

CHAPITRE IV

Les propriétés de la justification

§ 131. L'incertitude de l'état de grâce

THÈSE. Personne ne peut, sans une révélation divine, avoir une certitude de foi de son état de grâce et par suite il n'y a pas de devoir d'y croire. *De foi.*

Explication. Un des articles de la doctrine protestante, dont les Réformateurs se prévalaient surtout, c'est celui de la certitude du salut (*certitudo salutis*). Cette certitude du salut repose sur la certitude de la grâce et cette dernière certitude est une certitude de foi (*certitudo fidei*). La foi justifiante, pour les protestants, est en effet la foi fiduciale. Cette foi est pour eux un *devoir*, car sans elle il n'y a pas de justification.

Le Concile de *Trente* accorde une sérieuse attention à la question de la certitude personnelle du salut. Les thomistes et les scotistes étaient en désaccord sur ce point, parce qu'ils avaient une conception différente de la « certitude de foi ». On s'entendit cependant pour la définir comme « une certitude de foi dans laquelle ne peut pas se glisser d'illusion » et on la repoussa d'une manière *générale*. (C. 9.) Ensuite on condamna dans trois canons (can. 13-15) l'hérésie protestante, l'opinion de la *nécessité* de la foi fiduciale, celle de son *efficacité* et celle de son *devoir*. « S. q. d. omni homini ad remissionem peccatorum assequendam *necessarium* esse ut *credat* certo et absque ulla hæsitatione, propriæ infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa a. s. » (Can. 13.) On condamne ensuite l'opinion d'après laquelle l'homme est justifié par la foi seule (can. 14) et enfin celle qui prétend que le justifié est tenu par la foi d'admettre « se certo esse in numero prædestinatorum ». (Can. 15 : *Denz.*, 823-825.)

Preuve. On peut sans doute citer toute une série de textes scripturaires qui disent que dans la foi le salut est absolument certain, qu'il est sûr que les péchés nous sont remis et que la justification nous est accordée. Les Pères scotistes du Concile de *Trente* alléguaient par ex. Jean, III, 36 ; Rom., VIII, 16 ; I Cor., II, 12 ; I Jean, III, 6, 14 ; IV, 15, etc. Mais ces textes se rapportent aux conditions objectives de notre salut et non aux conditions subjectives. Au sujet des premières existe naturellement une pleine certitude de foi, mais non au sujet des dernières, à moins qu'on ait reçu là-dessus une révélation divine *spéciale*, comme le paralytique, Madeleine, le bon larron sur la croix. *S. Paul* écrit : « Je ne me sens coupable de rien, mais je ne suis pas pour cela justifié ; mon juge est le Seigneur. » (I Cor., IV, 4.) Et plus loin : « Je châtie mon corps et le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne devienne moi-même réprouvé. »

(I Cor., ix, 27.) Cette modestie personnelle, il la recommande aussi aux autres : « C'est avec crainte et tremblement que vous devez opérer votre salut. » (Phil., ii, 12.)

Il faut tout d'abord remarquer que pour les pré-augustinien le problème de la certitude du salut n'était pas encore une question brûlante. Mais ils ont beau vanter hautement, et d'ailleurs à bon droit, le salut conquis dans le Christ, ils n'enseignent pas la certitude absolue de ce salut. Car : 1^o Ils prêchent très sérieusement le jugement final de Dieu ; — 2^o Ils jugent d'une manière très pessimiste les effets des péchés capitaux ; — 3^o Ils ne se contentent pas de prêcher la crainte de Dieu, mais ils exigent, même des chrétiens, la pénitence continuelle pour les péchés journaliers ; — 4^o Ni les Pères grecs ni les Pères latins ne se contentent de la simple foi, mais ils exigent encore les œuvres et font dépendre le salut de ces œuvres. Aussi ils encourrent le reproche que leur font les protestants d'avoir laissé le pur christianisme retomber dans la « légalité et le moralisme ». Quant à *S. Augustin* qu'on se plaît à alléguer, nous en reparlerons à la fin du chapitre.

La raison *théologique* réside dans ce fait auquel nous avons déjà fait allusion, que rien ne nous a été révélé sur les dispositions subjectives qui sont indispensables pour la justification. Des faits humains personnels ne sont pas objet de la foi générale et divine. Or de deux propositions dont l'une appartient à la foi et l'autre à la raison, on ne peut pas, d'après les règles de la logique, déduire une conclusion qui ait une certitude de foi. Les *scolastiques* sont d'accord avec les Pères et entre eux sur cette affirmation essentielle que personne ne peut, sans une révélation particulière, posséder la certitude de foi concernant son état de grâce. *S. Thomas* fait la distinction suivante : Il y a une *triple* connaissance : 1^o Par la révélation et de cette manière on peut savoir qu'on est en état de grâce. Dieu accorde cette révélation à quelques-uns ; 2^o Par soi-même et d'une manière certaine (certitudinaliter) et de cette façon personne ne peut savoir qu'il est en état de grâce parce qu'il ne connaît pas entièrement le *principe* de la grâce qui est Dieu (Job., xxxvi, 26) ; 3^o Par des signes et des effets précis ; et de cette façon on peut connaître et apprécier (conjecturaliter) son état de grâce. (S. th., i, ii, 112, 5.)

Au Concile de *Trente*, les Dominicains exposèrent cette doctrine de leur maître. Les Franciscains, appuyés sur Scot qui ne traite cette question qu'en passant et d'une manière quelque peu équivoque, soutinrent la certitude de foi de l'état de grâce. Le champion le plus ardent de cette opinion fut le Dominicain *Ambroise Catharin*. Il distinguait la foi *catholique* qui oblige tout le monde et la foi *particulière* que le juste possède pour lui-même. De la sorte il construisait une double certitude de foi. On se mit d'accord pour déclarer que la certitude de la foi catholique dépassait toute certitude, que, par contre, la foi particulière, en tant que dépendant *aussi* du jugement personnel, semblait exposée à l'erreur et ensuite on enseigna qu'on excluait seulement la foi dans laquelle il ne peut rien se glisser de faux (cui non potest subesse falsum). Tous les Pères du Concile admirent unanimement que personne, sauf le cas d'une révélation spéciale, n'est obligé de croire à son état de grâce. (Cf. *Denz.*, 802 et 803.)

Notre religion n'est pas une religion d'incertitude et d'angoisse. Ce serait aller contre le Concile de Trente, contre l'Écriture et la doctrine des Pères de refuser à notre état de grâce personnel non seulement la certitude de foi mais encore toute certitude. Il y a un moyen terme entre la certitude de foi et le doute, c'est la certitude *morale* et cette certitude exclut toute angoisse et tout découragement.

Il est absolument nécessaire de s'en tenir au Concile de Trente dans la prédication et l'ascétisme catholiques, si l'on veut réfuter les protestants qui nous reprochent notre « incertitude et notre angoisse » dans les affaires du salut et pré-

tendent que nous « multiplions les petits moyens de salut » pour échapper à cette angoisse et à cette incertitude.

N'a été *rejetée* que la certitude de *foi* avec son caractère évident d'illusion personnelle. Les délibérations du Concile nous montrent clairement que c'est cette seule certitude qu'on a exclue, que par ailleurs l'assurance de salut des Pères du Concile était entièrement *joyeuse* et *lucide* et qu'enfin la tendance générale du Concile n'était pas de rétrécir les portes du ciel pour les fidèles et de rendre le salut douteux. On trouve de belles pensées sur la perception des choses divines et l'habitation de la Sainte Trinité en nous dans *Garrigou-Lagrange*, *Mystique*, 458 sq. : « Dieu se fait percevoir par nous comme l'âme de notre âme, comme la vie de notre vie. C'est là le développement normal de la vie de la grâce et de la charité, en raison de laquelle, d'après la Révélation, la Très Sainte Trinité demeure en nous : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. » (Cf. aussi *Gardeil*, *La structure de la connaissance mystique* (Rev. thom., 1924, 109 sq., 225 sq., 340 sq.)

Cette conception raisonnable et très libérale de la certitude du salut est la seule exacte ; c'est aussi celle qui est courante dans l'*Écriture* et chez les *Pères*. La polémique que nous ont imposée les Réformateurs nous l'a malheureusement trop souvent fait oublier. Il est nécessaire de le rappeler afin que le combat contre l'hérésie ne devienne pas un combat contre la Révélation. *Jésus* prêcha sa doctrine dans une assurance optimiste. Celui qui se repent reçoit le pardon. Celui qui croit et est baptisé sera sauvé. Chez ses disciples, il cherche à bannir toute foi pusillanime et toute crainte par rapport au salut. Il est indigné et mécontent quand il rencontre de la défiance. Il veut que son Évangile nous relève. L'Évangile est, d'après sa notion même, un *joyeux* message, l'annonce d'une année sainte de jubilé et de grâce. « Ne craignez point, il a plu au Père de vous donner le royaume. » Dans l'évangile de S. Jean surtout, le salut dépend d'une manière si certaine de la foi vivante, dont chacun peut être juge, que celui qui croit n'est pas jugé, parce qu'il s'est déjà jugé, s'est déjà décidé. Le jugement eschatologique n'a donc pas la même signification pour les croyants que pour les incroyants. Assurément le « mauvais serviteur » fut l'objet d'une sanction rigoureuse, mais il s'était comporté d'une manière purement négative en face des ordres de son maître. Quant à nous, nous devons attendre notre salut surtout de la bonté miséricordieuse de Dieu et non de nos propres œuvres ; notre récompense sera une récompense de grâce et, alors même que nous aurions tout accompli, nous devons nous considérer comme des serviteurs inutiles. Tel est l'enseignement très clair du Christ et par là il donne à notre certitude de salut une base surtout objective. Cette base est absolument solide. Tout en refusant de nous faire une révélation sur notre état de grâce, *Jésus* ne laisse pas de nous donner une espérance absolument sûre de notre salut. Aucun disciple n'a le droit de douter et de demander d'une manière pusillanime : Seigneur, qu' donc peut être sauvé ? Il renvoie énergiquement le questionneur à la grâce de Dieu. (*Math.*, XIX, 25.)

