

La nécessité morale de la grâce, que l'on affirme pour les païens, se rapporte à la grâce naturelle, médicinale (supernaturelle quoad modum), par laquelle les obstacles au bien, qui se trouvent dans la nature même, ignorance et faiblesse, sont supprimés. — Il faut observer, en outre, que la thèse a en vue l'homme tombé et qu'ainsi elle n'envisage pas l'état de « nature pure ».

On ne peut guère apporter ici de *preuve de Révélation*, car la Révélation considère l'homme dans ses relations avec la fin *supernaturelle* et ignore la possibilité d'œuvres purement naturelles, tout en admettant ici et là la réalité de ces œuvres. Peut-être pourrait-on alléguer le célèbre chapitre VII de l'Épître aux Romains, où S. Paul enseigne l'incapacité où est l'homme d'accomplir la loi. Il s'agit seulement de savoir/ qui ces paroles concernent, tous les hommes en dehors de la foi et de la grâce — c'est l'interprétation des Pères et de la théologie moderne — ou bien ceux qui sont justifiés déjà, comme le pensèrent S. Augustin, dans sa seconde manière, les Scolastiques et les Réformateurs, qui abusèrent de ce chapitre. C'est la première interprétation qui correspond le mieux à la théologie de l'Apôtre. (*Prat*, La théologie de S. Paul, I, 316 sq. ; *Tobac*, Le problème de la justification dans S. Paul, 102 sq.) *Jülicher* lui-même (protestant) estime que S. Paul n'a jamais été « plus mal compris » qu'il ne l'a été ici par les Réformateurs.

Ainsi la raison *théologique* est déjà indiquée. Elle se trouve dans la faiblesse morale de la nature produite par le péché : cette nature est justement incapable d'accomplir entièrement même la loi qui lui est proportionnée (*lex naturalis*), bien qu'elle en eût été capable dans l'état de nature « pure » (*natura pura*).

*Ripalda* prétend que des bonnes œuvres purement naturelles seraient *en soi* et théoriquement possibles, mais que, dans l'ordre présent du salut, toute bonté nous est communiquée par la grâce et devient, par suite, immédiatement salutaire et surnaturelle. Par suite, Dieu préviendrait par sa grâce *tout* bien sans exception et lui conférerait un caractère surnaturel. Par sa distinction de la possibilité d'actions bonnes d'une bonté purement naturelle, possibilité qui ne peut être niée sans hérésie, et de la réalité historique, qui peut être discutée, cette théorie, qui s'appuie principalement sur la volonté divine générale de salut et l'unité de son ordre du salut, peut tout au moins être examinée et l'Eglise ne l'a pas attaquée, bien que d'ordinaire on la repousse. (Cf. cependant Prop. 23 damn. ab Innocent XI : *Denz.*, 1173 ; puis Vatic., s. 3, De fide, can. 2 : *Denz.*, 1811.)

On se demande s'il est possible à l'homme d'accomplir par ses propres forces l'acte le plus élevé de la moralité naturelle (*amor Dei super omnia*). Scot estime que la raison nous enseigne à aimer par-dessus tout Dieu le bien suprême et que, par conséquent, la volonté peut aussi saisir ce bien qui lui est présenté ; c'est aussi l'avis d'autres théologiens, comme Cajetan, Bañez, Dominique Soto, Molina. Par contre, Suarez et Bellarmin rejettent cette opinion. L'opinion de S. Thomas est objet de controverse. Garrigou-Lagrange dit à ce sujet : « Même pour aimer Dieu par-dessus tout d'une manière naturelle, l'homme a besoin, dans l'état de nature tombée, du secours de la grâce médicinale » et il cite à l'appui de cette affirmation S. th., I, II, 109, 3. De même Sylvius : « In statu naturæ corruptæ nemo potest solis naturæ viribus diligere Deum vere et absolute super omnia (c.-à-d. avec l'accomplissement de toute la loi morale), neque ut auctorem gratiæ et beatitudinis *supernaturalis* (ce qui serait déjà un acte surnaturel), neque ut auctorem naturæ et beatitudinis *naturalis* (ce qui, il est vrai, était possible in statu naturæ puræ et integræ) ; nequidem pro puncto temporis. Ita Thomas I, II, 109, 3, dum ait : in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc (scil. ad diligendum Deum naturaliter super omnia) auxilio gratiæ naturam sanantis (i. e. medicinalis). » (Comment, in S. th., I, II, q. 109, a. 3, conclus. 6.)

Dans ces matières non révélées, les avis des théologiens sont *différents*. Ainsi Bellarmin estime qu'en face d'une tentation violente, on ne peut pas par les forces de la nature accomplir un seul précepte opposé à ces tentations. (*Servière*, 634 sq.) Mais il faut songer aussi que la force morale des nombreux individus ne cadre pas purement et simplement avec les quelques schémas qu'on a établis. Chez les hommes

naturels, les connaissances religieuses, ainsi que la force morale, sont très variables, comme d'ailleurs chez les fidèles. Sur l'ensemble cf. *Capéran*, Salut des infidèles.

Inversement, S. *Thomas* enseigne qu'avec la grâce la plus minime on peut surmonter toute espèce de tentation ; ainsi donc la grâce suffisante la plus minime donne le pouvoir ; la grâce efficace la plus minime opère l'action (*minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ et mereri vitam æternam* : S. th., III, 62, 6 ad 3). D'autres exigent, dans les tentations plus fortes, quelque chose de plus. (*Garrigou-Lagrange*, Mystique, 255.)

**THÈSE.** Le pécheur fidèle peut, avec la grâce actuelle, accomplir des actions salutaires surnaturelles, bien que non méritoires ; toutes les actions de celui qui est en état de péché grave ne sont pas des péchés ; l'état de grâce n'est pas nécessaire pour les simples actions salutaires. De foi.

**Explication.** Après avoir déterminé ce que l'homme peut faire par ses propres forces dans le domaine de la moralité naturelle, il faut établir ce qu'il peut accomplir dans la sphère du *surnaturel*, quand il n'est pas encore uni parfaitement à Dieu par la charité, mais seulement imparfaitement par la foi seule. (Trid., s. 6, can. 28.) D'après *Luther*, l'homme ne peut par lui-même que pécher. *Baïus* et les jansénistes postérieurs exigent pour chaque bonne action la charité théologale (caritas dominans), qui dompte la concupiscence qui réside dans l'homme et le rend seule apte au bien. *Jansénius*, il est vrai, veut se contenter de la grâce de la *foi*, mais il exige tout au moins le commencement de la charité (caritas initialis), à la différence de la charité dominante de *Baïus*.

Parmi les propositions de *Quesnel*, on trouve celle-ci : « La prière des pécheurs est un nouveau péché et ce que Dieu accorde à ces prières est un nouveau jugement sur eux. » (*Denz.*, 1409.) Les *Pistoïens* pensent de même. (*Denz.*, 1523, 1524.) Le Concile de *Trente* a condamné l'opinion de *Luther* : « S. q. d. opera omnia, quæ ante justificationem fiunt quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, a. s. » (S. 6, can. 7 : *Denz.*, 817 ; cf. 798.) Le Concile exige une série d'actes de dispositions (c. 6). — Au sujet des propositions condamnées de *Baïus*, cf. *Denz.*, 1016, 1038, 1297, 1301 ; au sujet de *Quesnel*, *Denz.*, 1441. *Baïus* ne connaît pas d'intermédiaire entre la charité parfaite et la concupiscence : « Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur, aut laudabilis caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur. » (Prop. 38 : *Denz.*, 1038.) A propos de S. *Augustin*, cf. p. 59.

**Preuve.** Nombreux sont les passages où l'Écriture exhorte les pécheurs *croyants* à la pénitence, au repentir, à la conversion, à l'aumône, à la prière, au jeûne, pour se disposer *par ces œuvres* à la rémission de leurs péchés. Par conséquent, ces actes ne peuvent être des péchés. Ces actes de disposition seront examinés plus loin d'une manière plus précise. Il est vrai que le pécheur, qui n'est pas en état de grâce, ne peut pas accomplir de bonnes œuvres qui possèdent le caractère parfait et agréable à Dieu qui en fait des œuvres vivantes (opera viva) et méritoires (op. meritoria).

La Scolastique appelle ces œuvres des œuvres formées (*opera formata*) ou les désigne comme charité parfaite. Elles sont « formées » par la charité ou la grâce sanctifiante. Cette perfection fait défaut aux bonnes œuvres de l'homme en état de péché mortel et ces œuvres perdent aussi par là-même leur importance directe et indirecte pour la béatitude éternelle. Ce sont des œuvres mortes (*op. mortua*), car en tant que telles, elles ne sont pas entièrement baignées et fécondées par le flot de vie surnaturelle et, dans leurs effets, elles n'atteignent pas non plus cette vie. En outre, elles ne sont pas seulement déficientes d'une manière *négative*, en tant qu'il leur manque un certain degré de bien, mais encore d'une manière *privative*, en tant qu'elles sont dépourvues précisément de ce degré de valeur morale qu'elles *devraient* avoir « devant Dieu », dit S. Jean. (Apoc., III, 2.) Dieu ayant établi l'ordre concret du salut, dans lequel l'homme est créé, pour une seule fin, la fin *surnaturelle*, l'homme est lié, dans toutes les situations de la vie, à cet ordre et doit accomplir des œuvres pures et vivantes. C'est pourquoi les bonnes œuvres accomplies dans l'état de péché mortel, bien qu'elles soient *matériellement* bonnes, ne peuvent, par suite du défaut de la « forme » nécessaire de la grâce sanctifiante, être entièrement agréables à Dieu.

