansénistes, il faudrait admettre que Dieu a sans doute mis

la loi naturelle au cœur de l'homme, mais que, contrairement à Rom., II, 14 sq., il ne lui a pas laissé de force suffisante pour l'accomplir.

Les jansénistes ont pu tirer une *sérieuse objection* du can. 22 du II^e Concile d'Orange qui est de S. Augustin et dont le contenu est matériellement identique avec une proposition condamnée de Baius. Le canon et la proposition disent que l'homme n'a rien de lui-même que le péché (*Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum*). Si quid autem habet homo veritatis et justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via. — Prop. 27 damn. : *Liberum arbitrium, sine gratiæ Dei adjutorio, nonnisi ad peccatum valet*).

Pour résoudre cette difficulté, il faut observer que le Concile veut repousser le semi-pélagianisme, qui soutient que l'homme peut puiser « en lui-même » assez de vérité et de justice pour accomplir avec cela le commencement du salut. Le Concile d'Orange, comme S. Augustin, a en vue les actions surnaturelles ou salutaires, quand il refuse à l'homme la connaissance de la vérité et la pratique de la justice. On ne parlait alors que de ces deux catégories de nature malade et de nature guérie, et la question se pose de savoir comment la nature malade se comporte par rapport au salut ; la réponse ne pouvait être que négative.

Mais le Concile, pour montrer que l'homme avec sa nature malade ne peut pas commencer l'œuvre du salut sans l'assistance de la grâce, va encore plus loin et affirme même que cette nature n'a en elle que *péché* et *mensonge*. Et c'est là justement que se trouve la difficulté. Pour la résoudre, il faut dire d'abord que, *de fait*, presque toutes les œuvres de la nature malade seront à leur tour malades, et ensuite que, dans le cas où, ici et là, elle aurait la force de produire des actions réellement bonnes (*opera ethice bona*), même alors il faudrait apprécier ces actions comme des actions *mortes*. (S. Augustin : *opera steriliter bona*.) Ce sont des *mensonges*, c.-à-d. des œuvres sans vérité, parce qu'elles ne sont *aucunement* en rapport avec la seule et unique fin qui a été fixée à l'homme. Le Concile ne fait que reproduire la doctrine connue de S. Augustin. « *Quidquid autem boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia præcipit, et si officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est.* » (C. Jul., IV, 3, 21.) « *Ea enim ipsa opera, quæ dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt. Ita mihi videntur esse, ut magnæ vires et cursus celerrimus præter viam.* » (Enarr. in Ps. XXXI, 4.)

Ce qu'il peut y avoir d'*exact* dans la manière de voir des protestants et des jansénistes, est exprimé par les théologiens dans la thèse suivante qui est généralement admise :

Thèse. Il est moralement impossible à l'homme tombé, avec ses forces naturelles, d'accomplir toute la loi morale, d'exécuter des bonnes œuvres plus difficiles et de vaincre des tentations plus violentes de péché mortel.

L'accomplissement de la loi morale peut se concevoir d'une manière *formelle* et d'une manière simplement *matérielle* (quoad modum et quoad substantiam). L'accomplissement formel contient en même temps la relation à Dieu et à notre fin dernière ; l'accomplissement matériel correspond simplement à la lettre de la loi sans cette considération de notre salut. L'Eglise a soutenu cette distinction contre Baius. (*Denz.*, 1062.)

Il est clair que l'accomplissement formel ne peut se faire sans la grâce éminente. Il reste la question de l'accomplissement matériel, à savoir l'accomplissement de toute la loi morale et non seulement d'une partie, l'accomplissement pendant toute la vie et non seulement pendant un certain temps.

Tous les théologiens répondent que cet accomplissement est impossible. Mais les avis diffèrent quand il s'agit de préciser cette impossibilité. Un petit nombre se prononce pour une impossibilité *physique*, la plupart pour une impossibilité *morale*.