Pour ce qui est de l'enfant nouvellement baptisé, si le ministre a eu l'intention convenable, il ne peut y avoir aucun doute sur l'état de grâce de cet enfant. Quant à l'adulte qui reçoit un sacrement, il a toute certitude raisonnable, tant par rapport à sa propre bonne volonté que Dieu soutient avec sa grâce que par rapport à l'intention du ministre. Pour ce qui est de la justification sans sacrement, par la contrition parfaite, le fidèle sait qu'il a la foi convenable ainsi qu'une charité par laquelle il préfère Dieu à tous les biens terrestres. Il est vrai que, d'après S. Thomas, le fidèle est plus sûr de sa foi que de sa charité, parce que la foi est « *formaliter* in intellectu », ce qui n'est pas le cas de « *gratia et caritas et alia hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam* ». (II, 112, 5 ad 2.)

Parce que nous devons notre salut principalement à la bonté miséricordieuse de Dieu, ceux-là même l'obtiendront qui n'auront travaillé qu'une heure. Le publicain qui avait dit sincèrement : « Seigneur, ayez pitié de moi qui suis pécheur », obtint, nous dit *Jésus*, son absolution : il rentra chez lui justifié. A ceux auxquels il avait lui-même remis leurs péchés il disait : « Allez en paix. » S. Paul sait sans doute que Dieu le jugera et qu'il doit jusque-là suspendre son propre jugement,

mais cela ne le rend nullement incertain, pusillanime, lâche. Il n'y a jamais eu un disciple de Jésus plus joyeux dans la pensée de son salut, plus confiant en Dieu que S. Paul qui a de si beaux accents sur la confiance en Dieu (Rom., VIII, 35, 39) et qui écrit : « Si Dieu est pour nous qui sera contre nous ? » (Rom., VIII, 31 ; cf. Hébr., VI, 9-20.)

Le point de vue catholique est *théocentrique* ; le point de vue protestant est *anthropocentrique* : il construit tout sur le propre jugement, la propre expérience. La joie que nous cause notre vocation chrétienne est réellement bien fondée, car nous nous en remettons à Dieu de la certitude de notre salut. Et si le catholique avoue qu'il ne possède aucune certitude de foi au sujet de ses dispositions, il est impossible au protestant d'affirmer qu'il a reçu une révélation sur les siennes. Il peut s'appuyer sur des raisons subjectives. Mais cela n'est pas interdit au catholique non plus. C'est même un devoir moral pour lui de s'assurer personnellement de la réalité et de la sincérité de sa foi et de son repentir, ainsi que de la valeur des sacrements reçus. Il le *peut* et par conséquent le *doit*.

Les théologiens indiquent toute une série de *critères* internes et externes qui permettent à chacun en particulier d'obtenir une connaissance sûre de son état de grâce. S. Paul sait déjà que la grâce se manifeste et s'atteste elle-même en nous. « Car l'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » (Rom., VIII, 16.) Et le Christ dit qu'on peut reconnaître l'homme à ses fruits ; on peut donc se reconnaître soi-même à ses propres fruits. Une grande confiance en Dieu, l'abandon à sa volonté, la crainte de le perdre, une foi inébranlable dans sa parole, l'attrait qui nous porte à nous occuper de lui et de ses commandements, ce que l'Apôtre appelle le « goût des choses célestes », le détachement intérieur de tout ce qui ne sert pas au salut, ce sont là assurément des signes que nous sommes dans la grâce de Dieu. Les Apôtres et les premiers chrétiens n'en ont pas eu d'autres et pourtant leur état d'âme était la *paix*. Qu'on remarque donc combien les mots paix, joie, grâce, par rapport à l'état normal du chrétien, soit seuls, soit réunis, reviennent souvent sur les lèvres de Jésus et dans les écrits de S. Paul, de S. Jean, de S. Pierre.

S. Augustin enseigne sans doute que le « *donum perseverantiæ* » ne peut qu'être imploré avec humilité (De dono persev., c. 6), mais il est plein de confiance dans le salut des chrétiens. Il se rattache volontiers à Rom., VIII, 24 : « *Spe salvi facti sumus*. Que l'espérance soit toujours unie à la joie. » (Serm. XXI, 1.) « *Spes enim rei futuræ jam præsentem lætitiæ affert*. » (Quæst. ev., I, 43 ; cf. In Ps. LVII, 22.) « La bonne conscience est une grande source de joie pour les hommes pieux. » (In Ps. LIII, 8.) « *Qui dedit veniam, ipse promisit et vitam æternam*. » (In Ps. CXXIX, 6.) Que celui qui veut être certain de Dieu fasse attention à son intérieur pour voir si la charité y habite, car alors « *Deus ibi habitat* ». Il demeure dans la charité « *sicut in cælo* ». (In Ps. CXLIX, 4.) « *Secura gaudeant membra, quia a capite suo (Christo) non sunt deserta* », le Christ veut en effet rester avec eux jusqu'à la fin. (In Ps. CXXV, 2.) « *Spes autem nostra tam certa est, quasi jam res perfecta sit ; neque enim timemus promittente Veritate*. » (C. Faust. Man., I, 11, 7.) Cependant notre joie terrestre de l'espérance est encore estompée par la *crainte*. (In Ps. LXXXV, 16.) S. Augustin allègue à ce sujet Ps. II, 11 ; I Cor., X, 12 ; Gal., VI, 1 ; Phil., II, 12. « *Ergo redi ad timorem qui jam ibas in caritatem*. » (In Ps. XXVII, 11.) Celui qui ne craint pas Dieu perd ce que Dieu lui a donné. (In Ps. CIII, 16.) Le chrétien ne doit rien craindre tant « *quam separari a corpore Christi* ». (In Joa., XXVII, 6.) « L'œil du juge voit peut-être dans ta conscience ce que tu n'as pas vu. » (Serm. XCIII, 14.) Ainsi S. Augustin représente le point de vue catholique.

§ 132. L'inégalité de la mesure de la grâce

THÈSE. La grâce de justification peut être augmentée par des bonnes œuvres elle est par suite différente selon le degré de coopération. *De foi.*

Explication. Si la justification n'est autre que la justice du Christ saisie dans la foi fiduciale et un simple jugement prononcé par Dieu dans l'au-delà sur la grâce imputée, on ne voit pas bien comment elle pourrait être différente. Aussi, d'après les *protestants*, elle est la même chez tous.

Tout autre est la conception catholique. Déjà, dans sa première forme, bien qu'elle soit *essentiellement* la même dans tous les temps et chez tous ceux qui la reçoivent, la grâce est cependant *accidentellement* selon les dispositions. Ensuite elle est *accrue* par les bonnes œuvres. Or ces bonnes œuvres sont différentes en nombre et en valeur, tant chez les divers justes que dans chaque juste par rapport à son progrès moral dans sa propre situation de vie.

Le Concile de Trente enseigne : « Per quæ (sacramenta) omnis vera iustitia incipit, vel cæpta augetur, vel amissa reparatur » (Proem., s. 7) ; il enseigne aussi que « nous recevons la justice en nous, chacun selon sa mesure ; que le Saint-Esprit répartit à chacun comme il veut et selon la préparation et la coopération de chacun », (S. 6, c. 7 : *Denz.*, 799.) Il ajoute que « ceux qui sont ainsi justifiés... *croissent* au moyen de l'observation des commandements de Dieu et de l'Eglise dans la justice même qu'ils ont reçue par la grâce du Christ et sont *encore plus justifiés*, la foi coopérant aux bonnes œuvres ». (S. 6, c. 10 : *Denz.*, 803.) Le Concile parle donc d'une « *augmentatio gratiæ ex opere operato* » et il en sera question dans le traité des sacrements, et d'une « *augmentatio ex opere operantis* » et c'est sur celle-ci qu'il insiste ici, comme le montre le canon suivant : « S. q. d. iustitiam acceptam non *conservari*, atque etiam *augeri* coram Deo per bona opera sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam, a. s. » (Can. 24 : *Denz.*, 834.) Les bonnes œuvres accomplies dans l'état de grâce ne sont donc pas seulement des « signes » de la justification reçue, mais encore une « cause » de son accroissement en nous.

Preuve. Jésus suppose l'égalité de la grâce dans la notion du « royaume du ciel » qui est en nous et son inégalité dans la parabole des talents (Math., xxv, 14-30), ainsi que dans son exhortation à tendre personnellement à la perfection de Dieu. (Math., v, 48 ; Luc, vi, 36.) Le Père nettoiera toute vigne « afin qu'elle porte davantage de fruit ». (Jean, xv, 2.)