D'un autre côté, ces œuvres ne doivent pas être considérées comme *purement et simplement mauvaises*, comme des manifestations du péché. Car d'abord, elles possèdent la bonté naturelle dont le païen lui-même est capable. A cette bonté s'ajoute chez le pécheur *fidèle*, cet élément surnaturel d'une extrême importance, qui donne à l'activité morale, sinon un caractère entièrement agréable à Dieu, du moins une direction juste en la rapportant à la fin dernière et suprême. Ce n'est pas encore l'esprit de charité (*spiritus caritatis*), mais c'est cependant l'esprit de *foi* (*spiritus fidei*) qui en est le principe. Dans l'acte de foi qui accompagne les bonnes œuvres, se trouve déjà un *certain* amour, l'amour de la vérité (*dilectio veri*), car c'est l'adhésion à la « *prima veritas* », pour elle-même, et, par suite, cette adhésion comporte un amour imparfait. A cela *peut* encore s'ajouter et s'ajoute *de fait*, dans la plupart des cas, le caractère surnaturel qui résulte de la grâce *actuelle* (*gr. elevans*) que Dieu accorde au pécheur pour donner à son œuvre la direction juste et l'orientation vers la fin dernière, en vertu du droit à la grâce qui lui a été conféré avec le caractère baptismal. Par conséquent, il n'est pas possible à Dieu de récompenser de telles œuvres dans toute la mesure de sa *justice*, il peut cependant en tenir compte, selon la grandeur de sa libre *miséricorde* (*meritum de congruo*). C'est ce qu'il fera, et cela est d'autant plus sûr qu'il l'a, d'une certaine manière, *promis* et que presque toutes les pages de l'Écriture attestent qu'il *exige* des bonnes œuvres du pécheur. Car, pour les pécheurs aussi, le divin *Décatalogue* garde toute sa force obligatoire et il faut ajouter encore que la *conversion* est un devoir spécial. Pour plus de détails, cf. la doctrine de la préparation à la justification et du mérite (§ 128 et 135 sq.).

**Objections des jansénistes.** Jésus enseigne : « Tout bon arbre porte de bons fruits et tout mauvais arbre porte de mauvais fruits ; un bon arbre *ne peut pas* porter de mauvais fruits et un mauvais arbre *ne peut pas* porter de bons fruits. » (Math., VII, 17-18.) Le Christ exprime ici le principe fondamental de sa morale. D'après lui, c'est l'arbre qui rend les fruits bons et non inversement. Que l'homme intérieur commence par être bon et alors ses œuvres aussi seront bonnes ; qu'on n'essaie pas, comme les Pharisiens, au moyen d'œuvres extérieurement bonnes, de se donner l'apparence d'un juste quand on est intérieurement mauvais. Il n'est pas du tout question des *pécheurs fidèles* qui entrent humblement dans la voie de la pénitence et se préparent à la justification. Comment le Seigneur pourrait-il appeler mauvais leur effort vers le mieux, lui qui les exhorte quotidiennement à la pénitence ? A la vérité, les fruits du mauvais arbre ne sont pas de *bons* fruits, des fruits méritoires ; mais ce ne sont pas non plus des fruits empoisonnés, déméritoires.

On se réfère aux paroles suivantes du Seigneur : « Personne ne peut servir deux maîtres. » (Math., VI, 24.) « La lumière de ton corps est ton œil, si ton œil est simple (sain), tout ton corps sera lumineux ; mais si ton œil est mauvais (aveugle), tout ton corps sera dans les ténèbres. Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres,

combien grandes seront les ténèbres elles-mêmes. » (Math., vi, 22 sq.) Le Christ pose ici une *alternative* et deux extrêmes s'excluent toujours. Une médiocrité, qui veut s'affirmer en principe et se maintenir d'une manière durable, est toujours repoussée par lui. Mais il ne laisse pas d'admettre une médiocrité *de fait* qui n'est pas encore complètement décisive. Il la supporte, jusqu'à un certain degré, même dans ses disciples qui ne seront parfaits qu'après la venue du Saint-Esprit. Et quand Jean lui annonce que quelqu'un qui n'est pas disciple chasse le diable en son nom et que les disciples le lui ont interdit « parce qu'il ne va pas avec nous », il dit : « Ne l'en empêchez pas, car celui qui *n'est pas contre vous est pour vous.* » (Luc, ix, 50.) Tel est son jugement sur un homme médiocre *en fait*, mais non *par principe*. Mais, pour un homme qui est neutre par principe, son jugement est rigoureux : « Celui qui n'est pas *avec moi* est *contre moi* et celui qui n'amasse pas avec moi dissipe. » (Luc, xi, 23.) D'un autre côté, il déclare au sujet de celui qui place l'amour avant le sacrifice : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » (Marc, xii, 34.) On doit donc toujours considérer les paroles du Christ dans leur contexte ; elles sont ainsi compréhensibles, mais sont loin d'avoir un sens janséniste.

L'aveugle-né dit aux Juifs : « Or nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs. » (Jean, ix, 31.) Il conclut, avec raison, que Dieu, d'ordinaire, ne se sert pas d'hommes mauvais pour faire des miracles. Alors même qu'il faudrait entendre ces paroles dans un sens janséniste, cela ne serait pas un argument convaincant. *Origène* répond déjà : « C'était un *aveugle* qui parlait ainsi. Croyez donc plutôt à celui qui dit et qui ne ment pas : « Quand même vos péchés seraient comme la pourpre, je les laverai blancs comme la laine. » (Hom. 5 in Is. 2 : M. 13, 256.) Les Pères jugent comme *Origène* sur ces paroles de l'aveugle-né.

On a invoqué le témoignage de *S. Augustin*. Que faut-il penser de cette prétention ? On trouve réellement chez lui des passages où il exige que tout acte bon procède de la charité (ex caritate). Mais il faut remarquer que *S. Augustin*, en formulant cette exigence, a en vue très souvent la relation de nos bonnes actions à Dieu, ce qu'on appela plus tard la « bonne intention ». Naturellement il connaît aussi l'amour parfait, mais il n'en fait pas une condition préalable *absolument* nécessaire de notre moralité, bien qu'il enseigne, avec l'Écriture, que la pratique de cet amour est comme un *idéal* auquel il faut tendre. C'est ainsi qu'il écrit, à sa manière concise et pleine : « Dilige, et quod vis fac. » (In Joan., Ep. VII, 8.) Et dans « *De morib. eccl.* » 24, nous trouvons ces magnifiques paroles : « Je ne crois pas que, lorsqu'il est question de morale et de vie, nous devions chercher plus longtemps quel est le *souverain bien* de l'homme à *quoi il doit tout rapporter*. Car il est démontré, tant par la raison dans la mesure où c'est possible, que par l'autorité divine qui surpasse notre raison, que ce n'est autre que *Dieu*. Car quelle autre chose pourrait être ce qu'il y a de meilleur pour l'homme, sinon celle qui procure le plus de bonheur quand on s'y attache ? Or c'est Dieu seul. Nous ne pouvons nous attacher à lui que par le respect, l'inclination, l'amour. Or si c'est la vertu qui nous conduit à la vie bienheureuse, j'affirmerais volontiers : la vertu n'est pas autre chose que le souverain amour pour Dieu. »

Le contraire du véritable amour de Dieu (caritas) est, pour *S. Augustin*, l'amour mondain coupable (cupiditas). « *La sainte Écriture n'ordonne que la charité et ne défend que la cupidité* et, de cette manière, elle instruit l'homme dans la moralité. » (De doctr. Christ., III, 15.) « Regnat carnis cupiditas, ubi non est Dei caritas. » (Enchir., cxvii, 31 ; cf. Rom., vi, 12.) Il est certain que, dans ces phrases et d'autres du même genre, se fait entendre l'homme conséquent avec lui-même qui ne connaît pas de demi-mesures, l'homme qui juge *surnaturellement* la vie et ne trouve pas encore le bien complet là où l'amour de Dieu ne règne pas. *S. Augustin* parle ici par *expérience*. Il s'établit, à la longue, dans l'homme, ou bien un état de péché ou bien un état de vertu ; il ne reste *guère longtemps* dans le moyen terme de l'indifférence. « Quand la vie ne monte pas, elle baisse. L'âme ne peut pas vivre sans amour. Si elle s'arrête dans l'amour de Dieu, elle retombe dans l'amour propre », dit *Carrigou-Lagrange*. Mais parler ainsi n'est pas enseigner la monstruosité janséniste, d'après laquelle l'homme, dans *toute* excitation ou mouvement de son cœur, dans tout *acte*, faute d'être conduit par le motif parfait, tombe dans le plus

imparfait, le péché, et ne peut jamais saisir que l'un ou l'autre de ces deux extrêmes.