S. Paul écrit : « Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. » (Eph., iv, 7.) Il demande : « Que, pratiquant la vérité dans la charité, nous croissions à tous égards, dans celui qui est le chef, le Christ. » (Eph., iv, 15.) « Alors même que notre

homme extérieur dépérit (par la souffrance), notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. » (II Cor., iv, 16.) Il exprime ce désir : « Dieu multipliera votre semence et fera croître les fruits de votre justice » (II Cor., ix, 10) ; et cet autre : « Que (Dieu) vous donne, selon les trésors de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit en vue de l'homme intérieur. » (Eph., iii, 15, 16.) Conséquent avec lui-même S. Paul admet aussi une différence de gloire : « Autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune et autre l'éclat des étoiles. Même une étoile diffère en éclat d'une autre étoile. Ainsi en est-il de la résurrection des morts. » (I Cor., xv, 41, 42.)

S. Jacques (ii, 2) exige que la foi soit perfectionnée par les œuvres. S. Pierre fait cette exhortation : « Croissez dans la grâce. » (II Pier., iii, 18.) S. Jean : « Que celui qui est juste pratique encore la justice et que celui qui est saint se sanctifie encore. Voici que je viens et ma récompense avec moi. » (Apoc., xxii, 11, 12.)

Les Pères. Les circonstances les obligèrent à défendre notre dogme. Lorsque Jovinien renonça à la vie monastique et se mit à enseigner la doctrine stoïcienne qui prétend que toutes les œuvres ont la même valeur ou plutôt sont également dépourvues de valeur et à soutenir que tous les baptisés qui conservent la grâce du baptême ont la même récompense au ciel, indépendamment de leurs bonnes œuvres, il fut combattu par S. Jérôme. S. Augustin s'éleva contre l'opinion répandue alors, d'après laquelle la foi et le baptême seuls assuraient le même salut à tous, dans son ouvrage intitulé « De fide et operibus ». Dans une lettre à l'évêque Paulin, il s'explique sur les relations entre la foi, la grâce et le mérite, de la manière suivante : En raison de la foi, nous recevons la grâce, sans mérite de notre part, « mais la grâce mérite son accroissement, afin que la grâce accrue mérite son achèvement ». (Ep. CLXXXVI, 3, 10.) Et à propos de Job xxix, 14, il dit : « Les saints sont revêtus de la justice, les uns plus, les autres moins. (Ep. CLXVII, 3, 13.) « Quamvis in quibus habitat, habeant eum (Sp. S.) pro suæ capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quo ipse sibi dilectissimum templum gratiæ suæ et bonitatis ædificat. » (Ep. CLXXXVII, 6, 19.) « Diversarum gratiarum sunt, non omnes paria merita habent. » (In Joa., vi, 8.) « Justificati sumus, sed ipsa justitia cum proficimus, crescit. » (Serm. CLVIII, 5.) — L'Eglise fait cette prière à Dieu : « Da nobis fidei, spei et caritatis augmentum » (Dom. XIII, p. Pent.) et cette autre : « Ut cum frequentatione mysterii, crescat nostræ salutis effectus. » (Dom. IV Adv.) D'après le mérite (de la pénitence), il y a même « différents baptêmes ». (Aug., In Joa., vi, 8.)

La raison théologique de la différence de la grâce réside principalement dans la libre libéralité de Dieu. (Eph., iv, 5.) Les dons naturels eux-mêmes sont répartis par lui d'une manière visiblement inégale. S. Thomas fait remarquer à ce sujet que c'est cette diversité la véritable beauté de l'univers. (S. th., i, ii, 112, 4.) Ensuite il est bien certain que la coopération propre doit entraîner, dans la justification première et surtout dans la justification seconde, une grande différence accidentelle. On pourrait songer à une égalité de grâce dans les enfants baptisés. Seulement, même en présence de l'égalité de dispositions, la bonté divine reste encore libre.

En considération de notre thèse ci-dessus, les théologiens distinguent une justification *première* et une justification *seconde* (justificatio prima et just. secunda). La première a lieu au baptême. La seconde a lieu par l'augmentation de la sainteté et de la grâce déjà existantes, par les bonnes œuvres (ex opere operantis) et par les sacrements des vivants (ex opere operato). Il faut sans doute se représenter l'augmentation de grâce comme une élévation intensive en elle-même et non comme un accroissement extensif. L'augmentation de la grâce entraîne aussi une augmentation des vertus théologiques ; c'est certain pour la charité.

Opinions théologiques. 1. On admet généralement que l'augmentation de la grâce et celle des vertus théologales vont de pair. Par conséquent : a) aucune augmentation de grâce ne se fait sans augmentation des vertus ; b) aucune augmentation des vertus ne se produit sans une augmentation simultanée de la grâce ; c) les deux augmentations se font proportionnellement dans la même mesure.

2. Cependant quelques théologiens prétendent que la foi et l'espérance s'accroissent par leurs propres actes et non par ceux d'autres vertus par lesquels la grâce s'accroît sûrement : par conséquent, la grâce pourrait s'accroître sans que du même coup toutes les vertus s'accroissent aussi.

3. Ensuite, des théologiens prétendent que la foi et l'espérance sont infusées avant la grâce (la charité) et peuvent aussi s'accroître sans elle. (Suarez, etc.)

4. Certains prétendent que, par des actes peu intensifs (a. remissos), les vertus (*habitus operativi*) ne s'accroissent pas, mais que la grâce augmente. (Cf. Beraza, 794.) L'augmentation de la grâce ne se fait pas toujours, d'après S. Thomas, *immédiatement*, mais « suo tempore, cum scil. aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum ». (S. th., I, II, 114, 8 ad 3.)

Il faut ici rappeler avec insistance le devoir moral que nous avons de tendre vers une augmentation de la justice. Nous devons vouloir être un des premiers dans le royaume de Dieu, des amasseurs des trésors qui ont une valeur éternelle. Le Christ lui-même nous y exhorte.

§ 133. L'amissibilité de la justification

THÈSE. Ce n'est pas seulement par l'incrédulité, mais encore par tout autre péché mortel que la justification se perd. *De foi.*

Explication. Si la justification est fondée sur la foi seule, il en résulte cette doctrine monstrueuse que la justification peut coexister avec les plus grands péchés et n'est incompatible qu'avec l'incrédulité. Aussi le Concile de Trente définit : « S. q. d. nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, præterquam infidelitatis peccato, semel acceptam gratiam amitti, a.s. » (S. 6, can. 27 : *Denz.*, 837.) Calvin avait affirmé que le prédestiné ne peut pas du tout perdre la grâce, pas plus qu'il ne peut pécher. Celui qui pécherait ensuite n'aurait pas reçu, au commencement, une véritable justification, mais une justification apparente. A cette affirmation s'oppose ce canon : « S. q. hominem semel justificatum dixerit *amplius peccare non posse* neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuisse justificatum a. s. » (Can. 23 : *Denz.*, 833.) Tombèrent plus tard dans une erreur semblable, bien que partant de prémisses différentes, les *quétistes* (Michel de Molinos) qui admettaient un état d'amour parfait tel que, dans cet état, aucune espèce de péché mortel ne peut se produire et causer du dommage. Cf. les propositions condamnées, *Denz.*, 1272, 1275, 1277, 1278, 1281.

Preuve. Le Concile pouvait facilement alléguer une foule de textes dans lesquels le salut est refusé non seulement aux infidèles, mais encore à tous ceux qui sont coupables de péchés graves. Déjà *Ezéchiel* enseigne que « la justice du juste ne le sauvera pas au jour où il péchera ». (Ez., xxxiii, 12 ; cf. xxxiii, 13 ; xviii, 26, 27.) *Jésus* avertit tous les

siens de veiller et de prier, afin de ne pas tomber. (Math., vi, 13 ; xxvi, 41.) Il énumère une série de péchés, sept dans S. Mathieu (xv, 19), et treize dans S. Marc vii, 21, 22, au sujet desquels il porte le même jugement : « Tout ce mal vient de l'intérieur et souille l'homme. » (Marc, vii, 23.)

S. Paul rassemble des péchés dans son « Catalogue de vices » et écrit, par ex. à la fin d'une série de vingt-trois péchés, que « ceux qui font de telles choses sont dignes de mort, et non seulement ceux qui les font, mais encore ceux qui approuvent ceux qui les font ». (Rom., i, 29-32.) Et si l'on dit que ces déclarations se rapportent à des *païens*, par conséquent à des infidèles, qu'on se rappelle I Cor. vi, 9, 10 où il écrit sûrement à des *chrétiens* : « Ne savez-vous pas que les injustes (*ἀδικοί*) ne posséderont pas le royaume de Dieu. Ne vous y trompez pas, ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les infâmes, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les calomniateurs, ni les rapaces ne posséderont le royaume de Dieu. » « Itaque qui se existimat stare videat ne cadat. » (I Cor., x, 12.)

Les Pères. On a déjà dit qu'ils réfutèrent l'opinion de *Jovinien*, d'après laquelle le chrétien ne pouvait plus être tenté par le diable. Ils constatent chaque jour que l'Eglise, par son institution pénitentielle, juge qu'on a perdu la grâce. Ils se rendent compte aussi par expérience que ce jugement ne concerne pas seulement les apostats et les infidèles, mais encore les assassins, les adultères, les voleurs, les blasphémateurs. S. *Augustin* écrit : « Mais quand le régénéré et justifié retombe par sa volonté dans la mauvaise vie, il ne peut sûrement pas dire : je n'ai rien reçu, car il a perdu la grâce reçue de Dieu par sa volonté libre dirigée vers le mal. » (De corrept. et grat., vi, 9.)

La raison théologique de l'amissibilité de la grâce réside dans la liberté du juste en état de voie. Cette liberté n'est pas encore la pleine liberté des enfants de Dieu, avec laquelle la volonté s'attache nécessairement au souverain bien. Elle peut, par suite, s'attacher de nouveau à un autre bien que Dieu et ainsi perdre la grâce.

Les conséquences qu'entraînerait la parole de Luther sur le péché énergique et la foi plus énergique encore (*pecca fortiter, fortius crede*) si elle était sérieusement appliquée, seraient monstrueuses. Il faut reconnaître cependant que le bon sens et la conscience des protestants répugnent à une telle application. *Karl Holl* défend Luther et prétend qu'il a seulement voulu consoler les scrupuleux : Luther n'aurait pas songé à un « dévergondage » ; cependant il s'est rendu compte lui-même que de telles pensées étaient très dangereuses.

Thèse. En perdant la grâce sanctifiante, on perd aussi l'habitus de la charité, mais non celui de la foi et de l'espérance. De foi.

Après ce qu'on a dit sur les relations étroites de la grâce et de la charité, il n'est pas nécessaire de prouver davantage qu'elles suivent le même sort. Au Concile de Trente, à cause des textes pauliniens qui font dépendre la grâce de la justification, de la foi, une partie des théologiens soutinrent que la foi, elle aussi, est indissolublement unie à la grâce. Personne, disaient-ils, ne peut appeler « un adultère, un fidèle ». Or cette union étroite de la foi et de la grâce sanctifiante n'existe que lorsque la foi s'entend dans son sens plein de foi vivante, qui opère dans la charité (*f. formata*), mais non quand on l'entend dans son sens strict (*f. informis*) comme l'adhésion à la vérité de la Révélation, à cause de l'autorité de Dieu. Cette opinion de l'identité objective de la foi et de la justification étant soutenue par les

Réformateurs, dans leur sens, le Concile la rejeta par cette définition : « Si quelqu'un dit qu'en perdant la grâce par le péché, on perd toujours en même temps la foi aussi, ou bien que la foi qui persiste encore n'est pas une vraie foi parce que ce n'est pas une foi vivante, ou bien que celui qui a la foi sans la charité n'est pas chrétien, qu'il soit anathème. » (S. 6, can. 28 : *Denz.*, 838 ; cf. *Vatic.*, s. 3, c. 3.)

Au sujet de la foi *informe*, le Concile dit qu'elle n'est pas détruite par tout péché. Les théologiens enseignent qu'elle n'est détruite que par le péché d'infidélité, de même que l'espérance ne se perd que par les péchés opposés. Mais l'Eglise n'enseigne pas que celui qui a cette foi est sauvé ; elle enseigne seulement que le chrétien en péché mortel qui a la foi est encore chrétien et conserve le droit aux sacrements.

Il n'y a pas de charité *informe*, mais seulement une foi et une espérance *informes*.

Au sujet des autres vertus infuses et des dons, les théologiens admettent que, de même qu'ils sont donnés avec la grâce sanctifiante, ils se perdent avec elle.

Grâce et péché véniel. La grâce ne peut pas être *amoindrie* par les péchés véniels ; elle ne peut qu'être *détruite* par le péché mortel. *S. Thomas* : « Nec per peccatum veniale caritas (= gratia sanct.) diminui potest, neque effective néque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non attingit ; caritas enim est circa finem ultimum, veniale autem est circa ea quæ sunt ad finem. » L'amour de la fin elle-même n'est pas amoindri par le désordre par rapport aux choses qui servent à la fin. De même, le péché véniel ne mérite pas une diminution de la charité ; « cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori ». Dieu ne se détourne pas plus fortement de l'homme que l'homme ne se détourne de lui. (S. th., II, II, 24, 10 ; cf. *De malo*, VII, 2.) Cependant le péché véniel, surtout le péché fréquent, peut, en tant que disposition, conduire au péché mortel : « Dicimus quod veniale peccatum est dispositio ad mortale... Et inde est quod caritas dicitur diminui quantum ad radicationem et fervorem, et non quantum ad essentiam. » (In I, d. 17, 2, 5.) Le péché véniel ne dessèche pas l'arbre, mais il en diminue les fruits.

CHAPITRE V

Fruits de la grâce de justification

A consulter : *S. Thomas*, S. th., I, II, 108, 1-4 ; 114, 1-10. *Bellarmin*, *De justif.*, v. 1 sq. *Suarez*, *De gratia*, I, XII, c. 1-38. *Salmant.*, tr. 16. *Vega*, *De justificatione* (Colon., 1572), I, XI, c. 1-42. *Mazella*, 795 sq. *Schiffini*, 594 sq. *De Smedt*, *Notre vie surnat.*, 45 sq. *Rivière*, *Sur l'origine des formules « de condigno » et « de congruo »*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse, 1927), 75-88 (leur origine se place au XIII^e siècle).

Il restait au Concile de Trente un dernier point à régler dans la doctrine de la justification. Il fallait traiter « des fruits de la justification » (cf. Jean, xv, 1-8), à savoir, du mérite et du fondement du mérite. Nous divisons cette matière en trois parties : la *réalité* du mérite, le *fondement* où les conditions du mérite et enfin l'*objet* du mérite.

§ 134. La réalité du mérite

THÈSE. Les bonnes œuvres que le justifié accomplit avec la grâce sont méritoires devant Dieu.
De foi.

Explication. Les protestants niaient avec une énergie particulière le caractère méritoire des bonnes œuvres. Le Concile de Trente réprouva d'abord la théorie protestante, d'après laquelle « le justifié pèche quand

il fait le bien à cause de la récompense éternelle » (s. 6, can. 31 : *Denz.*, 841) ; ensuite il définit le *mérite* : « S. q. d. hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita ; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ per gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, non *vere mereri* augmentum gratiæ, vitam æternam et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, a. s. » (Can. 32 : *Denz.*, 842.) A la fin, le Concile rejette aussi le reproche de ceux qui prétendent que cette doctrine porte atteinte à l'honneur de Dieu ou au mérite du Christ. (Can. 33.)

Le Concile examina avec beaucoup de soin cette doctrine déjà définie par le II^e Concile d'Orange (can. 18), car, parmi les Pères eux-mêmes, les théologiens augustinien répuñaient à une trop forte accentuation de notre aptitude à mériter. C'est pourquoi on remarque avec insistance que notre aptitude à mériter est une grâce de Dieu et on exclut toute glorification personnelle. (C. 16.) « A Dieu ne plaise qu'un chrétien se fie à lui-même ou se glorifie en lui-même et non dans le Seigneur dont la bonté est si grande qu'il veut que ce qui est ses dons soit leurs mérites. Et parce que tous nous péchons en beaucoup de choses, il faut que chacun ait devant les yeux non seulement la miséricorde et la bonté, mais encore la sévérité et la justice et personne ne doit se juger lui-même quand même il n'aurait conscience de rien, car toute vie humaine doit être examinée et jugée, non pas par le jugement des hommes, mais par celui de Dieu. » (Trid., s. 6, c. 16.)

Preuve. *Jésus* exige une « justice plus parfaite » que la justice juive des œuvres. Par là il n'a pas écarté les bonnes œuvres pour se contenter d'une simple disposition intérieure, mais il demande avant tout cette disposition et ensuite les œuvres qui en procèdent, principalement la *prière*, le *jeûne* et l'*aumône*. (Sermon sur la montagne.) Pour cela, absolument comme l'Ancien Testament, il propose une *récompense*. On ne trouve pas le mot « mérite » dans l'Écriture, mais des expressions équivalentes, comme « salaire », « couronne », « récompense », « approbation », « louange de Dieu ». *Jésus* parle de « votre récompense » (Math., v, 12 ; cf. x, 42), d'une « récompense riche, grande, au centuple » (Math., v, 12 ; xix, 29. Luc, vi, 38) ; il dit que le jugement sera rendu d'après les œuvres (Math., xxv, 34-46) ; il établira le bon serviteur sur tous ses biens et le récompensera avec la joie de son Seigneur. (Math., xxiv, 45-48.)

Jésus attribue trois propriétés à cette récompense. 1^o Elle sera *substantiellement* la même pour tous ; car c'est la béatitude éternelle. Ainsi, dans la parabole des ouvriers de la vigne, tous reçoivent, le soir, le même denier (Math., xx, 8-16) ; 2^o Cependant la récompense est *accidentellement* inégale. Chacun la reçoit selon la mesure de son zèle et de sa fidélité. C'est ce que nous enseigne la double parabole des talents. (Math., xxv, 14-30 ; cf. xvi, 27 ; Luc, xix, 11-28.) L'un des serviteurs est établi sur dix villes, l'autre sur cinq, chacun selon la grandeur de son mérite ; 3^o C'est une récompense *surabondante*, parce que c'est une récompense de grâce. C'est ce que nous enseignent clairement des expressions comme celles de la « récompense au centuple » (Math.,

XIX, 29), de la « mesure pressée, secouée et débordante » (Luc, VI, 38), du « serviteur inutile » qui ne peut pas demander de récompense, mais qui n'a fait que son devoir (Luc, XVII, 10) ; c'est ce que nous enseignent aussi la parabole du denier des travailleurs de la vigne et surtout celle des talents, car, dans le dernier cas, les serviteurs ne rendent que parce qu'ils ont reçu auparavant.

Ces trois propriétés caractérisent la doctrine de Jésus sur le mérite. Cependant, tout en tenant compte de ces propriétés, il s'agit d'une véritable récompense de la part de Dieu et d'un véritable mérite de la part de l'homme, et le Christ l'enseigne avec une grande insistance.