S. Augustin connaît aussi un *moyen terme* entre la charité parfaite et la cupidité complète. Cela ressort : 1<sup>o</sup> De sa notion de la charité, par laquelle il entend non seulement ce que les Scolastiques appellèrent plus tard l'amour de bienveillance (*amor benevolentiae, amicitiae*), mais encore l'amour d'espérance, de désir (*amor concupiscentiae*) ; 2<sup>o</sup> S. Augustin reconnaît aussi une action par *crainte* (*timor servilis*, non pas *serviliter servilis*), bien que ce ne soit que comme passage transitoire pour mener à la « crainte chaste » (*timor castus* : Ps. XVIII, 10, S. Augustin lisait « *castus* » au lieu de « *sanctus* » de la *Vulgate*), qui demeure éternellement et qui est un élément de l'amour ; 3<sup>o</sup> S. Augustin reconnaît que, dans l'homme régénéré qui est dirigé et fortifié par l'Esprit-Saint, il y a encore des péchés. Ce sont, à la vérité, des péchés qui n'excluent pas complètement du royaume de Dieu ; ce sont des péchés « quotidiens » (*peccata cotidiana*) qui sont, par conséquent, des manifestations accessoires moralement nécessaires de la vie terrestre de la grâce et dont nous devons demander chaque jour la rémission dans la cinquième demande du « Pater » ; 4<sup>o</sup> Il accorde même une place aux hommes en péché mortel, dans la cité terrestre de Dieu (*corpus permixtum*) et considère comme salutaire, la pénitence de ces pécheurs, telle que l'Eglise de son temps la pratiquait. (De symbol., I, 7 ; Enchir., 17 ; Ep. CCLXV, 7 ; Sermo CCLXXXVIII, 12.) Conséquent avec ses principes, il permet aussi aux pécheurs qui n'ont pas de péché grave la réception quotidienne de l'Eucharistie. Ces péchés ne suppriment pas la communion avec Dieu, mais empêchent de parvenir au royaume complet de Dieu (*impediunt perventionem ad regnum* : Civ., XXI, 27, 5). D'après lui, le royaume complet de Dieu ne commence que dans l'autre monde, car ici-bas nous avons constamment besoin de purification. « Notre justice elle-même, bien qu'elle soit véritable et ait pour fin le véritable bien suprême auquel elle se rapporte, est cependant si infime dans cette vie qu'elle consiste plutôt dans l'omission du péché que dans la perfection de la vertu. » (Civ., XIX, 27.)

Jansen dit avec raison, à propos de la phrase de S. Augustin : « *Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas* », que si on ne veut pas l'entendre comme « une sentence de condamnation prononcée contre toute la culture antique et contre notre civilisation moderne », il est nécessaire de comprendre la « *caritas Dei* », non pas au sens strict d'amour qui repose sur la foi, mais au sens de tout mouvement de la volonté humaine qui tend à un bien, sans comprendre en soi l'exclusion du bien absolu. — La parole de S. Augustin : « *Ama et fac quod vis* » a parfois été expliquée, dans ces derniers temps, en ce sens que l'amour serait conciliable avec le péché grave. Mais l'amour de Dieu dont parle S. Augustin est tel que nous devons aimer Dieu par-dessus tout, c.-à-d. plus que nous-mêmes. Un tel amour est inconcevable sans l'accomplissement des commandements divins. Qu'on remarque que « *ama* » est un impératif dominant et *commande aussi* la phrase coordonnée.

**Synthèse.** Posons une fois encore, en terminant, cette question : L'homme a-t-il besoin, pour toute bonne action, de la grâce de Dieu ? Il faut répondre en faisant une distinction :

1. Cette grâce est *absolument* nécessaire pour toute bonne action *surnaturelle*, et, en tant que grâce *élevante*, c'est une grâce strictement surnaturelle.
2. Elle est également nécessaire pour les bonnes actions *difficiles* de l'ordre *naturel*, mais seulement comme grâce *médicinale* (*supernaturale quoad modum*).
3. Elle n'est *pas nécessaire* pour les bonnes actions *plus faciles* de l'ordre *naturel*. Pour ce motif, des vertus naturelles ou philosophiques sont *possibles*. Qu'elles soient, aussi, *réelles*, c'est une question controversée parmi les théologiens. Un certain nombre en effet pensent, avec Ripalda, que du moment qu'il n'y a en fait qu'*un seul* ordre de salut, tout le bien réellement accompli doit l'être d'après la forme de cet ordre, c.-à-d. avec le secours de la grâce surnaturelle offerte partout. (*Mazella*, 317 sq.)

Avec ces thèses, la doctrine de l'Eglise suit une voie moyenne entre le *naturalisme* excessif de Pélagé qui attend tout de la nature et le *supernaturalisme* excessif de Luther et des jansénistes qui rabaisse totalement la nature ou du moins la rabaisse trop. Là encore, la vérité se trouve dans le juste milieu. Il n'y a pas de surnature sans nature, pas de foi sans raison, pas d'œuvre surnaturelle sans libre arbitre.

### § 119. La gratuité de la grâce

A consulter : *Pesch*, v, 105 sq. *Schiffini*, 468 sq. *Palmieri*, 268 sq.

**THÈSE.** La grâce ne peut être méritée par aucune bonne œuvre appartenant à l'ordre naturel. *De foi.*

**Explication.** *S. Augustin* eut à défendre cette thèse, comme doctrine catholique, contre les pélagiens et finalement contre les semi-pélagiens. Les conciles l'ont maintes fois définie. Le II<sup>e</sup> Concile d'Orange enseigne que, sans doute, « la récompense est due aux bonnes œuvres, mais que la grâce, qui n'est pas due, les précède, afin qu'elles se fassent. (Can. 18 : *Denz.*, 191.) L'homme n'aurait pas même pu, sans la grâce, conserver son salut ; il peut encore moins, après l'avoir perdu, le rétablir sans elle. (Can. 19 : *Denz.*, 192.) Le Concile de Trente déclare que le salut chez les adultes doit être cherché dans la grâce *prévenante*, par laquelle ils sont appelés, sans aucun mérite de leur part. (S. 6, c. 5 : *Denz.*, 797.) Il s'agit surtout de la gratuité de la *première* grâce (*gratia prima*), la grâce de la vocation (*gr. vocationis*). Celle-ci est entièrement « gratuite ». Dès que l'homme, prévenu par la grâce éminente, a été orienté vers Dieu et sa fin éternelle, il est placé par là dans la possibilité de se préparer, d'une certaine manière, à d'autres secours de la grâce. A strictement parler, la gratuité ne concerne donc que cette *première* grâce. Quand l'Eglise déclare que la grâce est donnée « sans aucun mérite », elle exclut tout mérite, même le *mérite de convenance* (*meritum de congruo*) des semi-pélagiens.

**Preuve.** D'après *S. Paul*, la grâce et le mérite s'excluent par leur *notion* même : « Si c'est par *grâce*, ce n'est pas par les *œuvres* ; autrement la grâce ne serait plus la grâce. » (Rom., XI, 6.) *S. Paul* connaît bien par sa propre expérience l'effort personnel vers la justice, en vertu de la *nature* et de la *Loi* divine. Mais cela restait « sa » justice (ἡ ἴδια δικαιοσύνη, Rom., X, 3). On doit même dire que, d'après lui, on est d'autant plus *éloigné* de la grâce qu'on s'efforce plus activement de l'atteindre par ses *propres* œuvres. Le salut n'est pas l'œuvre « de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait *miséricorde* ». (Rom., IX, 16.) D'une manière générale, nous pouvons citer de nouveau ici tous les textes par lesquels nous avons démontré plus haut (§ 116) la nécessité absolue de la grâce pour le salut. Il est clair que l'Écriture, en enseignant que les bonnes œuvres sont absolument dépendantes de la grâce, enseigne aussi que les bonnes œuvres ne

peuvent mériter la grâce. C'est justement elle qui est le principe de ces bonnes œuvres.

**Les Pères.** Ici aussi nous renvoyons à ce que nous avons dit plus haut (§ 117) L'attitude des Pères préaugustinien, par rapport à la question de gratuité de la grâce, a déjà été examinée. Comme le problème n'était pas encore nettement posé, leurs déclarations à ce sujet ne sont pas très claires. Que S. Augustin ait combattu jusqu'à sa mort pour la gratuité de la grâce, c'est que la gratuité est une conséquence de la nécessité. Les deux dogmes sont absolument corrélatifs.

Et ceci nous indique la raison *théologique*. Si nous pouvions, par nos propres forces, mériter la grâce, nous pourrions aussi mériter, par nos propres forces, le salut qui se gagne avec la grâce ; ainsi donc le semi-pélagianisme aboutit à la rédemption par soi-même. Mais alors, comme S. Paul le remarque contre les judaïsants, le Christ serait mort inutilement (Gal., II, 21) ; du moins il ne serait pas l'unique principe et la première cause de notre salut. L'ordre *surnaturel* du salut se transformerait donc en un ordre naturel.

Les semi-pélagiens se réfèrent à Math., xxv, 15 : « A l'un il donna cinq talents, à l'autre deux, à l'autre un, à chacun selon sa capacité. » Mais si l'on veut insister sur ce trait secondaire, il n'en résulte pas du tout que la capacité naturelle *mérite* les talents, tout au plus peut-on dire que Dieu en prend *occasion* pour accorder un enrichissement surnaturel correspondant, et encore faut-il observer que les capacités naturelles viennent du Créateur.

**THÈSE.** Même par des prières naturelles, l'homme tombé ne peut acquérir la première grâce. *De foi.*

**Explication.** Il s'agit de la prière des païens par laquelle, prétendaient les *semi-pélagiens*, ils acquéraient la grâce. La prière et la grâce ne sont pas des notions aussi incompatibles que le mérite et la grâce. Car la grâce reste grâce, même quand elle est accordée en raison d'une prière. La prière s'appuie sur un besoin qu'on éprouve, le mérite s'appuie sur un droit. Il serait possible *en soi* que la grâce fût le fruit de la prière naturelle. Mais en fait, dans l'ordre actuel du salut, le II<sup>e</sup> Concile d'Orange a déclaré que ce n'était pas le cas : « Si quelqu'un dit que la grâce de Dieu peut être conférée en vertu de l'invocation de l'homme, au lieu de dire que c'est la grâce qui fait que Dieu est invoqué par nous, celui-là est en contradiction avec le Prophète Isaïe ou l'Apôtre qui emploie les mêmes paroles : J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas, je me suis manifesté à ceux qui ne me demandaient pas. » (Rom., x, 20 ; cf. Isa., LXV, 1 ; *Denz.*, 176.)