S. Paul en appelle au jour « de la manifestation du *juste* jugement de Dieu qui rendra à chacun selon ses œuvres ». (Rom., II, 5, 6.) Chacun recevra sa propre récompense selon son travail. (I Cor., III, 8.) Il dit des serviteurs de Dieu : « Leur fin sera selon leurs œuvres. » (II Cor., XI, 15.) « Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque *propria* corporis, prout gessit, sive bonum sive malum. » (II Cor., V, 10.) « Car ce qu'un homme sème il le récoltera aussi. » (Gal., VI, 7, 8.) Il exige des Colossiens qu'ils « produisent des fruits dans toutes sortes de bonnes œuvres ». (Col., I, 10.) « C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi et cela ne vient pas de vous ; c'est le don de Dieu, ce n'est point par les œuvres, afin que nul ne se glorifie. Car nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ pour (faire) des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance, afin que nous les pratiquions. » (Eph., II, 8-10.) (Cf. encore I Cor., III, 13 ; IX, 24, 26. Phil., III, 13 sq. II Tim., IV, 8.)

Dans une seule et même phrase, il *rejette* les œuvres de la Loi, *exige* les œuvres de la foi et enseigne leur possibilité eu égard à la grâce. C'est tout le chapitre 16 du Concile de Trente. — Deux pensées apparaissent clairement dans la doctrine du mérite de S. Paul : Il y a une récompense, elle est fondée sur la promesse de Dieu (II Tim., IV, 8) et sa grâce (Eph., II, 10) et elle est répartie d'après les œuvres ; chacun reçoit « sa » récompense. Parmi les autres Apôtres, on pourrait nommer S. Jean (Apoc., VII, 14-17 ; XI, 18 ; XXII, 12), S. Jacques (I, 12), S. Pierre (I, 1, 17.)

Quand on a parcouru ce que nous venons de dire de la doctrine de la récompense chez Jésus et S. Paul, on ne comprend pas que *Jodl* ait pu écrire que S. Paul apporte dans son enseignement sa manie de la récompense « avec une franchise presque blessante ». D'après lui, S. Paul serait venu à cette doctrine par la voie de sa propre expérience mauvaise et y aurait été contraint par la nécessité d'expliquer a mort de Jésus comme un moyen de rédemption. Or cette « manie de récompense » se trouve déjà chez Jésus. Et quand l'*Encyclopédie de théologie protestante* (XX, 506) écrit : « La Réforme fut, à proprement parler, un combat contre la doctrine du mérite », on voit qu'elle fut par là-même, « à proprement parler », un combat contre le Christ et les Apôtres et non seulement contre l'Eglise. Le moderniste D. Heiler reprend la formule protestante de la manie de récompense des catholiques quand il dit : Dans le catholicisme, « la foi devient un acte formel d'obéissance, une adhésion de l'esprit et de la volonté aux lois dogmatiques de l'Eglise ; l'activité morale devient un accomplissement extérieur des commandements de l'Eglise, l'amour fraternel d'aide et de sacrifice devient un service égoïste en vue d'une récompense. » Par contre, ajoute-t-il, Luther dit : « On

n'a pas à demander s'il faut faire des bonnes œuvres, elles se font sans être commandées. » (La nature du catholicisme, 79.) Il oublie ici que la *formule de concorde* cite Luther, qui exclut entièrement les bonnes œuvres (même celles de la charité) de l'affaire de la justification, aussi bien de la *première* que de la *dernière*, au jugement : « Une fois pour toutes et aussi longtemps que nous avons à nous occuper de cet article de la justification, nous rejetons et nous condamnons les œuvres. » Cela va directement contre l'enseignement du Christ et des Apôtres.

Les Pères. Il n'y a chez les Pères, concernant la doctrine du mérite, ni une incertitude ni une évolution du sujet lui-même. Sans exception, les Latins comme les Grecs enseignent que le chrétien *peut* accomplir des bonnes œuvres et par conséquent le *doit* ; que Dieu récompensera ces bonnes œuvres et les récompensera selon leur valeur.

Les protestants insistent beaucoup sur ce fait que c'est *Tertullien* et après lui *S. Cyprien* qui introduisirent la notion formelle du mérite (*meritum*) dans la théologie. Tertullien aurait emprunté cette notion étrangère, à son passé de juriste, pendant lequel il s'occupait de la justice commutative, et l'aurait introduite dans la théologie. Mais en réalité, il a simplement rendu le terme biblique « récompense » (*merces*, ὁ μισθός) par celui de « mérite » (*meritum* Cf. Eccli., xvi, 15). S. Cyprien a écrit un ouvrage spécial, « *De opere et eleemosynis* », dans lequel il exhorte ses lecteurs au zèle dans les bonnes œuvres et leur signale, en même temps, les trésors dans le ciel qu'ils amassent par les bonnes œuvres (Math., vi, 20), et le jugement qui se fera d'après les œuvres. (Math., xxv, 31-46.)

S. Augustin, malgré sa ferme conviction que notre salut est une grâce, n'a pas perdu de vue la vérité qu'il dépend aussi de nos œuvres. C'est justement sur sa doctrine que s'est appuyé le Concile de Trente. Sa formule, dans laquelle il rassemble la grâce et le mérite, est : « *Nostra merita Dei sunt munera.* » (Cf. Conf., IX, 34 ; Ep. CXCIV, 19 ; De grat. et lib. arb., vi, 14 ; De gestis Pelag., 35 ; De Trin., XIII, 14, etc.) « S'il n'y a ni mérite ni démérite », dit S. Augustin, « comment Dieu jugera-t-il le monde ? » (Ep. CCXIV, 4.) Il dit des saints : « *In Domino laudandi sunt, non in se ipsis.* » (C. duas ep. Pel., III, 8, 24.)

La *raison théologique* juge : Si l'homme, par la justification, entre en union avec Dieu, il doit tirer de cette union cet avantage que sa grâce grandisse et se fortifie pendant toute sa vie, afin qu'à son entrée dans l'autre vie elle reçoive son dernier achèvement par la gloire. Cette maturation et ce développement de la grâce ne peuvent se faire sans Dieu, pas plus que sans l'homme et son activité libre. Par conséquent, les œuvres accomplies avec la force de Dieu sont d'abord des dons de Dieu, mais aussi, d'une certaine manière, nos mérites, parce que, sans notre libre arbitre, ces œuvres ne se seraient sûrement pas produites. Aussi le Concile de Trente dit, avec S. Augustin, que c'est une *bonté* de Dieu « *ut eorum (hominum) vellet esse merita, quæ sunt ipsius dona.* » (S. 6, c. 16.)

Cela ne veut pas dire qu'entre notre mérite et la récompense divine il y ait *égalité*. S. Paul écrit que « les souffrances de ce temps ne sont pas comparables avec la gloire future ». (Rom., VIII, 18 ; cf. II Cor., iv, 17.) Il ne dit par là rien d'autre que ce que le Christ enseigne quand il nous fait espérer une « récompense au centuple ». Dieu récompense au-delà de toute attente, car il récompense dans la richesse c.-à-d. avec lui-même. — Mais est-ce que nos mérites ne portent pas préjudice aux mérites du Christ ? Comment le pourraient-ils puisqu'ils ont leur fondement dans les mérites du Christ ? Ou bien ne sont-ils pas cause de la propre gloire et de la complaisance en soi ? Cela, d'après le dogme, serait de l'orgueil spirituel. *Jésus* dit déjà : « C'est la gloire de *mon Père* que *vous* portiez beaucoup de fruit. » (Jean, xv, 8.) Cependant le chrétien peut avoir un sentiment très fort et très justifié de sa dignité en s'appuyant sur la grâce. C'est ce sentiment qu'exprime S. Paul dans sa magnifique parole : « Je puis tout en celui qui me fortifie. » (Phil., iv, 13.)

§ 135. Conditions du mérite

A consulter, outre les auteurs signalés plus haut, les auteurs de théologie morale.

Notion du mérite. D'après S. Thomas, le mérite (récompense) est la connexion interne qui existe entre la prestation et la rétribution : « Meritum importat quamdam æqualitatem justitiæ. » (S. th., III, 49, 6.) Au sens *abstrait*, le mérite est la *valeur* interne d'une action faite en faveur d'un autre ; au sens *concret*, il signifie la rétribution fixée d'après une convention ou une promesse. (S. th., I, II, 114, 1.)