**Preuve.** S. Paul dit que nous ne sommes pas même capables, quand nous désirons prier, de donner à nos prières le contenu surnaturel et l'orientation convenable : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons demander, comme il convient (sicut oportet) ; mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables. » (Rom., VIII, 26.) Jésus, il est vrai, a promis que nos prières seraient toujours exaucées, mais seulement quand elles seront faites en son nom. (Jean, xvi, 23, 24.) La prière convenable suppose donc déjà la foi. S. Paul croit que « personne ne peut dire « Seigneur Jésus », si ce n'est dans le Saint-Esprit ». (I Cor., XII, 3.)

**Les Pères.** *S. Augustin* cite, contre les semi-pélagiens, des passages comme Rom., VIII, 15, 26-27; Gal., IV, 6, et soutient qu'ils se trompent eux-mêmes, quand ils prétendent « qu'il dépend de nous et non d'un don qui nous est concédé, de prier, de chercher, de frapper; et quand ils disent que notre mérite précède la grâce si bien que celle-ci le suit et que nous recevons parce que nous avons demandé, nous trouvons parce que nous avons cherché, on nous ouvre parce que nous avons frappé, ils ne veulent pas se rendre compte que le fait même que nous prions est une grâce de Dieu. » (De dono persever., XXIII, 64.) « Habete fidem; sed ut habeatis fidem, orate fide. Sed orate fide non possetis, nisi fidem haberetis. Non enim orat nisi fides. Quomodo enim invocabunt in quem non crediderunt? » (In Rom., x, 14; Sermo CLXVIII, 5.)

*S. Thomas* distingue nettement la grâce sanctifiante de la grâce actuelle, en discutant l'objection : « Oratio non est actus meritorius. » Il la résout ainsi : « Dicendum quod oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsam orare est quoddam donum Dei ut *Augustinus* dicit. » (De persever. 23 in fine; S. th., II, II, 83, 15 ad 1.)

Il faut alléguer, comme motif de *raison*, que, sans grâce d'illumination, on ne connaît même pas l'ordre surnaturel du salut et qu'on ne peut pas, par conséquent, faire une prière orientée vers cet ordre. À la vérité, Dieu *pourrait*, nous semblerait-il, exaucer une prière purement naturelle en accordant un don de grâce, bien que celui qui prie ignore cette grâce. Mais l'Écriture nie le fait historique. La vraie prière doit se faire « au nom de Jésus ». — Les théologiens soutiennent encore, d'ordinaire, la thèse suivante.

**Thèse.** Pour obtenir la première grâce, il n'y a pas, dans l'ordre *actuel* du salut, de disposition naturelle *positive*, mais seulement une disposition *négative*.

La disposition positive consiste en une préparation naturelle consistant en des aspirations et des tendances vers la grâce telles que Dieu, à cause de ces efforts, est disposé à conférer la grâce. On peut distinguer une quadruple disposition à la grâce : une double disposition pour la justification et une double disposition pour la première grâce. 1<sup>o</sup> Pour la justification, la disposition *immédiate* par la contrition et la charité parfaites que suit immédiatement l'infusion de la grâce sanctifiante; 2<sup>o</sup> La disposition *médiante* par les actes de foi et d'attrition comme préparation pour le Baptême et la Pénitence; 3<sup>o</sup> Pour la première grâce actuelle, la disposition positive entraînerait cette grâce en vertu d'une certaine équité, car elle ferait une certaine violence *morale* à la bonté de Dieu et le forcerait, pour ainsi dire, d'en tenir compte; 4<sup>o</sup> Une disposition seulement négative consiste dans l'éloignement pur et simple des obstacles mauvais qui s'opposeraient à l'entrée de la grâce, mais elle n'a pas d'influence sur la grâce elle-même. La plupart des théologiens posttridentins n'admettent qu'une disposition *négative* pour la première grâce et cette disposition consiste dans le « non ponere obicem ». Ils croient qu'en admettant une disposition positive ils mettraient en danger le caractère entièrement *gratuit* de la grâce. *S. Thomas* dit, au sujet de cette disposition négative : « Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum (scil. gratiæ) ex gratia procedit. » (In Hæbr., XII, 15, lect. 3.)

**Le pélagianisme de la Scolastique?** En raison de la proposition de *S. Anselme* « fides quærens intellectum », on accuse la Scolastique de rationalisme. Le véritable sens de cette phrase a déjà été expliqué t. I<sup>er</sup>, p. 91. De même, on l'accuse de pélagianisme à cause de son axiome : « *Homini facienti quod in se est Deus non denegat gratiam suam.* » C'est à proprement parler une *variation*, qui apparut dans la Scolastique primitive, de la phrase de *S. Augustin* : « Deus non te deserit nisi deseratur. » Cet axiome devait naturellement choquer ceux pour qui ce que l'homme a « *en soi* » n'a que peu ou pas de valeur ou qui même considèrent comme péché tout ce qui vient de lui (*Luther*, *Calvin*, *Baïus*). Bien entendu, il ne faut pas non

plus l'entendre au sens de l'autre conception extrême représentée par Pélage. Car, dans l'affaire du salut, c'est toujours Dieu qui fait le *premier pas* ; la « gratia prima actualis » est toujours gratuite. Admettons qu'un païen se soit préparé avec toutes ses forces morales à la première grâce, Dieu ne lui *devrait* cependant pas cette grâce, car cette grâce n'a aucune commune mesure avec une préparation naturelle. Nous pouvons cependant *admettre*, en nous appuyant sur la bonté divine, que Dieu lui *accordera* sa grâce, car il l'offre à tous.

*Ripalda* va un peu plus loin, en s'écartant de *Suarez* qui n'admet qu'une préparation négative (non ponere obicem) pour la première grâce (De gratia, l. 4, c. 15, n. 4 sq.), et affirme que cette préparation est une préparation positive : *chaque fois* que l'homme encore infidèle pose un acte de vertu naturelle, Dieu le soutient intérieurement par sa grâce surnaturelle, si bien que chaque acte devient surnaturel et salutaire. (De ente supern. disp. 22, s. 2, 6, éd. Par., 1871, I, 211 sq. ; cf. *Mazella*, 592 sq.) Les *thomistes*, conformément à leur tendance générale, ont, ainsi que *S. Augustin*, une opinion plus rigoureuse sur la gratuité de la grâce. *S. Thomas* dit au sujet des sauvages eux-mêmes : « Si qui tamen eorum fecissent quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis prædicatorem fidei sicut Petrum Cornelio... Sed tamen hoc ipsum, quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum. » (In Rom., 10, lect. 3 ; cf. *S. th.*, I, II, 109, 6 sq. ; 112, 2 sq.)

L'axiome s'explique facilement si on l'applique à la grâce de *justification* et, d'une manière générale, aux grâces secondes ; en effet, chaque préparation, accomplie avec la grâce déjà reçue, mérite d'une certaine manière (merit. de congruo) la grâce suivante, car « gratia pro gratia ». (Jean, I, 16 ; cf. cependant III, 8.) C'est ainsi que le comprend *Denifle*, *Luther* (1906), 575 sq. et il dit que c'est ainsi que l'a compris la vraie scolastique, mais non *Occam* et les nominalistes.

### § 120. L'universalité de la grâce

A consulter : Au sujet de la volonté de salut de Dieu : *Did. Ruiz*, De voluntate Dei, disp. 19 sq. *Petau*, De Deo, x, 4 sq. ; De Incarn., xiii, 1 sq. *Franzelin*, De Deo uno, thes. 49 sq. *Palmieri*, thes. 59 sq. *Fischer*, De salute infidelium (1886). *Bucceroni*, De auxilio sufficienti infidelibus dato (1890). *Pesch.*, II, 144 sq. — Au sujet de la prédestination : *Lessius*, De perfection. moribusque divinis, XIV, 2 ; De prædestinatione et reprobatione. *Tournely*, De Deo, 22 sq. *Mannens*, De voluntate Dei salvifica et prædestinatione. *Capéran*, Le problème du salut des infidèles, 2 vol. (1912). *Hugon*, Hors de l'Eglise point de salut (1907) *Castelain*, Le rigorisme (1899) contre *Godts* ; De paucitate salvandorum (1899).

THÈSE. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés.

De foi

**Explication.** Il faut d'abord établir l'universalité de la volonté de salut, puis l'universalité de la grâce, qui en découle. L'Eglise a dû se prononcer sur cette volonté de salut contre les *prédestinatians*. Ceux-ci la limitent aux élus ou tout au moins aux chrétiens, et excluent les Juifs et les païens ou même les chrétiens qui ne sont pas sauvés. Les prédestinatians stricts enseignaient que Dieu a destiné implacablement une partie de l'humanité pour le ciel et l'autre pour l'enfer. Etaient prédestinatians *Gottschalk* et *Scot Erigène* qui furent condamnés aux Conciles de Quierzy (853) et de Valence (855). (*Denz.*, 318, 321.) Parmi les Réformateurs, *Calvin* développa logiquement le système de *Luther* en prédestinarianisme rigoureux. C'est pourquoi le Concile de Trente a défini : « Si quis justificationis gratiam non nisi *prædestinatis* ad vitam contingere dixerit, reliquos vero qui vocantur, vocari

quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum, a. s. » (S. 6, can. 17 : *Denz.*, 827.) D'après les *jansénistes*, ce serait du semi-pélagianisme d'affirmer que « le Christ est mort pour tous les hommes ». (*Denz.*, 1096.) La théologie catholique distingue une double volonté divine de salut, la volonté antécédente et la volonté conséquente. La première est générale, mais conditionnelle ; elle veut le salut de tous si chacun veut aussi son propre salut. La seconde est absolue et particulière, elle s'applique à ceux-là seulement qui, avec la grâce, méritent le salut éternel. Il s'agit ici de la volonté antécédente et cette volonté est universelle. (Cf. t. 1<sup>er</sup>, p. 436.)

**Preuve.** Dans l'Ancienne Alliance, on n'a encore au début qu'une conception *limitée* de la volonté divine de salut. (T. 1<sup>er</sup>, § 22.) Mais déjà les Prophètes élargissent cette conception étroite et concluent, de l'idée du Dieu Créateur, l'universalité du salut.

La prédication d'*Isaïe* est particulièrement universaliste : par Israël, tous les peuples participeront au salut de Dieu. (*Isa.*, II, 2-4 ; XVIII, 1-7 ; XIX, 21-25 ; XXV, 2-9 ; XLV, 22 ; LVI, 3 sq. ; LX, 3 ; cf. aussi Jér., XXXIII, 9 ; Ez., XXXVI, 23-36 ; XXXVII, 28.) Dieu dit au Messie : « Il ne suffit pas que tu sois un serviteur pour moi, pour relever les tribus de Jacob et ramener le levain d'Israël. Voici que je t'établis la lumière des Gentils, afin que tu sois mon salut jusqu'aux extrémités de la terre. » (*Isa.*, XLIX, 6 ; cf. XLII, 1 ; LXVI, 18.) Israël garde certains privilèges. (*Isa.*, LV, 3-6 ; LXI, 5 sq.) Le livre de *Jonas* est consacré à la pensée de l'universalisme. Le prosélytisme, qui apparut plus tard dans la *Diaspora*, fut une conséquence de cet universalisme. Parmi les psaumes, LXXXV, 9 : « Tous les peuples que tu as créés viendront et tomberont à genoux devant toi, Seigneur, et glorifieront ton nom. » (Cf. LVI, 10-12 ; CI, 16 sq. ; CIV, 1 sq. ; CXVI, 1 sq. De même les *Proverbes* de l'Ancien Testament.)

*Jésus*, sans doute, s'est adressé aux Juifs, mais pas exclusivement. Maintes fois même il est entré en relations personnelles avec les païens, avec le centurion de Capharnaüm (*Math.*, VIII, 5-13), avec la femme chananéenne (*Math.*, xv, 21-28), avec les habitants de la région de Tyr et de Sidon (*Luc*, VI, 17 ; *Marc*, III, 7, 8), avec les Geraséniens (*Math.*, VIII, 28-34), avec les habitants de la Décapole (*Marc*, VII, 31), avec les Grecs (*Jean*, XII, 20), avec les Samaritains (*Jean*, IV, 4-42). Il promet théoriquement le salut aux païens dans la parabole du bon Pasteur (*Jean*, x, 16), dans laquelle les brebis de l'autre bergerie visent certainement les païens. Son *ordre de mission* vaut pour le monde entier. (*Math.*, XXVIII, 18-20 ; *Marc*, XVI, 15, 16 ; *Luc*, XXIV, 47 ; *Act. Ap.*, I, 8.) À ces textes ne s'oppose pas *Math.*, xv, 24 qui trouve plutôt son explication dans *Math.*, XXI, 43, où il est annoncé que le royaume qui devait d'abord être offert aux *Juifs* (*Act. Ap.*, III, 26), mais qui a été refusé par eux, passe aux *Gentils*.

*S. Paul* est par excellence l'Apôtre des Gentils : « Il n'y a pas de différence entre le Juif et le Grec (Gentil), car le même (Christ) est le Seigneur de tous, riche pour tous ceux qui l'invoquent. » (*Rom.*, x, 12.) « Ou bien Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs, n'est-il pas aussi

celui des Gentils? » (Rom., III, 29.) « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » (I Tim., II, 4.) « La grâce de Dieu Notre-Seigneur est apparue à tous les hommes. » (Tit., II, 11.) Pour attester l'universalisme de l'évangile de S. Jean, il suffit de lire le Prologue et la prière sacerdotale. (XVII, 20-23.) « Il est la propitiation pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. » (I Jean, II, 2 ; cf. Jean, I, 29.)

*Harnack* soutient que le Christ n'a pas songé à la mission des païens. Mais on doit répondre : 1<sup>o</sup> Au temps de la composition des évangiles synoptiques, il y avait déjà une mission des païens. Si l'ordre avait été interpolé plus tard, il y aurait une opposition tranchée entre les passages universalistes et les passages particularistes, par ex. entre Math., x, 5, 23 ; xv, 24 et xxviii, 18-20 ; 2<sup>o</sup> Israël déjà faisait de la propagande ; 3<sup>o</sup> La mission des païens commença immédiatement après la mort de Jésus, même avant S. Paul ; 4<sup>o</sup> L'ordre de mission se trouve dans presque tous les récits d'apparitions du Ressuscité ; 5<sup>o</sup> La prédication du Christ annonçant le royaume de Dieu avait un sens universaliste et non particulariste.

**Les Pères.** La croyance des Pères à l'universalité du salut trouve son expression dans l'*activité missionnaire* immédiate chez tous les peuples. S. *Augustin* a ensuite établi, sur l'universalisme du salut, des thèses théoriques qui ne sont pas confirmées par l'Écriture et que l'Église n'a pas admises plus tard. On discute encore sur la question de savoir s'il a admis une volonté divine de salut *limitée*. Cependant il ne peut pas y avoir de doute à ce sujet pour un jugement objectif. Il a développé sa doctrine de la manière la plus complète dans son livre sur la « persévérance », composé un an avant sa mort. Il est dominé par la pensée de la puissance et de la bonté de Dieu, dans lesquelles se trouve la condition préalable absolue de tout pouvoir et de tout vouloir humain. Or Dieu a, de toute éternité, destiné au ciel une partie de l'humanité, exactement égale au nombre des anges tombés. A cette partie il donne tant de grâces, qu'avec ces grâces elle peut certainement obtenir son salut. Quant à l'autre partie, que Dieu ne veut pas sauver, il la laisse sans grâce. Elle reste dans l'état de damnation causé par *Adam* (*massa damnationis, damnabilis, damnata*). Si Dieu a créé les premiers pour montrer en eux sa bonté, il a créé les autres pour montrer en eux sa justice. (De dono pers., VIII, 16 ; Ep. CXC, 3, 11.) Il est vrai que S. *Augustin* ne dit jamais des réprouvés qu'ils sont prédestinés au péché (*ad culpam*), car ce serait faire de Dieu l'auteur du mal. Mais, par contre, il écrit que les damnés sont prédestinés au châtement (*ad poenam, ad mortem, ad interitum, ad damnationem*). (De anima et ejus orig., IV, 11, 16 ; Civ., xxii, 24, 5 ; In Joan., XLVIII, 4, 6 ; CVII, 7 ; CXI, 5. De perf. just., XIII, 31.) Mais comment accorde-t-il ces déclarations avec I Tim., II, 4 : « Dieu veut le salut de tous les hommes? » Il a donné jusqu'à quatre explications de ce passage. Tout d'abord il l'a interprété comme tous les Pères au sens *universaliste* ; plus tard au sens *particulariste* : Paul n'a pas en vue tous les hommes, mais toutes les classes d'hommes. Ou bien il lui donne ce sens que personne n'est sauvé sauf si Dieu le veut. (Enchir., ciii, 27 ; Ep. CCXVII, 6, 19.)

Il n'est pas possible, par déférence pour le saint docteur, d'appliquer ses premiers textes universalistes à la volonté divine de salut antécédente et les textes postérieurs particularistes à la volonté conséquente. Si S. *Augustin* lui-même avait voulu faire cette différence, il n'aurait pas eu besoin de donner à I Tim., II, 4, une interprétation aussi forcée. Il suffit de considérer ses deux exemples pour comprendre quelle est sa pensée : Parmi les enfants, les uns meurent, sans avoir fait aucune bonne œuvre, mais dans la grâce du baptême et sont sauvés ; d'autres, même des enfants de parents chrétiens, meurent sans avoir fait aucun mal, mais dans le *péché originel* et sont perdus. Cela vient justement, conclut S. *Augustin*, de ce que Dieu veut le salut des uns et ne veut pas le salut des autres. (De dono persev., XI, 25-27.)