La Scolastique ne se contenta pas de recevoir des Pères la doctrine biblique et traditionnelle du mérite, mais elle l'organisa en système, en précisant surtout la *notion* et les *conditions* du mérite. La théologie posttridentine, particulièrement, apporta sur ce point des décisions claires. Elle y fut obligée, plus encore que la Scolastique, à cause des objections protestantes. *Harnack* prétend que c'est la gloire de Luther d'avoir mis fin à la vieille doctrine du mérite, « parce que l'Eglise tout d'abord ne sait pas ce que c'est que les bonnes œuvres et par suite ne conduit pas (?) du tout aux bonnes œuvres véritables et, en second lieu, parce qu'elle met ces « bonnes œuvres » à une place qui n'appartient qu'à la *foi* ». (H. D. III, 849 sq.) Dans sa première phrase, il veut sans doute dire que les œuvres catholiques sont dégradées par la manie de la récompense ; dans la seconde, que nous voulons être sauvés « par les œuvres », alors que nous devrions l'être « par la foi seule ». *E. Holl* reproche à l'Eglise d'avoir un double idéal de moralité : un idéal élevé, monastique et ascétique, et un idéal plus simple et général. Par contre, Luther nous obligerait tous sans exception à l'idéal suprême de l'amour de Dieu. Depuis S. Augustin, l'Eglise enseignerait que l'amour pur de Dieu n'est possible et réel que dans l'autre monde. *S. Thomas* explique cela ainsi : On a la « caritas perfecta » quand on aime Dieu « tantum quantum potest » et cela se produit « tripliciter » : 1^o Quand « totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum » (et cela n'est possible que « in patria ») ; 2^o Quand l'homme s'applique « rebus divinis » en laissant de côté les choses terrestres, sauf celles qui sont nécessaires, ce qui n'est pas possible à tous (seulement aux religieux) ; 3^o Quand « habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo », de telle sorte qu'il ne pense et ne veut rien actuellement qui soit contraire à l'amour de Dieu. (II, II, 24, 8.) A la première proposition on ne peut raisonnablement rien opposer ; au sujet de la seconde, il faut observer que S. Thomas lui-même ne considère l'état religieux que comme un moyen de perfection et ne l'identifie pas à la perfection ; au sujet de la troisième, il faut observer que les saints catholiques sont loin d'appartenir tous aux Ordres religieux ; il y en a de tous les états de vie.

Les conditions. Cinq entrent en ligne de compte.

1. Du côté de Dieu, la promesse d'accepter favorablement nos bonnes œuvres et de les récompenser surnaturellement.

L'Ecriture atteste la promesse, dans tous les passages où il est dit que nous *pouvons* et *devons* accomplir des bonnes œuvres ; ces textes contiennent aussi un jugement de Dieu qui apprécie ces œuvres comme bonnes et précieuses. *Jésus* suppose cette condition dans les paraboles citées plus haut. *S. Paul* la mentionne expressément : « La piété est utile à tout, elle a la promesse de la vie présente et de la vie future. » (1 Tim., IV, 8.) La vérité conduit à la piété « et donne l'espérance de la vie éternelle, promise dès les temps les plus anciens par le Dieu qui ne ment point. » (Tit., I, 2.) « La patience vous est nécessaire afin que vous fassiez la volonté de

Dieu et que vous obteniez la promesse. » (Hébr., x, 36.) *S. Jacques* : « Heureux l'homme qui supporte l'épreuve ; car, quand il aura été éprouvé, il recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment. » (1, 12.)

S. Augustin : « Non debendo enim sed *promittendo* debitorem se Deus fecit... Non possumus dicere ei : redde quod accepisti, sed plane dicimus : redde quod promisisti. » (Sermo CX, 4 ; cf. Sermo CLVIII, 2.)

Sur le caractère *principal* et *indispensable* de cette condition, tous les théologiens sont d'accord. Mais ils ne sont pas tous d'accord sur la question de savoir si tout le caractère méritoire de nos œuvres provient *uniquement* de la promesse divine. Cf. à ce sujet la bibliographie du paragraphe 134 et surtout *Mazella* (820 sq.) dont l'exposé est net et concis.

D'après la doctrine de *Jésus* (Math., xx, 1-16), d'après *S. Thomas* (S. th., I, II, 114, 4 et d'après le Concile de *Trente* (s. 6, c. 16), il faut mettre l'accent sur la promesse divine. *S. Pie V* condamna la proposition de *Baïus*, d'après laquelle la bonne œuvre mérite par sa nature la vie éternelle. (Denz., 1002.)

2. Du côté de l'homme, les théologiens demandent l'état de voie ainsi que l'état de grâce.

L'état de voie (status viæ) indique que l'homme se trouve encore dans cette vie temporelle. La nécessité de l'état de voie est connexe à la vérité enseignée dans l'eschatologie, d'après laquelle avec la mort cesse toute activité méritoire ou déméritoire. (Jean, ix, 4 ; Gal., vi, 10 ; cf. § 210.)

L'état de grâce est exigé également par tous les théologiens. On peut considérer ce point comme dogmatique. Le Concile de *Trente* enseigne en effet, que du Christ notre Chef découle continuellement dans les justes une force qui accompagne les bonnes œuvres du commencement à la fin, « et sans laquelle ces œuvres ne pourraient d'aucune manière être agréables à Dieu et méritoires ». (S. 6, c. 16.) Lorsque *Baïus* prétendit que les bonnes œuvres des justes sont méritoires non pas à cause de la grâce qui les pénètre mais à cause de leur conformité avec la loi et de l'obéissance qu'elles témoignent, *Pie V* condamna cette proposition. (Denz., 1013.) *Baïus* rejetait les « habitus » créés ou « vertus infuses » et enseignait avec *Pierre Lombard* : « Caritas non est aliquid creatum in animo, sed Spiritus Sanctus. » L'expression « virtus infusa » ne fait son apparition qu'au XIII^e siècle ; le Concile de Vienne, en 1311, l'accueille avec faveur. *S. Thomas* avait admis de telles forces infuses d'après l'analogie de la nature (S. th., I, II, 110, 2) et le Concile de *Trente* a formellement enseigné que les trois vertus théologales sont des « virtutes infusæ ». (Denz., 800 ; cf. *Jansen*, *Baïus*.)

L'Écriture enseigne, d'une manière très nette, la nécessité de l'état de grâce. Sans union avec le Christ il n'y a pas d'œuvre vivante. (Jean, xv, 4.) Cette union est produite par la foi et l'amour (Jean, xvii, 26), par la grâce et la régénération. (Jean, iii, 5.) Sans la charité, je ne suis « rien ». (I Cor., xiii, 1-3.) Etant donné que *S. Augustin* identifie la charité et la grâce sanctifiante, on comprend qu'il puisse dire que toutes les œuvres bonnes et méritoires doivent provenir « ex caritate ».

La raison théologique juge avec *Jésus* dans l'Évangile : rendez d'abord l'arbre bon, vous rendrez ensuite ses fruits bons. Il est évident qu'aux yeux du Dieu très saint et omniscient les bonnes œuvres d'un homme ne peuvent lui être agréables que si l'homme lui-même lui est bon et agréable. Or il ne peut l'être que par la grâce.

3. Du côté de l'œuvre, il est nécessaire qu'elle soit accomplie librement, qu'elle soit en elle-même moralement bonne et qu'elle soit faite par un motif surnaturel. (Cf. la Théologie morale.)

La liberté doit être une liberté complète, l'exemption de la contrainte extérieure comme de la nécessité intérieure. (Denz., 1094.) C'est le postulat évident du mérite.

Sans liberté il n'y a ni vertu ni péché, ni récompense ni châtement possibles. C'est pourquoi l'enfant baptisé meurt sans mérite et reçoit la vie éternelle simplement comme un héritage. Au sujet de la *moralité* de l'acte, il suffit de remarquer qu'elle dérive, comme l'établit la théologie morale, de l'objet, des circonstances et surtout de la fin de l'action. Et il est nécessaire que l'action possède son intégrité morale dans chacun des trois éléments et non seulement dans l'un ou l'autre : « Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. » L'omission d'une mauvaise action est certainement méritoire quand elle exige la force morale. Le caractère *supernaturel* de l'action est exigé de deux côtés : son *principe* objectif doit être surnaturel, c.-à-d. elle doit avoir sa racine dans la grâce (habituelle aussi bien qu'actuelle) et elle doit procéder d'un *motif* surnaturel.

Il a déjà été question de la nécessité de la grâce. Au sujet du motif, il n'y a pas accord complet parmi les théologiens. Presque tous admettent que le motif doit être surnaturel, car il paraît évident que seul un motif surnaturel peut donner à notre œuvre sa relation interne nécessaire avec notre salut. Mais on ne s'entend pas sur la question de savoir si ce motif surnaturel doit procéder au moins virtuellement de la *charité* ou bien si d'autres vertus surnaturelles ne seraient pas suffisantes pour cela. Les théologiens de *Salamanque* exigent la charité et appuient leur opinion sur l'Écriture, sur S. Augustin et S. Thomas. Suarez, Vasquez et un certain nombre de théologiens modernes considèrent toute espèce de motif surnaturel comme suffisant, pourvu que la grâce sanctifiante existe. D'après cette opinion, il suffit de posséder l'*habitus* de la charité et on n'a pas besoin d'agir expressément par le *motif* de la charité. Bien que cette opinion soit parfaitement fondée, il convient cependant, dans la *pratique*, de considérer la première comme plus recommandable.

D'après une opinion moderne soutenue par Grégoire de Valence, Gutherlet et Lingens, un motif purement *naturel* suffirait pour rendre l'acte méritoire, pourvu que l'état de grâce existe. Mais, d'après l'Écriture, le juste doit vivre de la foi (Rom., I, 17) et non de la nature. « Par dessus tout, ayez la *charité* qui est le lien de la perfection. » (Col., III, 14.) Il faut aussi rappeler ici la « bonne intention » par laquelle nos bonnes œuvres quotidiennes sont rapportées à Dieu. Parce que dans nos travaux et nos efforts nous poursuivons facilement des buts *égoïstes*, nous ne saurions prendre ce point trop au sérieux.

Thèse. *Les mérites des justes sont différents en degré.*

Alors même que les conditions pour le caractère méritoire de l'œuvre existent, il ne s'ensuit pas que toutes les bonnes œuvres aient la même valeur morale ; au contraire, elles peuvent être très inégales.