Les autres Pères, surtout les Pères préaugustinieniens et les Grecs n'offrent pas de difficultés dans la doctrine de la prédestination ; il est vrai aussi qu'ils ne s'en occupent pas d'une manière aussi sérieuse que S. Augustin. Ils sont souvent très généreux. S. Justin emploie la notion du λόγος σπερματικός, non pas comme la philosophie grecque dans le sens cosmologique, mais conformément à Jean I, 1 sq. dans le sens éthique. Le Logos a partout et toujours influencé moralement les hommes, si bien que, selon lui, ils pouvaient même être justifiés. A S. Justin se rattache Clément d'Alexandrie, d'après lequel le christianisme est l'achèvement de la vérité qui a déjà pris son commencement dans la philosophie. D'après Origène, tous les êtres raisonnables participent au Logos, « et per hoc velut semina quædam insita sibi gerunt sapientia et iustitia quod est Christus ». (De princ., I, 3, 6.) Les Pères apostoliques répètent, comme toujours, les textes bibliques. S. Irénée (Adv. h., I, 10, 2 ; IV, 31, 2 ; III, 11, 18) et Tertullien (Apol., 37. et Adv. Jud., 7 : « Christi autem regnum et nomen ubique porrigitur, ubique creditur, ab omnibus gentibus supra enumeratis colitur) font appel à l'universalisme de fait. Cependant Origène fait déjà des restrictions ; plusieurs n'ont pas entendu un mot du Christ. (In Math., XXIV, 9 : M. 13, 1654.) Mais, en même temps, apparaît, précisément chez Origène, la distinction entre les œuvres naturellement bonnes et les œuvres surnaturellement bonnes, conformément à Rom., XIV, 23 : « Opera bona propter Deum » et « propter ipsam naturam humanam ». (Ibid., XXVI, 6 : M. 13, 1726.) Le salut est pour tous, « unusquisque tamen in suo ordine veniet ad salutem ». (M. 14, 951.) Concernant ceux qui sont morts « ante evangelium », certains parlaient du baptême pour les morts conformément à I Cor., XV, 29 (cf. Dict. théol., II, 360 sq.), ou bien d'une prédication salutaire faite à ces morts par le Christ descendu aux enfers, conformément à I Pier., III, 18 sq. Ces opinions étaient soutenues d'une manière générale et développée surtout par Clément d'Alexandrie. (Strom., VI, 6 : M. 9, 265-276.) En outre, on cherchait la réponse à cette question, qui se posa de très bonne heure : Pourquoi le Seigneur était-il venu si tard ? Eusèbe, dans sa « Demonstratio » et dans sa « Præparatio evang. », fut obligé d'aborder cette question (cf. Demonst. ev., IV, 9 sq. ; Præp., 10 et 13), ainsi que S. Athanase dans sa Doctrine de la Rédemption. (Cf. t. I<sup>er</sup>, p. 344 ; cf. aussi S. Grég. de Naz., Orat., XLV, 24.) La doctrine de l'apokastase professée par S. Grégoire de Nysse est universellement connue. Vers l'an 400, la théorie de la prédication salutaire du Christ aux morts des enfers était assez répandue dans l'Eglise grecque ; cependant S. Jean Chrysostome la combattit et S. Augustin la déclara hérétique. Mais, tout en rejetant ce salut de fait, tous les Pères y compris les disciples rigoristes de S. Augustin et S. Augustin lui-même, enseignent l'universalité de l'appel au salut et de la mort rédemptrice du Christ.

Dans le monde païen et dans le judaïsme, il y a, d'après S. Augustin, tout comme dans le christianisme, des prédestinés. Les païens eux-mêmes avaient leurs prophètes, comme Orphée, Hermès Trismégiste, la Sybille, lesquels même annoncèrent le Christ. (C. Faust., XIX, 2 ; Civ., XVIII, 23 sq. ; cf. VIII, 23 sq.) Et « Ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt, et secundum ejus præcepta pie justequè viverunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt. » (Ep. CII, 12 ; cf. 10 ; C. duas ep. Pel., III, 4, 11 ; In Ps. CIV, 10.) Mais s'ils n'ont rien entendu du Christ ? Réponse : Ils sont perdus par leur propre faute ou par la faute d'Adam s'ils meurent enfants. Tous sont appelés, par grâce, mais peu sont élus, par grâce. « Multi vocati pauci electi. » (De corrupt. et grat., 7.) De quelque manière, l'homme rencontre l'éternelle vérité, soit d'une manière, soit d'une autre. (De div. quæst., LXXXIII, q. 44 ; cf. De vera rel., XXV, 46.)

Il est inutile de poursuivre plus loin la Tradition et nous concluons avec S. Thomas : « Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare ; omnes enim vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur I Tim., II, 4. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant. » — De même, celui qui ferme volontairement les yeux au soleil doit s'en prendre à lui-même (car il est aveugle volontaire) du mal qui lui arrive. (C. Gent., III, 160 in fine ; cf. In Hæbr., XII, lect. 3.) Dieu n'est pas si cruel que de demander l'impos-

sible ; or il demanderait l'impossible s'il exigeait qu'on le serve comme il faut avec ses propres forces. Sur l'ensemble, cf. *Capéran*, Salut des infidèles.

**Remarque.** Notre thèse est objectivement en connexion avec l'antique proposition patristique : « *Extra Ecclesiam nulla salus.* » Nous savons aussi que, pour S. Augustin, la notion d'Eglise est très étendue. De même, il enseigne que toutes les grâces ne sont pas liées aux sacrements. Nous en reparlerons plus loin (§ 159).

**THÈSE.** Dieu donne à tous les justes les grâces vraiment et relativement suffisantes pour l'observation des commandements. *De foi.*

**Explication.** D'après les *jansénistes*, l'accomplissement de quelques commandements serait impossible même pour les justes, faute de grâce. « *Aliqua Dei præcepta hominibus justis, volentibus et conantibus, secundum præsentis, quas habent vires, sunt impossibilia, deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.* » (*Denz.*, 1092.) D'après eux, le juste n'a souvent que la « petite grâce » (*gratia parva*) qui, sans doute est suffisante *en soi*, mais qui ne l'est pas dans les circonstances personnelles concrètes (mere, non vere sufficiens). Elle reste trop faible en face de la concupiscence. — Le II<sup>e</sup> Concile d'Orange attribue déjà, à tous les baptisés qui le veulent sérieusement, la grâce suffisante. (*Denz.*, 200.) Le Concile de Trente se réfère à cette décision et établit un chapitre spécial sur la nécessité et la possibilité d'observer les commandements. Que personne ne dise « qu'il est impossible pour l'homme *justifié* d'observer les commandements de Dieu. Car Dieu ne commande rien d'impossible, mais, en nous commandant, il exhorte à faire ce qu'on peut, comme à demander ce qu'on ne peut pas et il aide afin qu'on puisse ». (S. 6, c. 11.) Et il *définit* ensuite : « S. q. d., *Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia a. s.* » (*Denz.*, 828 ; cf. 804.)

A la prendre strictement, la définition se rapporte au *juste*. Il a la grâce *suffisante* quand un commandement demande à être observé (urgente præcepto) ; il ne l'a pas pour la pratique des *conseils* ou bien encore des vertus *héroïques*. Il ne s'agit donc que de moments précis de la vie et non de tous les moments particuliers, car il n'y a pas toujours un commandement affirmatif à observer et, d'autre part, les commandements négatifs qui, certes, exigent continuellement leur application ne s'imposent pas continuellement à nous en union avec une tentation qui nous porte à les transgresser.

**Preuve.** D'après *Ezéchiel*, Dieu donnera aux siens, dans les temps messianiques, le Saint-Esprit, « afin que vous marchiez dans mes commandements ». (xxxvi, 27.) *Jésus* enseigne expressément, par opposition au caractère de la Loi juive : « Mon joug est doux et mon fardeau est léger. » (*Math.*, xi, 30.) En parlant ainsi, il a en vue les disciples qui sont déjà croyants. C'est ainsi également que parle S. Jean qui écrit : « Ses commandements ne sont pas pénibles, car tout ce qui vient de Dieu triomphe du monde. » (I Jean, v, 3 sq.) La vie nouvelle

communiquée dans la régénération est plus forte que le péché. *S. Paul* console les Corinthiens en leur disant : « Dieu qui est fidèle ne permettra pas que vous soyez tentés au-dessus de vos forces ; mais avec la tentation il ménagera aussi une heureuse issue, afin que vous puissiez la supporter. » (I Cor., x, 13.) Le texte ne peut se rapporter qu'aux *justes*, car l'état chrétien normal est supposé.

**Les Pères.** Pour eux comme pour les théologiens postérieurs, l'exemple de l'Apôtre Pierre, qui, peu de temps après la Cène, renia le Seigneur, est une question embarrassante. Pierre ne pouvait-il ou ne voulait-il pas persévérer ? Plus tard, les jansénistes citèrent cet exemple. Certains Pères aussi comme *S. Hilaire*, *S. Jean Chrysostome*, *S. Augustin* semblent penser à un défaut de grâce. Mais ils blâment l'Apôtre de sa présomption (*Math.*, xxvi, 33), par laquelle il s'exposait déjà au danger, alors qu'il aurait dû veiller et prier. Ainsi *S. Augustin*. (*Civ.*, xiv, 13, 2.) C'est pourquoi il écrit ailleurs : « Qui peut douter que *Judas*, s'il l'avait voulu, n'aurait pas trahi le Christ et que Pierre, s'il l'avait voulu, n'aurait pas renié le Seigneur trois fois ? » (*De unit. eccl.*, ix, 25.) Et d'une manière tout à fait générale, il déclare : « Dieu pourrait-il, maintenant que tu vis de la foi, t'abandonner, te négliger, ne pas se soucier de toi ? Non, c'est lui qui te conserve et te soutient et te donne le nécessaire et écarte ce qui te nuirait. Le Seigneur s'inquiète de toi, sois sans inquiétude... jamais il ne te manquera, si tu veux ne pas lui manquer. » (*Enarr. in Ps. XXXIX*, 27.) « Deus non te deserit nisi deseratur. » Cette pensée revient souvent chez *S. Augustin*.

La *raison* juge que Dieu ne peut pas élever l'homme à la filiation divine et le laisser ensuite manquer de la grâce nécessaire. La conséquence logique serait le *calvinisme*, lequel, pour éviter cette contradiction, admet que la justification des non prédestinés est une justification apparente — échappatoire qui met en question tout l'ordre du salut.

**Remarque.** De notre thèse résulte la légitimité de la distinction entre la grâce suffisante et la grâce efficace. Si tous les justes reçoivent la grâce nécessaire pour l'observation des commandements, mais, en fait, ne persévèrent pas tous dans cette observation, c'est que tous n'ont pas reçu la grâce efficace à laquelle la persévérance est sûrement attachée.

*Thèse. Dieu accorde à tous les pécheurs fidèles la grâce suffisante non seulement pour éviter le mal, mais encore pour se convertir.*

On peut, d'une manière générale, considérer cette thèse comme un *dogme*. Le Concile de *Valence* (855) déclare contre les prédestinatiers : « Si les mauvais se perdent, ce n'est pas parce qu'ils n'ont pas pu être bons, mais parce qu'ils ne l'ont pas voulu (*quia boni esse noluerunt*) et c'est par leur propre péché, soit leur péché personnel, soit le péché originel, qu'ils sont restés dans la masse de damnation. » (*Denz.*, 321.) Et le Concile de Trente condamne l'opinion de ceux qui disent « que celui qui est tombé après le baptême ne peut plus se relever par la grâce ». (*S.* 6, can. 29 ; *Denz.*, 839 ; cf. c. 14.) Le IV<sup>e</sup> Concile de Latran avait déjà déclaré : « Alors même que quelqu'un serait retombé dans le péché après le baptême, il peut toujours être renouvelé par une vraie pénitence. » (*Denz.*, 430.)

La *preuve d'Écriture* peut être présentée d'une manière concluante, en s'appuyant sur plusieurs passages, dans lesquels Dieu invite les pécheurs à la pénitence, car par là l'Écriture fait espérer la grâce et la miséricorde de Dieu. Comment Dieu pourrait-il réclamer d'une manière si énergique et si universelle la *conversion* et la *pénitence* des pécheurs, s'il ne leur donnait pas d'une manière universelle la grâce sans laquelle la conversion n'est pas possible ? Ainsi *Ezéchiël* dit : « Aussi vrai que je vis, dit le Seigneur, je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se

convertisse de ses voies et qu'il vive. » (Ez., xxxiii, 11 ; cf. xviii, 23.) *Jésus* ne se lasse pas de répéter qu'il a été envoyé pour les pécheurs, pour tous les pécheurs : « Venez tous à moi, vous qui peinez et êtes chargés. » (Math., xi, 28.) « Je suis venu appeler non les justes, mais les pécheurs. » (Math., ix, 13.) « Ce ne sont pas les bien portants, mais les malades, qui ont besoin du médecin. » (Luc, v, 31.) Et *S. Pierre* écrit : « Le Seigneur use de patience à cause de vous, ne voulant pas que quelques-uns périssent, mais que tous se tournent vers la pénitence. » (II Pier., iii, 9.)

*Même au pécheur aveuglé et endurci Dieu donne une grâce suffisante sinon toujours d'une manière immédiate (gratia proxime sufficiens), du moins d'une manière éloignée (gr. remote sufficiens).*

La notion d'aveuglement et d'endurcissement résulte de l'essence de la grâce d'intelligence et de volonté expliquée plus haut (§ 114). L'*aveuglement* est l'état de cécité spirituelle par rapport à son propre salut. Elle provient du rejet positif et obstiné de la grâce d'illumination (gratia illustrationis). L'*endurcissement* a son siège dans la volonté. Il résulte d'une résistance permanente à la grâce de volonté (gr. inspirationis).

*S. Thomas* distingue (Verit., xxiv, 11) un endurcissement complet, dans les damnés et un endurcissement incomplet dans les hommes mauvais. Les premiers sont entièrement endurcis dans le péché, si bien qu'il ne peut pas être question pour eux d'une préparation à la grâce, laquelle d'ailleurs n'est plus accordée. Par contre, cet état ne se rencontre jamais chez l'homme en état de voie (in statu viæ). Il y a toujours encore chez lui de bons mouvements du cœur et des points d'attache pour la grâce. « Dicendum quod aliquis dicatur obstinatus dupliciter. Uno modo simpliciter, quando scilicet habet voluntatem irreversibilem malo inhaerentem ; et ita sunt obstinati, qui sunt in inferno, non autem aliquis in hac vita existens. » (Verit. xxiii, 7 ad 6 ; S. th., i, ii, 79, 1-4 ; ii, ii, 15, 1 ; iii, 86, 1. C. Gent., ni, 162.)

*Lessius* décrit cet état d'esprit en s'appuyant sur Isa. (v, 20) : « Malheur à vous qui appelez le mal, bien, et le bien, mal, qui prenez les ténèbres pour la lumière et la lumière pour les ténèbres ! » D'après ce théologien, l'aveuglement ne consiste pas seulement dans le retrait de l'illumination de la grâce, mais encore dans une dépravation du jugement. Du retrait de l'illumination il résulte qu'on ne reconnaît plus les vérités du salut même quand on les entend, de la dépravation du jugement il résulte qu'on juge d'une manière positivement fautive sur ce qui est nécessaire au salut. Cet aveuglement de l'intelligence est suivi de l'obstination de la volonté ; l'un ne va pas sans l'autre.

Comme causes de l'aveuglement et de l'endurcissement *Lessius* indique : *Dieu*, le *diable* et l'*homme*. Il est clair que Dieu ne peut entrer en ligne de compte que d'une manière négative et indirecte, et non d'une manière positive et directe. Il peut exercer son influence soit dans le retrait pur et simple de sa grâce et cela en punition de péchés antérieurs, soit en permettant que le mal ait un plus grand attrait sur le pécheur démuné de grâce, soit même en produisant positivement des circonstances et des événements qui sont pour le pécheur une occasion d'endurcissement (Deus itaque obdurare dicitur negative, permissiva et per occasionem).

Le *diable*, par contre, est une cause *directe* et *positive* ; il n'est cependant pas une cause *physique*, mais une cause *morale*, en tant que, par ses propres suggestions ou bien par ses organes et ses serviteurs, il excite et pousse au péché : « Non enim cogendo sed suadendo nocet : nec extorquet a nobis consensum sed petit. » (S. Augustin?) (Brev. Rom. Domin., iv, p. Pent.)

L'*homme*, par suite, reste lui-même la cause proprement *efficiente* de son endurcissement, en tant qu'il refuse librement la grâce et persiste, sans y être forcé, dans le mal. (*Lessius*, De perf. div., l. 13, c. 13, n. 76-82.)

Les *adversaires* de la thèse que nous avons posée, à savoir que même ces endurcis reçoivent encore la grâce, sont surtout *Calvin* et les *jansénistes*, lesquels, mais sur-

tout Calvin, pensent à une causalité mauvaise, véritable et directe, de la part de Dieu. Parmi les auteurs catholiques, quelques thomistes rigoristes (Bañez, Ledesma) et des augustiniens ont cru que Dieu refuse parfois toute grâce. Mais ces thomistes rigoristes ne peuvent pas en appeler à S. Thomas. Son jugement est beaucoup plus mitigé. L'âme peut se charger de tant de péchés qu'elle se rende incapable de grâce, elle reste cependant, en soi, d'après sa nature, propre au bien et à la grâce. « Malum non potest totaliter absumere bonum. » (S. th., I, 48, 4.)

D'après l'Écriture, Dieu offre sa grâce à des pécheurs complètement endurcis. « J'ai étendu mes mains tout le jour à un peuple incrédule qui suit ses pensées sur des voies mauvaises. » (Isa., LXV, 2.) Cette plainte est répétée par le diacre Etienne : « Hommes à la tête dure, incircconcis de cœur et d'oreilles ! Vous résistez toujours au Saint-Esprit, tels furent vos pères, tels vous êtes. » (Act. Ap., VII, 51.) « Ne sais-tu pas », dit S. Paul, « que sa bonté t'invite à la pénitence ? Mais, à cause de ton endurcissement et de ton cœur impénitent, tu t'amasses des trésors de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu. » (Rom., II, 4, 5.)

Les paraboles du Seigneur, dites de l'endurcissement, présentent une difficulté. Les philologues récents font remarquer que, dans Math., XIII, 10-15, il y a ὄτι, ce qui caractérise l'endurcissement des auditeurs comme un motif, mais que dans Marc, IV, 10-12 et Luc, VII, 9, 10, il y a ἵνα, ce qui semble indiquer que l'endurcissement est une intention, un but ; mais ils font observer que, dans la Koinè postérieure, ἵνα reçoit un sens causal et par suite est l'équivalent d'ὄτι, ce qui fait disparaître l'intention d'endurcissement. D'autres affirment, par contre, que Marc a voulu dire que l'enseignement de Jésus est une « doctrine secrète » qui n'est pas destinée à tout le monde, mais seulement à ceux qui en sont dignes (cf. Math., VII, 6) : il s'agirait d'une « terminologie de mystère ». D'après Lagrange, Évangile selon S. Marc (1920), 95, ἵνα, à cause, de l'allusion à Isaïe, serait presque l'équivalent de ἵνα πληρωθῆ. S. Augustin explique l'endurcissement ainsi : « Dieu leur a donné l'esprit d'engourdissement : des yeux, pour qu'ils ne voient pas, et des oreilles, pour qu'ils n'entendent pas et il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur. Cela même, dis-je, leur volonté l'a mérité. Car Dieu aveugle et endurecît de telle sorte qu'il abandonne et n'aide pas. » C'est donc d'une manière négative, par retrait. (In Joan., LII, 6.) S. Thomas, lui aussi, comprend l'endurcissement comme un retrait de la grâce de la part de Dieu. (C. Gent., III, 162 ; S. th., III, 86, 1.) Si Dieu endurecît par des miracles, il faut voir dans ces miracles une occasion et non une cause de l'endurcissement. (Cf. t. I<sup>er</sup>, § 40.) S. Augustin écrit quelque part que « le péché est un châtement du péché » (In Ps. LVII, 9) et entend cela comme une permission et non comme une causalité.