S. Augustin : « Erimus ergo in illa mercede omnes *æquales* tamquam primi novissimi et novissimi primi ; quia denarius ille vita æterna est, et in vita æterna omnes *æquales* erunt. Quamvis enim meritorum diversitate fulgebunt, alius majus, alius minus ; quod tamen ad vitam æternam pertinet, æqualis erit omnibus. » Il y a donc une différence accidentelle du mérite comme de la récompense. (Sermo LXXXVII, 4, 6 ; cf. In Joa., LXVIII, 3.)

Parmi les éléments qui *augmentent le mérite*, les théologiens citent les suivants : 1^o Le mérite de l'action croît avec le degré de grâce sanctifiante ou de *charité* (S. Thomas) : « Quanto majori caritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius. » (In 2^o dist., 29, q. 1, a. 4 ; cf. II, II, 104, 3.) C'est d'après ce principe que se mesure la grandeur du mérite du Christ, ainsi que du mérite de sa Mère et des saints particuliers ; — 2^o La bonté de l'action morale a aussi son influence. C'est pourquoi les actes des vertus théologales sont plus méritoires que ceux des vertus morales ; — 3^o Ont également de l'importance la *grandeur* de l'œuvre, sa durée et l'énergie avec laquelle elle est accomplie ; — 4^o De même, la gravité des tentations qui s'opposent à la bonne œuvre, ainsi que les difficultés individuelles, qu'il faut surmonter pour l'accomplir, augmentent le mérite ; — 5^o Le degré de

liberté avec lequel la bonne œuvre est choisie et exécutée accroît le degré de mérite. La liberté peut être mêlée de crainte et le mérite est diminué en proportion de la grandeur de cette crainte. En tout cas, les actes de la liberté des enfants de Dieu sont plus méritoires que ceux de la crainte servile. Leur valeur peut grandir d'autant plus que les actes sont accomplis avec attention et réflexion ; — 6° Enfin il est évident que la répétition des bonnes œuvres accroît encore leur mérite. (Cf. *De Smedt*, Notre vie surnaturelle, 79 sq.) Il faut encore remarquer que la situation officielle extérieure, le charisme, n'ont aucune importance pour la valeur du bien, mais que cette valeur tient uniquement aux dispositions intérieures du cœur par rapport à Dieu. Dieu ne fait pas acception de personne. (Dt., x, 17 ; Is., XLII, 2 Act. Ap., x, 34 ; Rom., II, 11 ; Gal., II, 6 ; I Pier., I, 17.)

Division du mérite. Quand toutes les conditions ci-dessus, de la part de Dieu, de l'homme et de l'œuvre elle-même sont remplies dans une bonne action, on appelle le mérite qu'elle fonde « mérite de condignité » (*meritum de condigno*). De ce mérite strict et proprement dit les théologiens distinguent encore un « mérite de convenance » (*meritum de congruo*) ou quasi-mérite. Ils admettent l'existence de ce mérite dans les cas où l'état de grâce et la promesse divine font défaut, mais où les autres conditions ci-dessus nommées existent, surtout celles qui sont exigées par l'œuvre elle-même. La distinction entre « m.-de condigno » et « m. de congruo » provient de la Scolastique (1250). Le caractère surnaturel des actions au sens subjectif est produit d'une certaine manière par la grâce surnaturelle élevant de celui qui les fait. Au sujet des « opera supererogatoria » cf. la *Théologie morale*.

§ 136. L'objet du mérite

THÈSE. Le juste mérite par ses bonnes œuvres l'augmentation de la grâce, la vie éternelle et l'augmentation de la gloire. De foi.

Explication. Le Concile de Trente frappe d'anathème celui qui affirme que « le justifié ne mérite pas vraiment (*vere mereri*), au moyen des bonnes œuvres qu'il accomplit par la grâce de Dieu et le mérite de Jésus-Christ dont il est un membre vivant, l'augmentation de la grâce, la vie éternelle et, au cas où il meurt dans la grâce, l'obtention de cette vie éternelle et aussi une augmentation de la gloire ». (S. 6, can. 32 : *Denz.*, 842.)

Preuve. Pour fonder cette thèse on peut renvoyer à tous les arguments allégués déjà pour établir le caractère méritoire des bonnes œuvres, ainsi que pour établir la thèse que, par les bonnes œuvres, la justice est augmentée. Il faut cependant faire les remarques suivantes :

1. Est objet du mérite — le Concile de Trente n'envisage ici que le mérite proprement dit (*meritum de condigno*) — l'augmentation de la grâce sanctifiante. Tout ce qui, en fait de grâce, précède la justification première, ainsi que cette justification première elle-même, ne peut pas être vraiment mérité (de condigno). Mais, pour ce qui est de la justification seconde, la parole du Christ a toujours sa valeur : « Tout serment qui porte du fruit, Dieu l'émonde afin qu'il en porte davantage. » (Jean, xv, 2 ; cf. Luc, xix, 26.) S. Thomas : Si la fin dernière, la gloire, peut être méritée, le moyen, l'augmentation de la grâce, peut l'être aussi, car les deux sont essentiellement identiques. (S. th., I, II, 114, 7.) Par contre, la justification première est principe du mérite, elle n'en est donc pas l'objet : « *Ipsium primum principium meriti non potest cadere sub merito.* »

2. Est objet du mérite la *vie éternelle*. Le juste possède dès maintenant un droit à cette vie éternelle. Il est vrai qu'il ne reçoit sa récompense qu'au moment de la mort et à condition qu'il n'ait pas perdu son droit et son mérite par le péché grave. Etant donné que l'aptitude de l'homme à mériter a son fondement dans la grâce de Dieu, on peut aussi appeler la vie éternelle une « grâce » (Rom., VI, 23) ou bien un « héritage ». (Rom., VIII, 17 ; Col., III, 24.)

Les *théologiens*, qui distinguent une justification première et une justification seconde, distinguent aussi une gloire première et une gloire seconde ; mais il se présente ici une petite *difficulté*. Si la justification première ne peut être méritée, il faut aussi que la gloire première qui y correspond ne puisse être méritée elle non plus. On ne pourrait donc mériter que l'élévation accidentelle de la béatitude et non la béatitude elle-même. C'est aussi ce qu'admettent des théologiens comme Ripalda et Lugo ; ils enseignent que tous ceux qui meurent dans la justification première, par ex. : les baptisés qui n'ont pas l'âge de raison ne reçoivent la gloire qu'à titre d'*héritage* (titulo hereditatis). D'autres, en s'appuyant sur S. Thomas, pensent que les dispositions de l'adulte qui persistent dans la justification première, deviennent méritoires au moment de l'infusion de la grâce et que, par conséquent, l'adulte, en tout cas, mérite la gloire première. (Cf. Pohle, II, 626 sq.)

Objet du mérite improprement dit. A ce sujet, l'Eglise ne s'est pas prononcée. Les théologiens enseignent avec plus ou moins d'accord :

1. a) Le juste peut mériter pour lui de nouvelles grâces actuelles, tout au moins des grâces suffisantes (de congruo fallibili). Certains même admettent, avec Grégoire de Valence et Becanus, un mérite proprement dit (meritum de condigno) pour les grâces suffisantes. (Mazella, 848.)

b) Le juste peut mériter (de congruo fallibili) sa conversion future après la chute. S. Thomas, il est vrai, écrit : « L'homme ne peut d'*aucune* manière mériter à l'avance la grâce de se relever après une chute éventuelle. » (S. th., I, II, 114, 7.) Il s'appuie sur Ez., XVIII, 24. D'autres, avec S. Bonaventure, Scot, Suarez, répondent affirmativement à cette question, en s'appuyant sur II Par., XIX, 2 ; Ps. LXX, 9, et Hébr., VI, 10. Ni dans un sens ni dans l'autre les preuves scripturaires n'ont une force cogente. On ne peut que s'appuyer sur la miséricorde de Dieu.

c) Le juste ne peut pas mériter sa persévérance finale, mais il peut l'obtenir par d'humbles prières. Par suite, il ne peut pas mériter la grâce de la conservation de la justification. Certains admettent cependant qu'il peut la mériter d'une certaine manière (de congruo fallibili).

d) Le juste peut mériter *pour d'autres* d'un mérite improprement dit (de congruo) tout ce qu'il peut mériter pour lui-même d'un mérite proprement dit (de condigno) et même quelque chose de plus, à savoir la première grâce (gratia prima actualis). Il ne peut s'agir que d'une impétration par des bonnes œuvres et non d'un mérite proprement dit. Car le mérite comporte l'usage de la liberté morale qui fait défaut du côté de l'étranger. Une simple imputation extérieure, sans qualité morale propre, ne peut pas fonder ou constituer un mérite. Que le juste puisse de quelque manière « mériter » improprement pour un autre la première grâce et ne le puisse d'aucune manière pour lui-même, la raison en est qu'il est juste quand il agit pour autrui, mais ne l'est pas avant sa propre première grâce. (Cf. I Jean, V, 16 ; Jacq., V, 16.) L'Eglise, dans sa *liturgie*, demande l'application des mérites des saints ; par ex. dans le Canon de la Messe, au « Communicantes », et dans plusieurs oraisons, elle demande que « meritis, suffragantibus meritis et intercessionibus, meritis precibusque adjuvemur, liberemur », etc.

2. Le *pécheur fidèle* peut par ses actes de disposition mériter, d'une manière improprement dite (meritum de congruo), la justification première. Il lui manque sans doute la grâce sanctifiante comme fondement du véritable mérite, mais non la grâce actuelle et une certaine promesse divine contenue dans les nombreuses exhortations à la conversion. Dans le cas de la charité parfaite, les théologiens admettent un quasi-mérite certain (de congruo infallibili) pour la justification,

parce que, dans ce cas, la promesse divine est expresse. (Luc, vii, 47 ; I Pier., iv, 8. Cf. Trid., s. 14, c. 4, prop. damn. 31, Baii : Denz., 1031.)

3. *La possibilité de mériter les biens temporels* n'est d'ordinaire pas niée. Dans l'*Ancien Testament*, elle est au premier plan ; mais c'est justement ce qui montre l'imperfection de l'Ancienne Alliance. Le Christ avec les siens se montre indifférent à la plupart des biens temporels et met en garde contre leur excès ainsi que contre leur usage désordonné. Il voit en eux un danger. Mais il faut excepter la *santé* et la *vie*. Il supprime souvent la maladie par un miracle ; il voit parfois en elle la conséquence du péché. (Luc, xiii, 16.) Il nous enseigne à demander notre « pain quotidien ». (Math., vi, 11.) Il demande lui-même que la Passion lui soit épargnée. De tout cela on peut conclure que la santé et la vie sont considérés par lui comme de grands biens naturels qui peuvent aussi, de quelque manière, être accordés par Dieu comme récompense (*gratia præsупponit naturam*). S. Augustin considère la santé comme un véritable bien « aussi longtemps que ce corps mortel n'a pas revêtu l'immortalité, c.-à-d. la santé véritable, parfaite et éternelle ». (Ep. CXXX, 7.) S. Thomas : « Si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito sicut et augmentum gratiæ. » (S. th., I, II, 114, 10.)

La réviviscence des mérites. Les mérites de celui qui a perdu la justification revivent après une nouvelle justification. Cette opinion est généralement soutenue. Il s'agit des bonnes œuvres qui ont été accomplies autrefois dans l'état de grâce (*opera viva, meritoria*) ; ces œuvres ont été tuées par le péché (*opera mortificata*) et elles revivent dans leur caractère méritoire par la justification (*opera reviviscentia*). On se réfère à Hébr., vi, 10 : « Dieu n'est pas injuste pour oublier vos œuvres et votre charité. » S. Paul demande : « Avez-vous souffert en vain ? » (Gal., iii, 4.) Seulement ces passages ne sont pas probants, car ils ne se rapportent pas à la question présente. Aussi un certain nombre de théologiens nient la réviviscence. On s'est demandé si les *péchés* revivent en cas d'un nouveau péché mortel du juste. S. Thomas répond *non* (S. th., iii, 88, 1) ; il considère cependant ces nouveaux péchés comme plus graves que les premiers. (Ibid., 2.)

Conclusion pratique. 1. *La grande valeur de la grâce* résulte des considérations suivantes : Son *origine* et sa *cause* : c'est uniquement le Dieu bon et tout-puissant. Sa *cause méritoire* : c'est la passion du Christ dont le sang a, dans la grâce, une efficacité permanente. D'après son *essence*, c'est une participation à la nature et à la vie même de Dieu. Sa *nécessité* est indispensable, absolue. D'où le souci de l'Eglise de la procurer à tous et de l'accroître chez tous par les *sacrements*. Son *efficacité*, ici-bas, est caractérisée par le Christ comme une vie dans la plénitude du Saint-Esprit, et par S. Paul comme une vie dans le Christ.

2. *Le devoir de l'homme par rapport à la grâce* se déduit de lui-même. Le *pécheur* a le devoir primordial de la *demande* comme le bien le plus grand et le plus nécessaire, de s'efforcer de l'obtenir et de s'y disposer. Le juste doit la considérer comme l'unique nécessaire, l'augmenter et la *conserver* par une coopération fidèle dans les bonnes œuvres et par la réception de l'Eucharistie. Tous, pécheurs comme justes, nous avons le devoir de *remercier* Dieu pour chaque grâce. (Luc, xvii, 17.)

3. Personne ne fait à son prochain une *aumône spirituelle* plus grande que celui qui lui prépare les voies vers la grâce et qui, dans une détresse religieuse (maladie, ignorance), lui assure la réception effective de la grâce au moyen des sacrements correspondants.

4. Toute l'œuvre de grâce de Dieu tend à nous rendre *semblables* à lui dans l'être et dans l'action. C'est dans l'*action* que se trouve la preuve de la vie nouvelle. C'est dans les actions aussi que se trouve le gage d'un jugement miséricordieux. S'il est une doctrine précise dans l'Ecriture, c'est bien celle-là. Ainsi donc le Moyen-Age, qui mettait sa piété dans les œuvres, était dans la voie droite avec ses nombreuses fondations pieuses. Nous autres catholiques d'aujourd'hui, nous pouvons et devons l'imiter en cela. Plus il y aura de christianisme intérieur et plus il y aura d'œuvres de

charité. Si le monde est avare à sa manière, soyons-le à la nôtre. Amassez des trésors. Soyez riche devant Dieu. Ne vous présentez pas les mains vides comme le « mauvais serviteur ». Ne soyez pas un arbre stérile qui occupe dans la vigne du Seigneur une place où un autre aurait produit des fruits abondants.

5. Nous éprouvons une impression pénible quand nous voyons des hommes qui sont à un stade très inférieur de développement physique ou même intellectuel. Bien plus à plaindre sont ceux dont le développement physique et intellectuel est parfait, mais chez qui, par contre, le développement religieux est pour ainsi dire nul.

6. Les meilleures bonnes œuvres sont celles de la charité ; elles se manifestent à l'égard des *pauvres* par les dons de l'*aumône* ; à l'égard de ceux qui *possèdent* par les manifestations de *sympathie* et surtout de *patience*.

Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi! (Gal., vi, 2.)

LIVRE V

Le Traité de l'Église

A consulter : *Tertullien*, De præscriptione hæreticorum. *S. Cyprien*, De unitate ecclesie. *S. Augustin*, De baptismo ; De unico baptismo ; Ep. ad catholicos. *Chapman*, Prof. H. Koch on S. Cyprian. *Tixeront*, Histoire des dogmes. *Bellarmin*, De controversiis : De Eccles. militante. *Passaglia*, De Ecclesia Christi, 2 vol. *Franzelin*, Theses de Ecclesia Christi (1887). *Murray*, Tractatus de Ecclesia, 3 vol. (1860-1863). *De Brouwer*, Tractatus de Ecclesia Christi (1882). *Palmieri*, Tract. de Rom. Pontif. (1902). *Mazella*, De religione et Ecclesia (1892). *Wilmers*, De Christi Ecclesia (1897). *Billot*, De Ecclesia Christi (1904). *Segna*, De Ecclesia Christi (1900). *De San*, De Ecclesia et Roma. Pontif. (1906). *De Groot*, De Ecclesia catholica (1906). *Van Noort*, De Ecclesia Christi (1909). *Schiffini*, De vera religione seu de Christi Ecclesia (1906). *Tanqueray*, De Ecclesia Christi (1903). *Ottiger*, Theologia fundamentalis, II : De Ecclesia Christi et infalibili revel. div. magistra (1911). *Straub*, De Ecclesia Christi. *Dict. apol.*, v. Église. *Dict. théol.*, IV, 2108-2224. — Au sujet de la primauté : *Codex juris canonici*, 218-221. *Bellarmin*, De Romano Pontif. *Palmieri*, Tractatus de Rom. Pontif. (1891). *De Roscovány*, Romanus Pontifex, 20 vol. (1867-1890). *Marino*, Il primato di San Pietro (1919). *Cajetan*, De divina instit. Pontificatus R. Pont. (« Corpus cathol. »). *J. V. Bainvel*, De Eccl. Christi (1925). *Reg. Schultes*, De Ecclesia cath. (1925). *K. Adam*, Le vrai visage du catholicisme (traduction Ricard). *Batiffol*, Le Siège apostolique (1924). *Dict. théol.*, IV, 1522 sq., 2108 sq. L'Église et l'Etat : Encycliques pontificales : *Diuturnum illud*, 29 juin 1881 ; *Sapientie christianæ*, 10 janvier 1890 ; *Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885. Nécessité de l'Église. *Bainvel*, Hors de l'Église pas de salut (1913). *Hugon*, Hors de l'Église point de salut (1907). — Sur la hiérarchie : *Michiels*, L'origine de l'Épiscopat (1900). *Genouilhac*, L'Église chrétienne au temps de S. Ignace (1907). *Léon XIII*, *Encycl. De unitate Ecclesie* (1896). *Dict. théol.*, V, 1656-1725, v. Evêques.

Au traité de la grâce se rattache parfaitement celui de l'Église. Dieu veut nous communiquer sa grâce d'une manière ordinaire par l'intermédiaire de l'Église. Il l'a établie pour en faire une institution de grâce qui opère parmi les hommes pécheurs, afin de se préparer un peuple saint. On peut considérer l'Église d'un double point de vue : comme *institution objective de salut* et comme *communauté subjective des saints*.

Comme l'Église, en tant que phénomène historique, est traitée aussi par l'*apologétique* et que sa constitution forme une partie du *droit canonique*, il ne reste à la *dogmatique* que la considération *supernaturelle*. Or de cette conception, à la lumière de la *foi*, l'Église n'a jamais pu se passer ; aujourd'hui moins que jamais. Plus encore que jadis, il faut insister sur l'article du Symbole de Nicée : « Je crois à l'Église une, sainte, catholique et apostolique. »

Sommaire. La matière de la première section se divise en *trois* chapitres. Nous étudierons d'abord la *notion*, l'*origine* et la *fin* de l'Église, puis ses *pouvoirs* et enfin ses *propriétés* essentielles.