La preuve de Tradition résulte de la pratique de l'Église de prier pour tous les pécheurs, de les exhorter tous à la conversion, en leur montrant que Dieu est toujours prêt à pardonner. Sont particulièrement touchantes et caractéristiques à ce sujet les prières de la liturgie du Vendredi Saint.

On peut cependant distinguer une triple conception. Une opinion mitigée attribuée même aux pécheurs endurcis des grâces suffisantes pour se convertir et pour éviter les péchés graves à tous les moments de la vie ; une opinion plus sévère ne l'attribue qu'à certains moments de la vie que Dieu fixe dans sa libre bonté. (Ps. XCIV, 8 ; Jean, VII, 34 ; XII, 39 sq. II Tim., II, 25.) Par contre, d'après une opinion extrêmement sévère que nous avons déjà signalée, Dieu, par manière de châtement envers certains grands pécheurs, leur retire complètement sa grâce que d'ailleurs il ne doit à personne.

En pratique, chaque théologien et chaque fidèle doivent régler leur conduite sur le conseil de S. Augustin : qu'on ne doit en cette vie désespérer de la conversion de personne, pas même du pire scélérat. (Retract., I, 19, 7.) S. Thomas : Il reste au pécheur lui-même la liberté et la grâce est assez puissante pour amener tout pécheur à la pénitence. (S. th., III, 86, 1.)

Remarque. Dieu ne donne pas à tous les hommes la même grâce. Tel est déjà l'enseignement du Christ dans la parabole des talents et de S. Paul. (I Cor., XII, 1-31.)

C'est aussi l'enseignement des Pères et des Scolastiques ; c'est l'enseignement de l'expérience chrétienne. Dieu donne non seulement à *qui* il veut, mais encore ce *qu'il* veut. C'est ce qui explique la mesure différente de sainteté, comme aussi de vision béatifique et enfin la différence des vocations chrétiennes. « Non potest homo accipere quidquam nisi fuerit ei datum de cælo. » (Jean, III, 27.)

**Le salut des païens.** On distingue ceux qui sont *positivement* et ceux qui sont *négativement* infidèles. Aux *premiers* le salut a été offert, mais ils l'ont refusé : ce sont les modernes païens baptisés et ceux qui, nés païens, ont eu connaissance du christianisme, mais ne l'ont pas accepté. Les *infidèles négatifs* sont tous ceux qui n'ont jamais entendu parler de Dieu et de son ordre du salut. *Jansénius* prétendait : « Les païens, les Juifs, les hérétiques et les autres gens de cette espèce ne reçoivent aucune sorte d'influence de grâce de la part de Jésus-Christ et on peut en conclure, à bon droit, qu'ils n'ont qu'une volonté nue et sans force, sans aucune grâce suffisante. » (Denz., 1295.) D'après *Quesnel*, « la foi est la première grâce » et en dehors de l'Eglise aucune espèce de grâce n'est conférée. (Denz., 1376-1379.)

Pour *prouver* que Dieu donne à tous les païens la grâce suffisante, nous pouvons invoquer tous les documents de l'Écriture et de la Tradition que nous avons déjà allégués plus haut pour démontrer l'universalité de la volonté divine de salut. Mérite particulièrement d'être cité un écrit patristique d'un auteur inconnu (vers 450) : « De vocatione gentium. » Si cette volonté générale de salut est véritable et sérieuse, il s'ensuit logiquement que Dieu doit offrir à tous les hommes tout au moins la grâce suffisante. Il doit accorder à chaque homme en particulier les moyens intérieurs et extérieurs par lesquels il pourra d'abord arriver à la connaissance de la vérité (I Tim., II, 4) et ensuite aussi la force surnaturelle de volonté par laquelle il pourra se soumettre à l'ordre du salut. Ce n'est que parce que Dieu veut sérieusement le salut de tous qu'il peut punir avec justice ceux qui n'y parviennent pas.

La *manière* dont Dieu offre son salut aux païens est du ressort de l'*apologétique*. Les théologiens exposent à ce sujet diverses opinions. Ce qui rend le problème difficile, c'est que plusieurs païens ne sont jamais entrés en contact extérieurement avec la prédication de l'Évangile et, par suite, ne sont pas en état de prendre position à son égard. Il leur faut parvenir à la grâce par une voie purement intérieure. Bien que le comment de cette offre de la grâce nous échappe, nous devons cependant en admettre la généralité. Mais il semble que les voies extraordinaires de salut sont aussi nombreuses que les hommes qui se trouvent en dehors de l'ordre du salut.

Une opinion particulière, à ce sujet, a été soutenue par le cardinal *Billot* : Les adultes des peuples non civilisés doivent presque tous, par rapport à leurs actions morales, être assimilés aux *enfants* qui ne sont pas encore parvenus à l'usage de la raison ; après leur mort ils entrent dans les « limbes » des enfants morts sans baptême et partagent leur sort exempt de douleur. (Cf. Etudes, octobre, 1919 sq.)

**La foi est-elle la première grâce?** L'Eglise a condamné la proposition de *Quesnel*, d'après laquelle la foi est la première grâce et la source des autres ; elle a condamné de même une proposition semblable des jansénistes, d'après laquelle les Juifs et les païens ne reçoivent aucune espèce de grâce. Mais le Concile de Trente a appelé la foi elle-même le commencement du salut (*initium salutis, fundamentum et radix omnis justificationis* ; s. 6, c. 8).

Pour résoudre cette difficulté, les théologiens distinguent, avec S. Augustin, entre foi et foi. « Il y a certains *commencements* de foi (*inchoationes fidei*) qui res-

semblent à la conception de germes vitaux. Cependant ce qui est nécessaire, ce n'est pas seulement la conception, mais encore la naissance à l'éternelle vie. Or rien de cela ne se fait sans la grâce de Dieu. » (Ad Simpl., I, q. 2, 2.) Le Concile de Trente exige la foi qui est immédiatement nécessaire pour la justification et cette foi est l'acte de foi parfait. Par contre, il y a, avant cet acte, des actes qui le *préparent*, surtout la pieuse inclination à la foi, c'est ce qui constitue le commencement de la foi (inchoationes fidei). Ces actes eux-mêmes sont déjà surnaturels et, comme le fait remarquer S. Augustin, ne se sont pas produits sans grâce (nihil horum tamen sine gratia misericordiae Dei). (Cf. t. I<sup>er</sup>, § 9 sq.)

### § 121. La prédestination

**Notion.** On désigne par prédestination le fait que certains hommes sont destinés, à l'avance et d'une manière assurée, par Dieu, au salut éternel. S. Augustin la définit : la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu, par lesquels sont *très certainement* sauvés ceux qui sont sauvés (est prædestinatio præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur qui liberantur ; De dono persev., XIV, 35). L'acte divin de la prédestination est double : c'est une *prescience* et une *prédétermination*. « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils. » (Rom., VIII, 29.) Cette prédestination se fait avec discernement et sagesse ; cependant ce qui est décisif, c'est le décret divin. « Dans le Christ Jésus, nous avons été appelés à l'héritage, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après les conseils de sa volonté. » (Eph., I, 11.) Comme dans toutes les œuvres de Dieu « ad extra », il faut aussi, dans la prédestination, distinguer l'acte volontaire éternel de prédétermination de son exécution dans le temps.

Comme on l'a dit plus haut, la grâce est nécessaire pour obtenir la béatitude éternelle. Par suite, la prédestination comprend deux éléments : la *grâce* et la *gloire*. Si la prédestination divine ne se rapporte qu'à l'un de ces deux membres (prædestinatio ad gratiam ou ad gloriam), on l'appelle incomplète (pr. incompleta, inadæquata) ; si elle les comprend tous les deux on l'appelle complète (pr. completa, adæquata).

Cette prédestination, en tant que prédétermination d'hommes nettement distincts à une béatitude entièrement certaine, est essentiellement différente de la volonté générale de salut par laquelle Dieu a résolu de racheter et de sauver tous les hommes. Cette volonté est dite prédestination au sens large (pr. generalis), tandis que la prédétermination des hommes particuliers est dite prédestination au sens strict (pr. specialis). La volonté générale de salut, est *conditionnelle*, la volonté particulière est *absolue*. La première dépend de la libre coopération des créatures, la seconde se fonde uniquement sur le décret éternel de Dieu.

**Fausse conceptions.** Les *pélagiens* étaient obligés de rejeter la doctrine de la prédestination ; d'après eux, le salut vient seulement de l'homme. Ils n'admettaient qu'une prescience divine. Les *semi-pélagiens* ne pouvaient pas juger autrement, puisque pour eux le mérite humain conditionne la grâce et la béatitude.

Inversement, il y eut des exagérations de la prédestination chez les *prédestinatifs* qui admettaient non seulement pour la vie, mais encore pour le péché et la